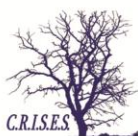


Editors

Gabriela-Mariana Luca
Jérôme Thomas

Parents' Bodies, Children's Bodies From Conception To Education



Collection

Scientific Manifestations

Editura „Victor Babeș”

Piața Eftimie Murgu 2, cam. 316, 300041 Timișoara

Tel./ Fax 0256 495 210

e-mail: evb@umft.ro

www.evb.umft.ro



Director general: Prof. univ. dr. Dan V. Poenaru

Director: Prof. univ. dr. Andrei Motoc

Colecția: MANIFESTĂRI ȘTIINȚIFICE

Coordonator colecție: Prof. univ. dr. Danina Muntean

Referent științific: Prof. univ. dr. Doru Mihai Anastasiu

Volum îngrijit de Gabriela-Mariana Luca și Jérôme Thomas

Copertă: Silviu Gușat

© 2013 Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate.

Reproducerea parțială sau integrală a textului, pe orice suport, fără acordul scris al autorilor este interzisă și se va sancționa conform legilor în vigoare.

ISBN 978-606-8456-17-1

Foreword

Founded in 2009 CORPUS aims to be an effective participant in the construction of a widely diverse and scientifically based dialogue on the anthropological aspects of the body. As a cross-thinking forum, CORPUS brings now together more than four hundred researchers from over sixty five different countries. The theme of the seventh International Symposium of CORPUS organised with the support of the University of Medicine and Pharmacy “Victor Babeş” Timișoara was "Parent's Bodies, Children's Bodies. From Conception to First Educations".

In all societies, biological reproduction is regulated by the cultural frameworks. Additional cultural processes (adoption, surrogate mother system, etc.) have a deep impact on parents and children whose sentimental and educational relationships implicate complex bodily interactions. Each society defines conception, childbirth, neonatal nursing, first basic learning and other parenting practices as complex bio-cultural phenomena in accordance with its representations of the world, its material culture, and its ecosystem.

Across cultures, the mother, the father and the child frequently become symbolic figures. In classical Western thought, for instance,

the mother represents the most important archetypal symbol, the tender incarnations of the Virgin, the church, the university and the home, etc. The father is the factor of conscience, the embodiment of traditional values, the patriarch and the master of the house, but also an economic actor and a major consumer. For his part, the child is a symbol of innocence and hope.

Possible aspects of the symposium were: ancient, traditional, popular or biomedical forms of knowledge on procreation, pregnancy or child growth, types of physical socialization and education, initiation rituals, conceptions of child's body integrity, representations of the physical punishment, etc.

We invited researchers interested in the body in medical, familial, educational, symbolical and ritual contexts (archaeologists, anthropologists, historians, physicians, psychologists, sociologists, art specialists, etc.) to participate in this symposium considering particularly, but not strictly, the following themes:

- Parenthood and processes from conception to childbirth: knowledge and beliefs on procreation and pregnancy; techniques of the body involved in procreation and in delivery; societal and artistic representations of pregnant woman,
- Child's, Mother's (and Father's) bodies during the first years of the new-born life: health, nutritional needs, breast feeding, first contacts, social re-insertion/integration,

- The first educations of the body: incorporation of techniques, assimilation of sensorial sensibilities, plays, physical education,
- Representations of parents' and children's bodies: their images and application in arts, political, philosophical or religious discourses; parent's or children's self-representation.

The present anthology gathers a part of the conclusions of the symposium in Timisoara. It comprises 17 interdisciplinary studies with different structures and approaches, written in English or French, which cover the theme with a scientific rigour but also with the intrinsic sensitivity of the approached domain.

Summary/ Sommaire

Gabriel Kelemen (West University of Timisoara): *Embryon-soul in relation to the principle of sphere-vortex*..... 23

Abstract: When the soul appears in the human embryo and if it preexists in haploid-diploid cells set is undoubtedly one of the great dilemmas discussed fervently in at least two perspectives that are seemingly irreconcilable. If we look through the prism in a biological, genetic way, then life is clearly distinguishable from the inanimate world, from primitive formations of prion protein autoreplicabile automatically considered in environments that meet favorable conditions not yet have a genetic code, the diversity of viruses are obviously primitive creatures , for many untapped whole classes of bacteria and algae. The Boundary between living-not alive becomes almost a clear boundary between phenomenon and uderstood language as genetic algorithm requiring optimal operating Bearings offered by the phenotype.

Marin Marian-Bălașa (“C. Brăiloiu” Institute of Ethnography and Folklore, Bucharest): *Maternity as a Source for Religion*..... 34

Abstract: In its position of a masculine-dominated institution, the Christian Church does not consider Birth as a Holy Secret and Sacrament. In some respect, it is considered as such, yet it is not included in the table of consecrated Sacraments. That (limited) recognizance applies only in regard with the beneficiary of the act of birth (the one that is born), and not in regard with the one that gives birth (the mother), and not so much in regard with the biological fact or process of delivery. The holiness of the delivering was left for the managing lot of whatever non-Christian faiths, beliefs, superstitions, and religious experiences that people – and mostly women – developed over cultures and times.

Natalia Golant (Kunstkamera, Sankt Petersburg): *The Representation of a Woman-mother in the Ballads about Construction Sacrifice. Based on Materials from Carpathian-Balkans Region*..... 49

Abstract: The ballad about a construction sacrifice is very widely spread in the Carpathian-Balkans region. Its versions are known in the Greek (Romaic), Albanian, Romanian, Aromanian, Bulgarian, Serbian, Hungarian languages, as well as in the Balkan

dialects of the Romany language, in particular, in Kalderash [Иванов, 2003: 422 – 436]. In the Romanian versions of the ballad it is often mentioned that the woman, who is being immured, a mother of a baby, complains that her milk is flowing (common rhyme – Țâțșoara-mi curge, / Copilașu-mi plânge – ‘My breasts are leaking, / My baby is crying’).

Simona Olaru-Poșiar (Ph.D. c. at the West University Timișoara):
Fairy-tales’Influence on a Child’s Universe..... 60

Abstract: Starting from early age, the child’s first understanding of reality is through fairy tales, although not a depiction of reality, but of a universe created by and for the child to easier grasp the environment he is living in. Fairy tales help children deal with psychological conflicts by projecting their own internal struggles between good and evil onto the battles enacted by the characters in the stories.

As the following article tries to demonstrate, fairy tales are addressing an unhealthy predisposition of one. After we leave behind “once upon a time”, we read about vanity, greed, envy, lust, betrayal, laziness, avidity- “the seven deadly sins” of childhood, the rules that must be forbidden.

Fairy tales, apart from being magical adventures, help children deal with day to day life conflicts. They are adventures full of

suspense and have the key role to keep the child's mind busy. However, apart from depicting funny adventures, magical or supernatural characters, the way a child depicts a narrative of this kind, shows the inner world of the child or the psychological reality the child is faced to.

Constantin Ittu (Brukenthal Museum, Sibiu): *Spiritual Motherhood During the Crusades: Hildegard of Bingen and "Filius Dei", Philip Count of Flanders*..... 85

Abstract: The aim of this study is to emphasize two different manners of understanding the goal of a crusade: one of Philip, Count of Flanders, and the other one of a spiritual woman of that time, Hildegard of Bingen. Hildegard was regarded as being the speaking voice of God, justified by the biblical idea of prophecy which included women, like, for example, Deborah, as well as men. Philip insisted on the importance of Hildegard's role, as 'ancilla Christi', in mediating between the Divinity and he himself, as a 'peccator and indignus'. At that time, a journey to the Holy Land was considered to be a penitential pilgrimage for a nobleman, with his 'servitium divinum', which consisted of one or two years in the East. But Philip Count of Flanders shaded the penitential significance of his crusade and replaced it with a chivalrous notion of crusading. It seems that he regarded this idea of crusade in a peculiar way, his intention being to

change it into an occasion for personal knightly pride, deeply rooted values in the crusading tradition of Philip's family, as well as those of his own country. On the contrary, Hildegard of Bingen regarded the pilgrimage to the Holy Land as a spiritual fight against sin, the highest degree of perfection on the way of heavenly Jerusalem.

Géraldine Ther (Université de Bourgogne): *Corps de parents, corps d'enfants dans les factums français de la fin du XVIIIe siècle..... 100*

Résumé: Les factums sont des plaidoiries écrites par des avocats dans le cadre d'un débat judiciaire. Ils se présentent sous la forme de mémoires exposant les détails d'un procès pour assurer la défense d'un client. Le recours aux factums s'est généralisé au XVIIe siècle. On prit l'habitude d'imprimer ces documents en de nombreux exemplaires afin de pouvoir informer les parties intéressées de la progression des affaires (Maza, 1997 : 31). De nombreux factums sont ainsi imprimés et diffusés à la fin du XVIIIe siècle, touchant un public plus large que le seul personnel judiciaire. Des centaines de ces documents sont conservés à la Bibliothèque Nationale de France. Dans le cadre de ma thèse traitant de la représentation des femmes dans les factums, je me suis intéressée à la manière dont les corps de parents et d'enfants sont présentés. Même si l'enfance est peu abordée dans les factums, elle est évoquée dans des documents traitant d'affaires très diverses: infanticide, conflit avec la

nourrice, conflit avec l'accoucheur, conflit entre deux familles revendiquant le même enfant, conflit relatif à un héritage... Plusieurs thèmes peuvent ainsi être abordés. Ils permettent de réfléchir aux liens entre représentations du corps, des liens familiaux et de l'affection entre parents et enfants.

Mustapha Guenaou (Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle -CRASC-Oran): *Anthropologie et symbolisme de la conception de l'enfant au Maghreb. L'exemple de la médina et le hawz de Tlemcen (Algérie)*..... 119

Résumé: La réflexion autour de la notion d'anthropologie et le symbolisme de la conception de l'enfant nous renvoient à considérer un phénomène socioculturel, très répandu dans les pays d'Afrique du Nord dont Tlemcen, ancienne capitale du Maghreb central. Il s'agit des rituels festifs familiaux et plus particulièrement les noces auxquelles sont associés des symboles sacrés et profanes. Notre champ d'investigation est l'intra muros et l'extra muros du Tlemcenois : l'intra muros est représenté par la médina de Tlemcen, ancienne capitale du royaume abdelouadide et zianide et le hawz par des villages dont Ain El Hûts (autre toponyme ou allonyme de la localité : Blèd Eshorfa Wa El M-rabtine), situés hors des remparts de l'ancienne ville précoloniale, Tlemcen.

Amalia Voicu, Sebastian Drăgulănescu (A. Philipide Institute for Romanian Philology, Iasi): *The Imaginary Hypostasis on the Child's in Amintiri din copilărie/ Childhood body by Ion Creanga.....* 143

Abstract: Beyond the much-known label of the “childhood of the universal child” applied by G. Călinescu, on the writing memoirs of Ion Creangă, there are in *Amintiri din copilărie/ Childhood memories* such characteristics that make this creation to be unique at least in the European literature.

This work deals with the imaginary hypostasis on the child's body in society, during the school, during the play, or at the center of various traditions and customs in rural areas. The memorable stories included in the four parts of *Childhood memories* capture movements and gestures of Nică, the protagonist, related with the daily activities, with the religious rituals, with the agricultural rites, or in connection with some diseases of the body, or with different culinary aspects. If we relate these examples to other representations of children and childhood in the literature, we see that the specific mark of Ion Creangă's artistic work of his maturity, regarding the already-mentioned corporal attitudes, is the comic nuanced by nostalgia, with colourful regional language samples (the so-called moldovenisme/ Moldovian terms), almost untranslatable, which give the specific flavour of this work. It is very important that the main character is the writer's alter ego, who realizes the time in which he lives, transforming the fragments described in a kind of post-festum

journal, mainly based on emotional memory. The evocation of the golden age, the age of innocence and of the pedagogical training, in the etymological sense of the word, is based not on a chronological development itself, but belongs to the Elpidian nostalgia, to the return to origins.

Daniela Catona (West University of Timisoara): *Artist and Child—Relationships and Interactions in the Visual Art*..... 156

Abstract: In the same way we address the interest in the performative arts and the artist’s own body in the visual arts of the 60s and 70s, we can also address the interest in the child–childhood issue as well of its entire thematic area.

We can analyze this subject in terms of the interaction between adult and child—in which the adult is perceived as authority, be it protective or abusive—as well as relating to one’s own childhood.

The analysis dwells on issues that are the obvious object of psychoanalysis and post-Freudian views by exponents as Freud, Adler and later Françoise Dolto. Besides the psychological springs in evident conjunction with the evolution of the new technologies, another important element has led to the recurrence of this topic in the visual arts—the taboolessness of artistic themes. We are witnessing an increasing introspective and liberating artistic act, as

well as manifestations implying both the artistic and the social investigation.

This presentation addresses the way in which artists using media technologies have dwelt with this special theme, of child-childhood. It references performance and video artists such as Valie Export, Bill Viola, Christian Boltanski, Dennis Oppenheim and others. This paper also shows how the evolution of the new media has contributed to this type of investigation, as it occurs in the telematic and digital art.

Rodica Maria Fofiu (Université "Lucian Blaga", Sibiu): *Le mythe de l'androgynie dans le roman Seraphita de Balzac*..... 166

Résumé: Le roman se fonde du point de vue philosophique sur la théorie de l'homme parfait de Swedenborg, qui s'accorde parfaitement aux rêveries philosophiques de la jeunesse de Balzac et aux intentions de son génie créateur. Roman fantastique et livre mystique, étude philosophique dans le sens que Balzac donne lui-même à ce compartiment de l'oeuvre, *Séraphita* est une fiction inspirée par le mythe de l'androgynie. Ayant donc comme point de départ les théories de Swedenborg, le roman propose sa propre représentation de l'androgynie, être séraphique dont le rôle est d'initier les deux jeunes à l'amour céleste par la sublimation des limites de la condition humaine, comme seule voie d'accès à la

condition astrale. Mystique et voyant, Emanuel Swedenborg (1688-1772) est un théologien et philosophe suédois. Dans la première partie de sa vie, il fut homme de science et inventeur prolifique, ce qui lui a valu à l'époque le surnom de « Leonard de Vinci du Nord » ou d'« Aristote de Suède ». À 53 ans, il déclara être entré dans une phase spirituelle et prétendit ensuite avoir des rêves et des visions mystiques dans lesquels il communiquait avec les anges et les esprits, avec Dieu-Père et Jésus Christ en visitant le Paradis et l'Enfer.

Cristina-Georgiana Voicu (Alexandru Ioan Cuza University of Iași):
Unchanging bodies in Jean Rhys's Good Morning, Midnight..... 186

Abstract: This paper attempts to show the descriptions of failed relationships which fill the pages of Jean Rhys' *Good Morning, Midnight*. Even as the characters, particularly the narrator Sasha, attempt to form relationships through reading each other's bodies, they are repeatedly foiled. This failure is specifically tied to the city, the only real site of connection Sasha has, which encourages extreme anxiety over changing bodies. By promoting an obsessive interest in sameness and fear of change, the city damages the ability of people to engage in bodily reading and relationship building. Sasha is presented again and again with chances to make connections and build relationships, yet those relationships are

doomed as long as she remains incorporated into the value system of the city, which promotes artificial bodies that cannot connect. Good Morning Midnight suggests that people's bodies, altered in search of an unreachable ideal to match the city aesthetic, are unreliable indicators of people's violent stories and emotions and thus cannot make the adaptations necessary to produce relationships.

Teodora Anghel ("Victor Babes" University of Medicine and Pharmacy, Timisoara): *New Perspectives in Holistic Medicine – Body/Mind Integration in the New Germanic Medicine.....* 197

Abstract: Most diseases have associated emotions. Science proved (Gregg Braden, 2006) that certain feelings lead to predictable chemical process in our bodies, processes in direct correspondence with those particular feelings. In practice, one should always look for a connection between body, mind and spirit.

As our feelings change, the chemical reactions within the body change. We have the so called "chemistry of hate", "chemistry of anger", "chemistry of love", etc.

Health means cultivated emotions, accurate thoughts, natural mind airing.

Specialists within the field of psyche-neuro-immunology showed that every organ of the immune system contains nerve fibers

assuring the biological connection between nerve terminations and the immune system, thus premising the interdependence relation between thoughts, attitudes, perceptions and the emotions of one person and his immune system.

The ones suffering of chronic anxiety, of long periods of sadness and pessimism, of permanent tensions or continuous hostility, or are cynical or suspicious risk to contact a double number of diseases. The "helpless" emotions, such as sadness or anxiety, affect the immune system.

Maya Paltineau (doctorande EHESS, Paris): *L'allaitement maternel entre normativité et affirmation identitaire*..... 214

Résumé: Souvent perçu comme une affaire privée, concernant uniquement l'intimité du corps des femmes, l'allaitement est un très bon outil d'analyse sociologique, révélateur des tendances et des transformations de notre société.

L'allaitement est une norme sociale, plus ou moins régulée par les politiques publiques, les différentes institutions nationales et supranationales. Ces lignes de conduite façonnent les comportements des acteurs sociaux, ainsi que les représentations sociales des mères allaitantes. Cependant, les discours officiels sont parfois contradictoires, et le débat suscité par les femmes qui

allaitement montre que nous sommes dans une phase de transition, et que les normes et représentations sont en train de changer.

Le courant de la maternité intensive et de la maternité conscientisée en général développent de nouveaux paradigmes et réinventent les rapports au corps et le rôle de l'allaitement dans l'émancipation féminine. Certaines femmes adoptent des comportements revendicatifs, comme par exemple l'allaitement long, l'allaitement en public, ou sur leur lieu de travail.

Anna Pivovarova (European University at St. Petersburg, Department of Anthropology, St Petersburg): *Rebranding of Pain. Re-interpretation of Sensations in Home Childbirth Practice..... 229*

Abstract: Home birth in Russia is a part of the international movement for the birth humanization which got underway in the second half of the XX century in developed countries. Home birth took place already in Soviet Union, and a number of works by Russian midwives have influenced on western birth-giving practices (here I mean primarily works by Igor Charkovsky, the Russian male midwife who did researches on underwater births). The process of institutionalization of home birth in Russia started in the '90s. Then first prenatal classes which focused on home birth were organized as well as publishing books on home birth and video materials.

During that time in different cities the pre-natal courses are started, for the first time Russian and foreign works on home childbirth are published, as well as video materials on labor in water and in the sea.

The discursive field accompanying the alternative birth practice in Russia substantially is filled with translated materials. In this case it appears to be difficult to talk about local specificity of the discourse. Here the question arises: which of perceptions and beliefs are common for the home birth tradition in general and which ones refer to the local Russian specificity.

Gabriela-Mariana Luca (“Victor Babes” University of Medicine and Pharmacy, Timisoara): *Jésus à la belle étoile. Ivresse et béatitude du corps* 246

Résumé: On se croise parfois dans les rues à des corps en débris, blottis aux pieds des murs et balbutiant des voix fêlées, au nom du Jésus, une bénédiction des passants mêlée à leur propre malchance. C’est pour un sou. Souvent c’est pour quelque chose à boire, savez-vous, pour la pratique de l’oublie. Souvent les mendiants, pour être plus convaincants, exposent un corps mutilé qui fait peur. Automutilé. Enfants tordues en acrobates, mémés et pépés en fresques vivantes, des adultes unisexes étalant de la chair sanguinolente font l’image d’un corps savant apprivoisé d’une

parfaite Laideur, partie intégrante de tout paysage urbain de ce monde.

Des sentiments bizarres nous envahissent: dégoût, honte pour la condition humaine, une sorte de peur superstitieuse, pitié, un désir fort de s'éloigner, indifférence.

D'où vient cette attitude pleine d'ambiguïté et extrêmement contradictoire qui se manifeste toujours devant cette catégorie de gens ? Quel type de crise s'est installé ainsi dans la rue ? Est-ce une crise sociale, économique, de l'âge ou de l'être ?

Jérôme Thomas (Université de Montpellier III): *Socialisation et éducation des enfants Tupinamba (XVIe siècle)..... 264*

Résumé: En 1500, à l'arrivée des Portugais dans ce qui deviendra le Brésil, les Tupinamba, membres d'un sous-groupe apparenté à la famille linguistique des Tupi-Guarani, vivaient disséminés le long de la côte brésilienne autour de Bahia, Sao Paulo et Rio de Janeiro (Métraux, 1928 : 12-42). Premiers indigènes à entrer en contact avec les Européens, ils provoquèrent admiration et étonnement. Les descriptions les présentent généralement comme bons et/ou méchants, suivant leur attitude amicale ou hostile envers les explorateurs. Il s'agit là d'un classement binaire, rapidement devenu un stéréotype dans les récits de découverte où la nuance n'est pas de mise. Jean-Paul Duviols souligne avec justesse que

c'est au Brésil que naît cette image exotique d'une Amérique fabuleuse, avec ses sauvages emplumés, ses monstres et ses rituels cannibales (Duviols, 1998 : 33).

Mais qu'en est-il de l'enfant dans ce schéma?

Slobodan Dan Paich (Artship Foundation, San Francisco): *Learning Body - Feeding Mind. Presence and role of dolls, puppets and models in children's early body awareness* 297

Abstract: Starting with inborn wisdom of the body - the infant reflexes. Continuing with an exploration of the cultures of carrying the baby and the internal and external space of child development as a field of mutual discovery and learning between a parent and a baby.

Exploring psychological aspects and neuro-development as part of the body, the paper reflects on ideas of D. W. Winnicott (1896-1971), pediatrician, child psychologist and author. He was a proponent of both the theory of transitional object of play as a healthy and necessary aspect of infant's development and also of the notion of the "good-enough mother." In our case of probing into aspects of an infant's relationship to anthropomorphic models, Winnicott's ideas may be helpful. His two concepts may aid our discussion: 1- the sense of self comes from the aliveness of the body tissues and the working of body functions, including the heart's action and breathing, the primary process regardless of external stimuli and 2- the role of

transitional objects in the potential space between baby and mother, between child and family in a context of a growing social self, in response to the environment and external stimuli. By reviewing some of his views on weaning, transitional phenomenon and location of cultural experience, a general, open hypothesis of the paper develops. Of particular interest is the non-verbal and proto-verbal potential of little figures - anthropomorphic simile for the child's early years of development of self and body. Exploring the cultural manifestations of the inner personifying function the paper looks into the archeological findings of toys and early models of the human body that include prehistoric votive figurines small enough to be held in hands. To bring out the issues of relationship of imagination to physical objects some observations based on archaic artifacts are interwoven with reflections on the phases of child development regardless of culture or time period.

Closing with an overview of papers, themes and disciplinary connections in the greater cultural context seeded by the presence and role of dolls, puppets and models. Tracing human representations may help articulate some open questions about the need for anthropomorphic recognition and reassurance.

Embryo-soul in relation to the sphere-vortex principle

Gabriel Kelemen

When exactly the soul appears in the human embryo and whether it preexists in cells with haploid-diploid set - this is undoubtedly one of the great dilemmas hotly debated from at least two perspectives that seem to be irreconcilable. If we analyze things from the biological, genetic point of view, then life is clearly distinguishable from non-living world, from primitive formations of prions considered automatic auto-replicable protein in environments that meet favorable conditions, still without having a genetic code, through the diversity of viruses that are naturally primitive beings, up to the multitude of yet untapped classes of bacteria and algae. The line between living-not living becomes almost clearly the boundary between phenomenon and language seen as genetic algorithm requiring optimal operating platform provided by the phenotype frame.

The problem of the soul in relation to self-consciousness raises an extremely diverse exploration field that extends far beyond the borders of a brief investigation. Thus, in view of Hindu pantheism

(Dharma religions) the relationship between Brahman-Atman explains transmigration, the passage from mineral through the lower biological kingdoms towards the diversity of the vegetable and animal kingdoms and finally ending in *Homo sapiens* where there are differences related to the hieratism of castes. Atman distils like oil cracking and finally merges in a given lightning virtue as a revealed gift, with the absolute Brahman. Soul, this immaterial essence that is not reduced or similar to genetic code algorithms, strongly depends on the complexity of dynamic emulation of genetic syntax which controls and retrieves from the inside out the whole morphological-functional edifice of biological individuals.

How can the immaterial soul be found in *animated* creatures other than by a speculative way through the predominantly materialistic pragmatic thinking: *not believed until seen*, and can not yet explain the subtle nature of consciousness or reflective type of thinking in relation to *self, ego and being*? Without diving into their huge jungle, one might notice impassioned disputes between philosophy, psychology and theology, all in turn assuming the right, sometimes arrogant sometimes outdated, of possessing the ultimate explanation, comprehensive, rigorous and scientific, but in fact leaving much room for future corrections that sometimes rephrase completely the hypothetical presentations with absolutist claims. The soul is related to the embodiment, being uncreated energy, absolute and encrypted for secular-materialist understanding. Attempts to

weigh the soul have made headlines in the early twentieth century, through experiments that do not have scientific rigor and with questionable results.

Life is transmitted in two main ways. At a conceptual level, we encounter on the one hand split, fission, and on the other hand body growth up to sexual maturity which allows diploid set cleavage in the haploid set, ie a particular division that precedes reproduction potentiality by fusion, wholeness, followed by stages of embryogenesis that bring together gametes structures in a common unique individual whole. Based on logical premises, if life results from life, then soul results from soul ... on the other hand life is logically distinct from the soul because the soul is essentially life that gains individual qualities, so the soul is life with unique, unrepeatable and individual characteristics; they are not exclusive but consecutive, as LIFE-SOUL-INDIVIDUAL. So life is transmitted intra-specific (within species) as a constant component, inseparable from the soul component that gives INDIVIDUALITY, both being in consonant harmony. Moreover, involuntary telepathic qualities and skills of mother-child and monovitelline twins are due to emotional consistency phenomenon related to biological present of synchronous morphogenesis entanglement.

Quantum entanglement, still incompletely understood, explains the fusion and harmonic resonant communication that correlates instant communication, as if evading the principle of

momentum conservation with the square of the distance, but still without tangling causation principles. There are notions certified as *consonantist concepts* developed by the famous scientist Stephen Odobleja who discusses in *The Consonantist Psychology* about oscillating loop circuits which by resonant induction remain synchronous that is in a state of tune, foreshadowing the importance of standing waves that animate infrastructure. One makes explicit thus the relationship between genetically coded language and the series of cyclic biochemical reactions that ultimately translate into bio consonant feedback at biophysical level that interferes with neural networks coupled in a consonant manner in biorhythm cycles.

Returning to soul, it appears as part of *living* with personalized features, explained as the entanglement-consonant-scalar wave, trying an explanatory contingency with scientific features or simply considering it a secret, mystery of the uncreated energies which can be penetrated only as the emergence, gift, comprehensive charisma of revealed nature.

Ring-like causality in cyber systems is elegantly completed by formal logic, computational algorithms mimicking behaviors partially elucidated from the complex mechanisms of biological systems that are animated by genetic code evidence, working closely with the diversity of laws of physical phenomena related to the causality but not to language-code. As the genetic code animates matter if working closely, but from a higher position, of a information-code-algorithm

type, so the impalpable but present superstructure of uncreated energy blast acts on the language lattice of the genetic code.

Life, located in the terrestrial biosphere, suspended harmonically between sun, heaven and earth, animated and inextricably linked to the water cycle, starts from the sphere-egg-fertilized cell and manifests as comets stuck in the planet body, animated by the spiral male principle (spermatozoa move by turning of tail). The egg, the cell with concentric structure, restore by repeating to another scale the cosmic concentricity of the galactic disk, of the planetary system as elementary principle of bio morpheme belonging to terrestrial biodiversity. The egg nucleus (yolk) being structured on a 7-layer concentricity is supported on polar direction by two spiral filaments similar to natural pearl or with protein layers of the crystalline lens - real natural lens with variable focus, part of the eyeball, stunning gate of the sun and mirror of the soul. Behavior and growth of form become paradoxical. In the sense of growth algorithm primacy for inner causes on the one hand, or building by inserting in a pre-generative matrix, prior to developing form, out of the primary group of cells (stem cells develop textually), form is not inferred only by aggregating its separate parts.¹

The modeling of life from the initial fertilized sphere and following the embryonic metamorphoses goes through incredible

¹ *Autonomy forms* thesis in relation to the matter is first expressed in the early twentieth century by the Scottish biologist D'Arcy Wentworth Thompson.

stages from one form to another, which, as a result of controlled divisions from the inside together with superimposed external influences, gradually lead cell formations. At first vaguely differentiated, with early organ growth and diversification, one can notice a successive sphere morphological transformation of the fertilized zygote, metaphorical appearance of the principle *spiral-spermatozoon dynamic multiple masculine*, merged by wonderful meeting *fecundatio* with *sphere-egg static single feminine*.

Following the gradual transformation of zygote sphere, this is first divided into two spheres (first division: the appearance of two - line), then 4 (square / tetrahedron) via the 8-cell stage (cube) becomes 16 in the *morula* stage with geometric symmetrical polyhedral appearance dominated by sphere. After a while, this ball of cells with an empty centre folds inwards becoming blastocyst², a transformation made under the dominant auspices of a first degree spherical vortex.

Once started, this progressive alternation, the organizing tandem sphere-spiral varies continuously, shaping the symphony of cellular increases and decreases more and more differentiated to form various organs. After implantation, ie landing and entering the uterus, this athanor of life, the embryo gradually loses spherical symmetry of blastocyst, growing in a tree-like manner towards the

² Zygote, morula and blastocyst designate successive stages in pre/embryonic development.

exterior. Out of the globular shell, the initial placenta occurs succeeding the initial spherical shape, having a wrinkled appearance, becoming root barrier that protects and nourishes the colony of cells within this area of ball reaction.

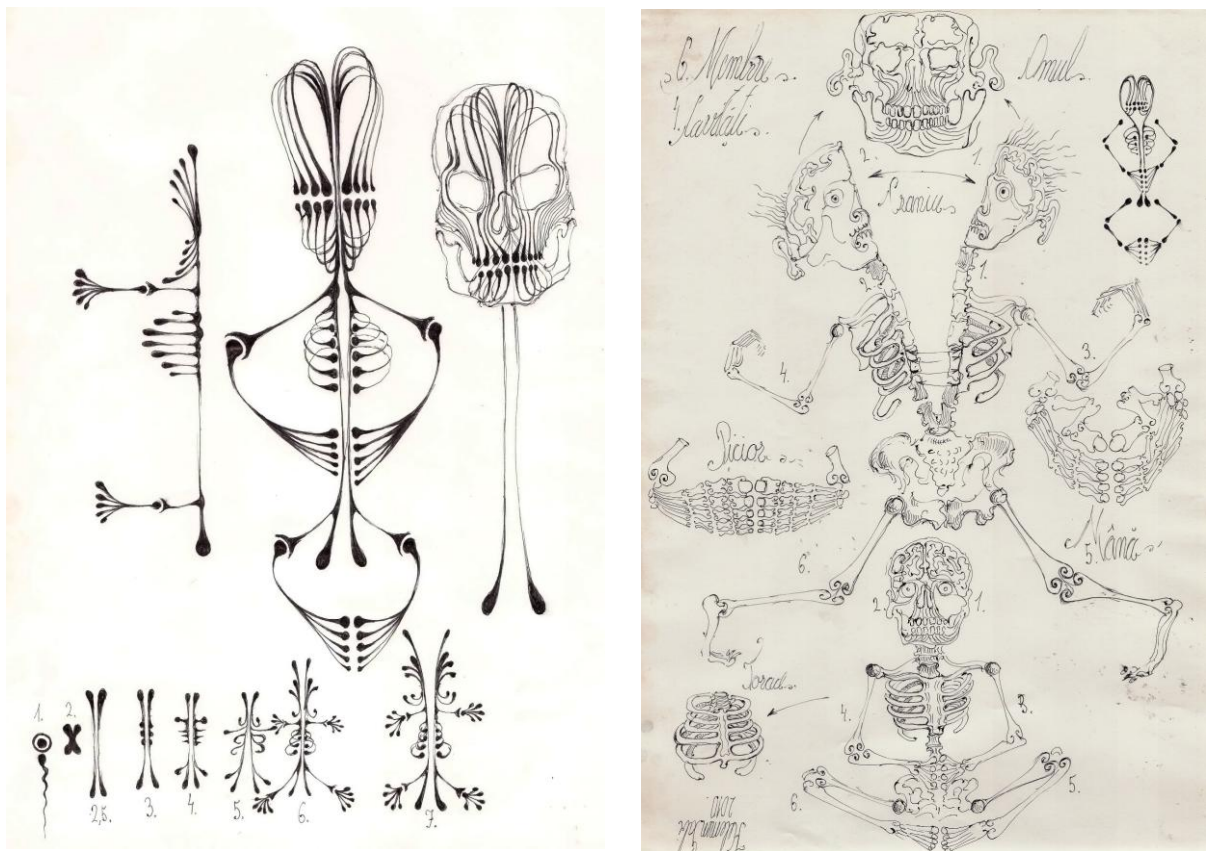


Fig.1., Stages from the sphere-feminine to spiral-masculine gametes, computational symbols, and the six members of the human skeleton (drawing Gabriel Kelemen)

The transformation stages continue dividing the spheroid inside the placenta in two attached globules - *amnion and yolk sac* - like two soap bubbles and the membrane consisting of three layers separating equatorially the two fluid-filled chambers folds under the direct manifestation of the modeling forces exerted by the invagination vortex of the three embryonic layers. Initially discoidal, they curve towards the amniotic fluid, are attached or absorbed, animated by the vortex similar to fungus development. The same type of development is found in many embryonic lines of both kingdoms of life - the class of mollusks, jellyfish, octopus, almost all mushrooms remaining in convective vortex state. Upward dynamics of atmospheric convection currents and dynamic of thermal convection cells in fluid media (alcohol, liquid helium, the Sun surface) is nothing but the same principle. Essentially identical, unifying high to low, from living to non-living, from animal to plant, they define the unity of natural modeling approach.

Cells, these true atoms of life, open protein spheres suspended functionally on the limes between inner and outer environment, these entities harmoniously aggregate metabolic rate, reproduction, transfer of information and, last but not least, the rudimentary sense of identity.

Man remains suspended somewhere between all and nothing, relativized to something, integrated in an inferential system of informal networks with horizontal dominancy. The alternate routes of

sphere-vortex principle persist as archetypal pattern crossing the boundary between alive and not alive. The peculiarities of the formal lattice, animated specifically inside the space of the living world polymorphism, take morphemes under the auspices of informal fields potentiating sphere-spiral archetype.

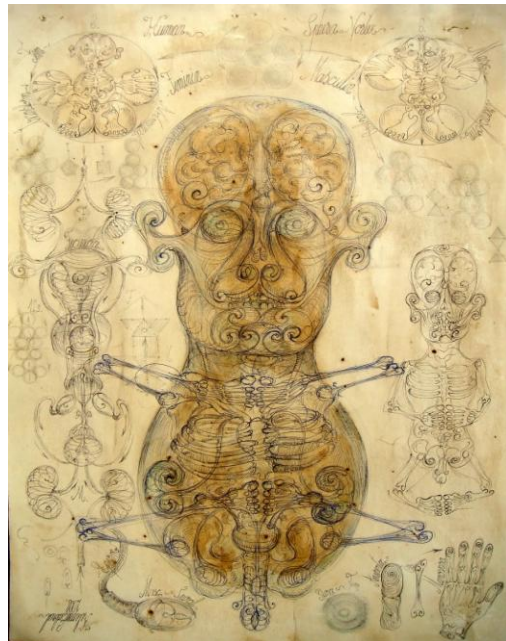


Fig.2 Symbolic anatomy of the human embryo in relation to the principle of vortex-sphere (drawing Gabriel Kelemen)

Differences deepening occurred in morphodynamic relation, taken and designed according to sphere-spiral principle reveals surprising transformations, in addition to unexplained affinity for a

particular optical antipode, reflected in the dextrogyre dominant of snail shells, the hair whorl with prevailing dextrogyre direction, even the preferential use of the right hand and the majority of globular fruit that combines with discretion the principle mentioned above.

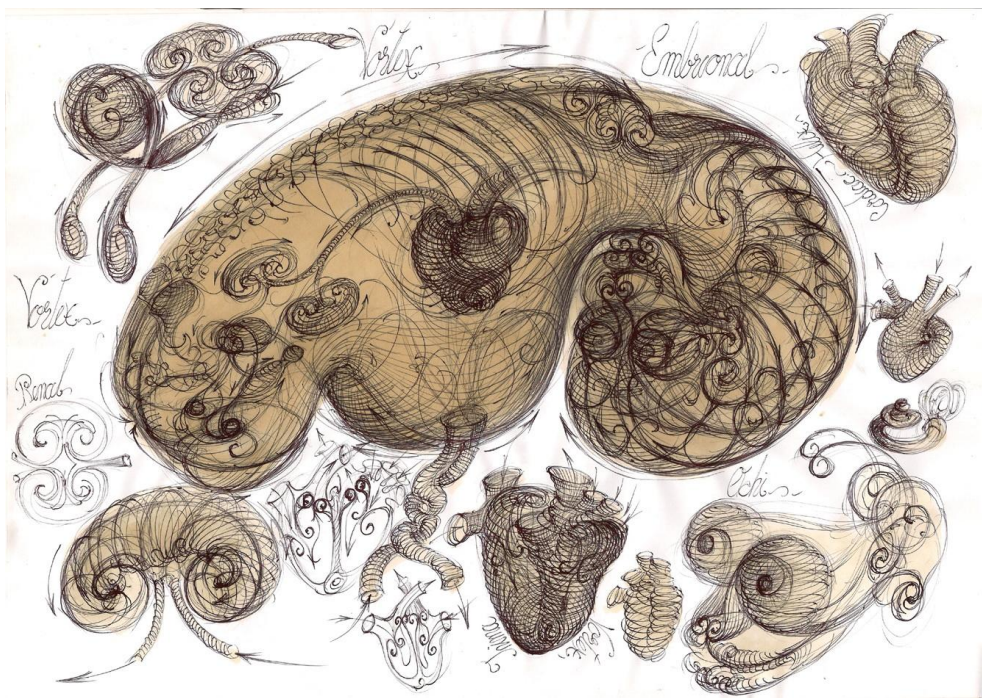


Fig.3 Symbolic anatomy of the human embryo in relation to the principle of vortex-sphere, heart embriogenesis (drawing Gabriel Kelemen)

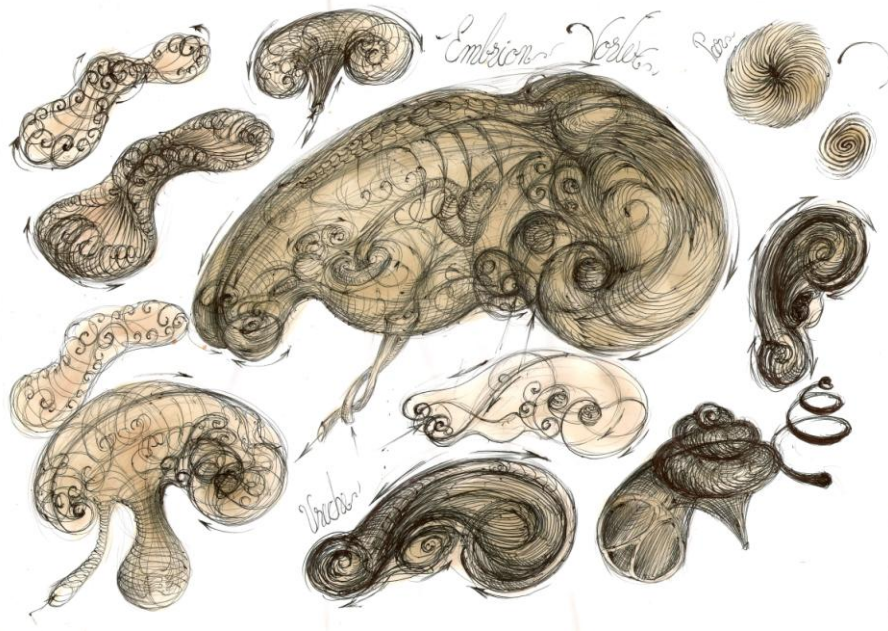


Fig. 4 Symbolic anatomy of two-headed homunculus and fertilization (left image)
(drawing Gabriel Kelemen)

Bibliography:

Odobleja, Ștefan. 2003, *Introducere în logica rezonanței*, Editura Scrisul Românesc, Craiova

Livio, Mario. 2007, *Secțiunea de aur*, Editura Humanitas, București

Ghyka, Matila. 1977, *The Geometry of Art and Life*, New York, Dover

Murakami, Kazuo Dr. 2007, *Codul divin al vieții*, Editura: Daksha, București

Watson, Lyall. 1994, *Moartea ca linie a vieții*, Editura Humanitas, București

Meurer, M. 1909, *Formenlehre des Ornamentes und der Pflanze*, Druck C. G. Roder G.M.B.H. Leipzig

Maternity as a Source for Religion

Marin Marian-Bălașa

Introduction

In its position of a masculine-dominated institution, the Christian Church does not consider Birth as a Holy Secret and Sacrament. In some respect, it is considered as such, yet it is not included in the table of consecrated Sacraments. That (limited) recognizance applies only in regard with the beneficiary of the act of birth (the one that is born), and not in regard with the one that gives birth (the mother), and not so much in regard with the biological fact or process of delivery. The holiness of the delivering was left for the managing lot of whatever non-Christian faiths, believes, superstitions, and religious experiences that people – and mostly women – developed over cultures and times.

As it is wellknown, around childbearing, birth, delivery, child nurturing, baby breast-feeding and sleeping there is a whole universe of believes, rites, chants, charms, amulets, taboos, anxieties and superstitions. This enormously complex universe touches at times the

official/dogmatic christian faith, involves or implements it, yet it is completely parallel to it, an almost autonomous and selfsufficient system, a real substitute for (any) religion. Whatever women exchange among themselves as beliefs and advice, as pragmatic gesture and help, create and function as a detailed, fully/fledged religion body.

In fact, in the bulk of beliefs and gestures that are to be found with women familiar to the facts of pregnancy and delivery it is hardly anything to be identified as male contribution. Hence, since most of whatever connected to the oral creativity referring to birth and childrearing is feminine, the matter of female contribution to the universe of popular and domestic religion should be reconsidered. In all traditional societies, women are not just carriers, keepers or guardians of religious faiths and practices, but – as it can be seen with the Romanian rural life and folklore – women are inspiring sources, creators proper.

This paper is a follow-up and deepening of much larger essays;³ some of the ideas and developments presented here summarize the larger analysis to be found there. In the end, this particular paper invites our colleagues to contribute to the work of identifying the specific *feminine* side and contribution to the bulk of religious beliefs and gestures that characterizes the world of folk religion.

³ Marian-Bălașa 2011a, 2011b.

Human biography and the feminine domination

Over the entire cycle of biographical customs there is a preeminence and predominance of the female. There is a lot of stage given to men in the ceremony of wedding (the priest, the groom's group and procession, the godfather, *conăcari* [wedding callers], *staroste* [banquet manager-entertainer]); yet, the active presence of women is very obvious (the bride, bride's maidens, female preparation of food, *socăcițe* [female cooks], women's dance), so that one can say that there is a relatively balanced participation of men and women in the ritual, celebratory and showing-off festivities of wedding. Which is not to be stated when it comes to death ceremonies, where the unique aspect of lamenting and of the professional *bocitoare* [lamenters] (women only), stress the spiritual, daemonic and religious mediating role of women, i.e. the excellence of femininity. In its turn, birth is exclusively a feminine business, reason why – plus the male exclusion – it is the most religiously charged social and cultural event.

Proximity of death and of the demonic

The folk mentality postulate that the mother to be, and then the postpartum, gets to live in proximity of the demonic world. On the one hand, mother's mind can get possessed by malign spirits; or beyond/apart from her body female malign spirits can come and try either to twist her mind, or to strike the baby, to steal or substitute the

newborn.⁴ On the other hand, the folk and popular mentality preserves until nowadays the believe in *Ursitoare* (Wishing-Faires), a kind of rather neutral fairies – although sometimes cruel, sometimes good – that gather during the first three nights after birth and set up the fate of the newborn. If the first set of malign ghosts represents a continuity of the ancient, pagan world, and this was sometimes identified with the Judeo-Christian bulk of devilish figures⁵, the second set is an animistic heritage and actually the only real-animistic presence in the Romanian contemporary society. This animism is obvious especially in the fact that people lay a table and share with these fairies a symbolic meal that the offerings are presumably consumed by the wishing fairies, or at least are given away afterwards to little girls or boys. If the medical standards of nowadays let to the disappearance of the demonic feminine spirits in people's imagination, the believe in Wishing-faires and the custom of laying a table for the well-wishing and good-fate setting-up have survived. Men, fresh fathers or not, still share and obey this „feminine” believe and custom. Though the demonic of the *Ursitoare*

⁴ The enemy can be the Satan/Devil (*Necuratul*), but most of the time there is a frustrated female demon (Samcă, Avestița, *măiestrele*, *vânt/vârtej/volbură* [winds], *Vidme*, *duhuri necurate* [soiled ghosts], *rusalii*, *friguri* [shivers], Fata Pădurii [Forest's Girl], whiches) that should be feared.

⁵ Hypostasis of a „theological devilness” (*diavolescului teologic* – Ispas 1994) or of a “malign sacred” (*sacrul malign* – Știucă 2001a, b)?

was somehow tamed, the bettering actions of honoring and nourishing them still does not keep the folks away from fear or other ambiguous feelings.

Fragile psychology and the postpartum depression

The feminist ethnology could identify in Elena Didia Odorica Sevastos a surprising forerunner, because, in the 19th century, she is the first – and quite the only – folklorist that, on the one hand, connects the avantgarde scientific knowledge to folk mentalities, on the other hand professes something that could be called *empathic anthropology*. For example, in her book dedicated to birth among Romanians, the chapter called *The Birth* is subtitled, relevantly, *The Woman's Toiling*.⁶ There, the way Mrs. Sevastos describes the birth labor stressing on the child's trauma, on the physical pain, is not only veridical. For example, she describes the flux of a baby's first breathing gestures (which scratches and dries up the trachea and alveoli),⁷ such details showing scientific-medical knowledge. Only

⁶ Sevastos, 1892: 116-125.

⁷ „Neputând face nici o întrebuiță de organele și de simțurile noastre, copilul care se nasce are trebuință de toate felurile de ajutoare; copilul îi icoana mizeriei și a durerii; în acest timp el este mai slab de cât toate animalele, viața sa nesigură se clatină, părând a se sfârși în fie ce minut; nu se pote sprijini, nici a se mișca; de abea are puterea trebuitoare pentru a trăi și pentru a vesti prin gemete suferințele ce le încearcă ca și când natura ar vroi să-l vestească că-i născut pentru a supăra și că nu vine printre oameni decât pentru a

that stressing the suffering principle, the sufferance in general, Mrs' Sevastos option indirectly explains also the Marian mythology (expressed by the multiple practices of evoking the Lord's Mother as an empathic ghost and maternal assistant). The same way, when she describes the birth labor, when she describes the postpartum psychology, Sevastos nearly surpasses any masculine imagination or interpretation capacity. Her text bears the marks of the legitimate subjectivity, perhaps of personal knowledge, of personal experience.

Talking about the hipersensitivity of a fresh mother, Sevastos notes:

Any nervous excitation can shake up her entire body. Some even die other go crazy or remain in fear for their entire life. The postpartum woman is like a balance: the smallest weight set on one side startles her equilibrium; in some cases she strengthens up, in some other she's lost. The fresh mother must be guarded during her burden, when nothing came to shake her soul, to bitter up her life with dark

împărți neputințele și greutatele" (Unable to make any use of our organs and senses, the child that is born needs all kinds of help; the child is the icon of misery and pain; in the same time he is weaker than all animals, his uncertain life balances, looking like ending up each and every moment; he cannot help himself, neither move around; he barely has the needed strength to live and to signal by sobbing the pains he suffers, as if the nature would warn him that he's born to bother and that he comes among people only to share weaknesses and burdens – Sevastos 1892: 161-162).

*and painful thoughts and, if left alone all sort of strange things can glitter in her mind. A small thing, set in shade, takes before her the most exaggerated and ferocious proportions; an unclear voice that comes to her ear seems to her frightening and threatening. Her sensitivity and susceptibility are to such a tension that one step only can push her into insanity. Who in his life has never seen a dead passing or a big fire? Well, the postpartum woman should not see it, otherwise she fell sick or mad, this is why the postpartum woman must be guarded.*⁸

Apart from the precious empathic understanding of the 19th century ethnologist, it is a fact that physical pain and vital risk, accompanied by mental fragility, are the lot of woman in position to give birth. Among other facts, the fact that the woman in labour and

⁸ "Orice ațâtare nervoasă poate să-i sdruncene tot organismul. Unele chiar mor, altele înebunesc sau rămân cu o frică pentru toată viața. Femeia lehoză e ca o cumpănă: cea mai mică greutate pusă într-o parte îi tulbură echilibrul; în unele cazuri se îndreaptă, în altele-i pierdută. Femeia lehoză [trebuie] păzită în timpul sarcinei, când nimic nu a venit să-i sgdue sufletul, să-i amărească viața cu gânduri negre și dureroase și încă de o lași singură i se năzar fel de fel de minunății. Un lucru de nimic pus în penumbră ia pentru dânsa proporțiile cele mai exagerate și mai fioroase, un glas neînțeleles ce îi vine la ureche i se pare înfiorător și amenințător. La dânsa sensibilitatea și susceptibilitatea îs în astfel de grad încât un singur pas numai și o poate duce la nebunie. Cine nu vede în viața lui trecând un mort, ori un foc mare? Ei bine, lehuza nu trebuie să vadă, căci s-ar îmbolnăvi și chiar înebuni, și tocmai pentru aceasta femeia lehoză se păzește" (op.cit.: 196).

after child delivery is prone to mental fragility has found in the female and mother archetype of Virgin Mary the best illustration and reference.

The Lord's Mother Archetype

The folk legends about Virgin Mary's pregnancy, delivery, and anxieties or foreseeing dreams depicts, actually, a common woman; more exactly, the psychology of a common mother. As shown in legends and in many Christmas *colinde*, the Lord's Mother nurtures the worries and fears that characterize any would-be mother of the folk, traditional society; in fact, she manifests the symptoms that are nowadays well-known, studied and treated in the case of PPD (post-partum depression). The Lord's Mother has nightmares (she is chased, on the run, her son is crucified); she cries, despairs, wants to commit suicide, blesses and curses more or less whimsically people and animals around her. Of course, she serves as a model and idol, because her son is The World's Saviour, and because her pains, anxiety and fears are tempered down by the confirmation and revelations offered by either God, dreams, or baby Jesus himself. However, it is her exemplary suffering that helps the common mother to surpass her own, present suffering and mental fragility. And only by thinking of Lord's Mother, by remembering her story and by watching her icon, rural mothers of yore became capable of

balancing or surpassing their own pains and anxieties, sickness or depression.

The midwifery institution

In Romanian traditional society, the midwife is more than a kin and inlaw, mother and godmother. She is above all of those, and reaches out to be and play the role of an intermediary between the humane and the demonic and divine, the role of a sacerdote. First, she is very respected by the entire community. Second and foremost, when professing – around a woman in labour and postpartum – she has total authority over the entire household and family membership. She must be very skillful not only in what the pragmatic and medical aspects of delivery and nursing are concerned, but also in regard with religious and magical proficiencies. A midwife should master prayers – set/popular orthodox formulae or improvised invocations – and especially *descântece*, i.e. charms specialized for a very large array of needs, perils, or situations. She must instruct other girls, women, wives, and mothers-to-be on the minute gestures and social behaviours that are specific to a pregnant woman and a freshmother, and in this respect the code of conduct turns to be strange, peculiar, tabooistic, to some extent secret and barely known to men and to the rest of society. Then, when around a woman in labor, midwives must also know or be able to recognize all the mental, imaginary, spiritual, demonic or social dangers or annoyances that might come upon the

mother or the newborn, and must act against them in magical ways. Apart from vocal chants, supplications, cursing and invoking formulae, they must handle the auspicious, protective or fending off capacities of iron (needle, cissors, horseshoe), red thred or comb, water or spit. In case of a vital danger or incertitude, the midwife can play the role of a priest, by improvising a mini-baptism (water or dirt/soil being used). She can have oraculary dreams, she can dream of or hear the Wishingfairies talks. In the real life, her role diminishes in time, the mother and the godmother take over her strong hand on the life and development of the child. Yet, to any person, the midwife remains an intimate figure behind the mother, the one who mediates not only the biological coming to life, but also the spiritual/religious entering the world.

Instead of conclusion

Briefly put, human's entrance into life is accompanied and mediated by numerous kinds of feminine entities. Apart from each person's mother, there are the real bodies of the midwife, of the female neighbours and relatives that bring food for the mother, of the little girls that come to help or to take away whatever was offered to the Wishing-fairies. There are, also, the imaginary feminine beings of (virtual) demons and deseases, and especially the protective image and example of Lord's Mother, Virgin Mary. In case of danger and vital desease, there can be female neighbours, passers-by or

godmothers that can temporary or symbolically „buy” and change the name of the child. The entire culture around pregnancy, motherhood, childbearing and childrearing is a feminine business; it is based on the empathic understanding of the feminine (psychology), and should be considered of a feminine creativity. Ultimately, femininity is not only a source for conscious inspiration to man-founded/branded culture, but also a source for the subconscious founding of religious feelings, beliefs, practices. Briefly put, the experience of pain and anguish, and the proximity of death and insanity, set the pregnant woman and the fresh mother into the position of a sensitivity that is close to religious experience and creativity. Maternity might not be a source for religion in a social-political, institutional way; yet, as far as strong religious feelings, sense, imagination, fantasy, ideas, and religious psychology in general, it is a vast and potent Source, indeed.

Bibliography

Beebe, Beatrice, Joseph **Jaffe**, Karen Buck, Henian **Chen**, Patricia **Cohen**, Stanley **Feldstein**, Howard **Andrews**. 2008, “Six-Week Postpartum Maternal Depressive Symptoms and 4-Month Mother-Infant Self- and Interactive Contingency”, *Infant Mental Health Journal* 29/5: 442-471.

Britton, John R.. 2008, "Maternal Anxiety: Course and Antecedents During the Early Postpartum Period", *Depression and Anxiety* 25: 793–800.

Ciobanu, Stanca, Irina **Nicolau**. 1979-1980, *Nașterea la români. Structuri și semnificații în obiceiurile de la naștere* [Birth with Romanian: Structures and Meanings in Birth Customs], București, Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu”, ms.

Ciobănel, Alina Ioana, 2002, *Înrudire și identitate* [Kinship and Identity], București, Editura Enciclopedică.

Gorovei, Artur, 1909/2002, *Datinile noastre la naștere* [Our Customs for Birth], București, Minerva; reprints: București, Cronicar, 2002; *Datinile noastre la naștere și la nuntă* [Our Customs for Birth and Wedding], București, Paideia, p. 9-62.

Henrichs, Jens, Jacqueline J. **Schenk**, Henk G. **Schmidt**, Fleur P. **Velders**, Albert **Hofman**, Vincent W.V. **Jaddoe**, Frank C. **Verhulst**, Henning **Tiemeier**. 2009, "Maternal Pre- and Postnatal Anxiety and Infant Temperament. The Generation R Study", *Infant and Child Development* 18/6: 556-572.

Ispas, Sabina. 1994, "Maria – Maică a Domnului, Maică a întregii umanități în sens ontologic" [Maria – Lord's Mother, Mother of the Entire Humankind in an Ontological Way], *Anuarul Institutului de etnografie și folclor «C. Brăiloiu»* 5: 99-114.

Marian, Simeon Florea. 1892/1995, *Nascerea la români. Studiu etnografic* [Birth with Romanians: Ethnographical Study], București, Lito-tipografia Carol Gobl; *Nașterea la români. Studiu etnografic* (ed. by Teofil Teaha), București, Editura Grai și Suflet – cultura națională.

Marian, Simeon Florea. 1904/2003, *Legendele Maicii Domnului. Studiu folkloristic* [Legends of Lord's Mother: Folklore Study], București, Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”; edition by Ileana Benga and Bogdan Neagota, Cluj-Napoca, Editura Ecco.

Marian-Bălașa, Marin. 2010, *Conceptul de religie populară – oportunitate, aplicabilitate, adecvări* [The Concept of Popular Religion – Opportunity, Applicability, Adequation], in the collective volume *Eshatologie populară* [Folk Eschatology], eds. Avram Cristea and Jan Nicolae, Alba Iulia, Reîntregirea, p. 209-236.

Marian-Bălașa, Marin. 2011a, *Postnatalitatea – iatrogenie, pedologie, sacru* [Post-Natality – Iatrogenics, Pedology, Sacredness], in the collective volume *Etnologie românească. Folcloristică și etnomuzicologie III. Nașterea și copilăria. Partea I: Fenomenologia natalității* [Romanian Ethnology: Folkloristics and Ethnomusicology III. Birth and Childhood. Part I: Birth] (coord. Sabina Ispas și Nicoleta Coatu), București, Editura Academiei Române, p. 117-240 și 284-298.

Marian-Bălașa, Marin, 2011b, *Profilul marial – sinteză a procesărilor specifice religiei populare* [The Marian Profile – a Synthesis of Developments that are Specific to Folk/Popular Religion], in the collective volume *Credința și credințele românilor* [The Faith and Faiths of Romanians], eds. Avram Cristea and Jan Nicolae, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, p. 20-42.

Murray, L., **Fiori-Cawley**, A. & **Hooper**, R.. 1996, “The Impact of Postnatal Depression and Associated Adversity on Early Mother-Infant Interactions and Later Infant Outcome”, *Child Development* 67: 2512-2526.

Neagota, Bogdan. 2003, *Studiu introductiv. Motive mitico-religioase mariane* [Introductory Essay: Marian Mythical-Religious Motifs], in S.F. Marian, *Legendele Maicii Domnului. Studiu folcloristic*, Cluj-Napoca, Editura Ecco, p. 7-22.

Niculiță-Voronca, Elena. 1903/1998, *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică* [Romanian People's Customs and Beliefs, Collected and Arranged in Mythological Order], 2 vol., Cernăuți/București, Editura Saeculum I.O.

O'Connor, T. G., **Heron**, J., **Golding**, J., *et al.* 2002, "Maternal antenatal anxiety and children's behavioural/emotional problems at 4 years. Report from the Avon Longitudinal Study of Parents and Children", *British Journal of Psychiatry* 180: 502-508.

Petriceicu-Hasdeu, B.. 1880, *Cărțile poporane ale românilor în secolul XVI în legătură cu literatura poporană cea nescrisă* [Romanian Folk Books in the 16th Century in Connection to the Unwritten Folk Literature], București, Noua tipografie națională C.N. Rădulescu.

xxx – *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român* [Feasts and Customs: Answers to the Romanian Ethnographic Atlas Questionnaires] (general coordinator Ion Ghinoiu): *I, Oltenia*, București, Editura Enciclopedică, 2001; *II, Banat, Crișana, Maramureș*, București, Editura Enciclopedică, 2002; *III, Transilvania*, București, Editura Enciclopedică, 2003; *IV, Moldova*, București, Editura Enciclopedică, 2004; *V, Dobrogea, Muntenia*, București, Editura Etnologica, 2009.

Sevastos, Elena Didia Odorica. 1892, *Nașterea la români. Studiu istoric-etnografic-comparativ* [Birth with Romanians: Historical-Ethnographical-Comparative Essay], Iași, Stabilimentul grafic „Miron Costin”.

Știucă, Narcisa. 2001a, *Nașterea – lecturi și interpretări* [Birth – Readings and Interpretations], in „Revista de etnologie” (Timișoara, Editura Universității de Vest) 10: 81-92.

Știucă, Narcisa Alexandra. 2001b, *În pragul lumii albe* [On the Treshold of the White World], București, Centrul Național de Conservare și Valorificare a Tradiției și Creației Populare.

Vliegen, Nicole, Patrick **Luyten**. 2009, “Dependency and Self-Criticism in Post-Partum Depression and Anxiety: A Case Control Study”, *Clinical Psychology and Psychotherapy* 16: 22–32.

Vulcănescu, Romulus. 1985, *Mitologie română* [Romanian Mythology], București, Editura Academiei RSR.

Werner, Elizabeth A., Michael M. **Myers**, William P. **Fifer**, Bin **Cheng**, Yixin **Fang**, Rhiannon **Allen**, Catherine **Monk**. 2007, “Prenatal Predictors of Infant Temperament”, *Developmental Psychobiology* 49/5: 474-484 (<http://www3.interscience.wiley.com/cgi-bin/fulltext/114280269/PDFSTART>).

Zanardo, Vincenzo, Daniele **Trevisanuto**, Federica **Freato**. 2006, “Maternal Anxiety Impairs Lactation Initiation and Maintenance”, *Pediatrics* 117/5: 1859-1860.

The representation of a woman-mother in the ballads about construction sacrifice

Based on materials from Carpathian-Balkans region

Natalia Golant

The ballad about a construction sacrifice is very widely spread in the Carpathian-Balkans region. Its versions are known in the Greek (Romaic), Albanian, Romanian, Aromanian, Bulgarian, Serbian, Hungarian languages, as well as in the Balkan dialects of the Romany language, in particular, in Kalderash [Иванов, 2003: 422 – 436]. The ballad was studied by well-known scholars, such as L. Şăineanu, P. Caraman, M. Eliade, A. Fochi, I. Taloş, M. Arnaudov, G. Megas, V.M. Gatsak, and others.

The invariant theme for this ballad is that of a human sacrifice which is given for the successful completion of construction. The texts of the ballad could describe the construction of a monastery or a church (in a number of the Romanian, Kalderash Romany languages and some Albanian versions), a fortress or a town wall (in Albanian, Serbo-Croatian, and some Bulgarian versions), or a bridge (in Greek, Aromanian, Bulgarian and one of the Romany variants from the Bulgaria area) [Иванов, 2003: 422 – 436]. They often report precise names of the places where construction started. The work is

not going on well, something that has been built in the afternoon breaks down at night, and it continually goes on this way for days and even years. Builders and a master-the most skilled one, who in Romanian variants can be called Manole, Manoilă⁹, Miclăuș, Siminic, Petre, Constantin, are thinking how to handle the work. A solution to the problem is usually found by the main master (in a number of Romanian versions), comes in a dream (in many Romanian, Bulgarian and Serbo-Croatian versions), is given by a bird (in Aromanian and Greek versions), a saint (in Albanian versions), etc. [Taloș, 1997, Ballade, 1997. 237-240, Иванов, 2003: 422 – 436, Греческие..., 1957. 126-128, Старинные..., 1958. 217-220].

Human sacrifice always turns out to be the solution to the problem. More often a sacrifice is chosen among the masters' wives – it becomes the one who first brought food to her husband (Romanian, Hungarian, Serbo-Croatian versions). There are also versions in which the chosen victim is the main master's wife (one of Greek versions), the wife of the third youngest brother-master (in Aromanian version), the wife of the third youngest brother-contractors (Serbo-Croatian version, recorded by V. Karadžić). [Иванов, 2003: 422 – 436, Taloș, 1997. 237-240, Греческие..., 1957. 126-128, Песни..., 1976. 771 – 376] In the folklore of Muslims

⁹ The master's name "Manole" or Manoil" is often mentioned in Bulgarian versions of the ballad [Arnaudov, 1969: 683 – 684; SBNU 1923: 323 – 324].

of Herzegovina we find a rare version of the ballad which tells about sacrificing a boy [Песни..., 1976. 378-379].

Some versions of the ballad mention the name of the woman who takes the lot of being sacrificed. In Romanian versions the master's wife can be called Ana, Ileana¹⁰, Maria, Zamfira, Sofia, Viloaia, Dalia, in Bulgarian – Maria, Tudorka, Radka, etc. [Taloş, 1997: passim; Арнаудов 1969: 683-684; СБНУ 1923: 114, 323 – 324].

In the vast majority of the ballad's versions it is said that the sacrificed woman is a mother of an infant (a boy). The name of the boy in Romanian versions, if mentioned, is usually one of the diminutives of the name "Ivan" [Taloş, 1997: passim]. This name also occurs in Bulgarian versions [СБНУ 1923: 323-324].

In one of the Romanian versions - from the village Negrileşti - there is a mention of an infant girl [Talos, 1997: 73]. There are some rare versions, for example, Romanian versions from the villages Grebeniş and Zau de Câmpie in Mureş County in Transylvania, which say that a woman had two or more children. The Bulgarian version from the vicinity of Tyrnovo city says that Mariika, the master Manoil's wife is a mother of twin sons [Talos, 1997: 124-125; Арнаудов 1969: 683-684]. Some Romanian versions tell us about

¹⁰ The name of a master's wife Ileana (the variant of Elena), as a rule, is mentioned in those versions, where the master is called Constantin [Talos, 1997:passim]

immuring of a pregnant woman (a prose version from the Budureasa community, Bihor County, which speaks about the Tower of Babel construction) [Taloş, 1997: 8]. Apparently, a pregnant woman is also mentioned in the version of V. Alecsandri):

Zidul rău mă strange,	The wall is squashing me,
Țâțoara-mi plânge,	My bosom is crying,
Copilașu-mi frânge.	My baby is being destructed.

[Alecsandri 1866: 186 – 192].

In the Romanian versions of the ballad it is often mentioned that the woman, who is being immured, a mother of a baby, complains that her milk is flowing (common rhyme – Țâțoara-mi curge, / Copilașu-mi plânge – ‘My breasts are leaking, / My baby is crying’). This motif in Romanian texts is virtually present everywhere [Taloş, 1997: passim]. It also occurs in Bulgarian versions of the ballad, for example, the Bulgarian text from the village Hagilari (Romanian Dobruja) finishes with the words: «Кърмътж ми йс пазвж йстечи, // Мъшка рожбж ф люлкж плачи» («Milk is flowing from my breast,/Baby-boy is crying in the cradle”) [СБНУ 1923: 114].

In the majority of the ballad’s versions the last words of the heroine are imbued with care for the baby. In many versions she asks to leave the hole in the wall open for her breast so that she could feed the baby. Such request is present in a number of versions from Sălaj and Sibiu Counties in Transylvania, from Ilfov County in

Muntenia, and in the fixed versions of the Romanians from Geanova, Grljan and Aleksandrovac (Alexandrovăț) in Serbia [Taloș, 1997: 19, 21 – 28, 33, 35 – 39, 42, 45 – 47, 49, 53 – 54, 57 – 59, 61, 141 – 146, 260 – 261, 422 – 424, 426 – 429, 433 – 439]. In the versions from the village Șalcău, in the Sibiu County, Transylvania, the master's wife asks to leave open the hole for her right arm and left breast, so that she could caress the baby and give it the breast [Taloș, 1997: 141 – 146]. In the versions from Geanova and Grljan the heroine asks to make the windows in the wall so that the coolness could go through (?) [Taloș, 1997: 422 – 424, 426 – 429]. In the version from the village Novaci of the Gorj County, Oltenia Province, the master Manole himself asks the other masters to make two holes in the wall for his wife's breasts, so that she could feed the baby [Taloș, 1997: 199 – 203]. In most of the mentioned versions it is not said whether the request was granted. In the versions from Geanova and Aleksandrovac (Alexandrovăț) the master Manole leaves the holes in the wall according to his wife's request. [Taloș, 1997: 422 – 424; 433 – 439]. In the version of Yule-songs (colindă) from the village Ciglean, Sălaj district, in Transylvania, the main master in reply to this request insists on immuring the woman completely and says that the baby will feed on the manna from heaven [Taloș, 1997: 40 – 41]. In another prose version from the same Ciglean village the masters leave the hole for the woman's breasts, and there is milk flowing from them and then water. [Taloș,

1997: 43]. In the Aromanian ballad “Puntea di Arta” – “The Bridge across the Arta” the heroine also asks to leave the hole in the setting of the bridge for her to be able to breastfeed the baby; however, her request is ignored by the masters. [Balade, 1997: 237 – 240].

In the ballad “Construction of Skadar”, recorded by V. V. Karadžić from the native of Montenegro, the wife of the youngest brother and contractor is being immured in the tower of the town wall. She asks the architect to leave her the windows for her breasts and eyes, so that she could feed the son and see how they bring him to her [Песни... 1976: 376]. According to the ballad’s text, the immured woman fed the baby for the whole year. The ballad finishes with the words about the stone wall and the milk which is still flowing from the stones, “helping mothers without milk”. (The milk streaks that appeared on the stones of the fortress with time ballad performers considered to be the solidified milk flow. These streaks were seen as miraculous and it was thought that mothers who would eat some substance from those streaks would have plenty of milk) [Песни..., 1976: 376; 468 – 469].

In the Albanian version of this ballad called “Rozafat”, which also tells about the construction of a fortress Skadar (Shkodër, Shkodra), the heroine asks to leave the holes in the wall for her right eye, right breast, right hand and right leg, so that she could see her son, feed him, caress and lull him in the cradle [Старинные... 1958: 217 – 220].

In some Transylvanian ballad versions there is a mention of the heroine's request to make the plane-trees from her bones, so that her son could be lulled on them in the cradle (villages Sângiorz-Băi, Iad, Bistrița-Năsăud County), or make two wells from her breasts to water children (village Grebeniș, Mureș County) [Taloș, 1997: 115 – 116; 121 – 122, 124 – 125].

In a number of Romanian versions of the ballad the woman who is being immured in the wall asks her husband and other masters who is then going to take care of her baby. They reply to her that fallow deer are going to do this (according to the versions from Rogoz village, Maramureș County, villages Cășeiu and Nireș in Cluj County, villages Blăjenii de Jos, Mintiu, Năsăud, Sângiorz-Băi in Bistrița-Năsăud County), sheep (according to the versions from the village Sângiorz-Băi in Bistrița-Năsăud County), cows (according to the versions from the village Sângiorz-Băi in the Bistrița-Năsăud County), a cat (according to the Romanian version from Aleksandrovac (Alexandrovăț), Serbia) [Taloș, 1997: 65 – 66, 71 – 72, 77 – 80, 86, 90 – 91, 92 – 93, 105 – 106, 115 – 116, 117 – 118, 119 – 120, 432 – 439].

The Virgin could also be mentioned as a prospective wet nurse of a baby. In the texts of the ballad she is named *Maica Sfânta Vergura* – 'Mother the Holy Virgin' in the versions from the villages Prodănești and Borza, Sălaj County in Transylvania, *Maica Precesta*

–‘Immaculate Mother’ in the version from the village Ciuperceni, Teleorman County in Muntenia, or *zânele*- mythological creatures looking like women and living in the mountains and woods, in the versions from the village Orăștioara de Sus in Hunedoara County in Transylvania, the village Țepu in Galați County in Moldova, the village Seimenii Mari, Constanța County in Dobruja [Taloș, 1997: 21, 23, 24, 25, 26, 58, 33, 38, 141 – 146, 292 – 298, 316 – 322, 389 – 390]. In one of the Romanian versions of the ballad from the village Mănești-Drăgănești in Dâmbovița County the words that the baby is going to be fed by those creatures (who are referred to as *sfintele* – ‘saints’) belong to the immured woman herself [Taloș, 1997: 406 – 409]. In the version from the village Lăpuș in Maramureș County the question as to who will be feeding the baby is asked to other masters by the immured woman’s husband [Taloș, 1997: 62].

In the Romanian versions of the ballad almost everywhere there mention that the rain is going to wash the baby who is left without the mother, the wind is going to lull it and the birds are going to sing it lullabies [Taloș, 1997: *passim*]. A similar motif occurs in the Bulgarian versions as well. Thus, in the version from the Shumen the master Manole tells his wife Tudorka that the wind will lull the cradle, the rain will wash the baby and the birds will feed it [СБНУ 1923: 323 – 324].

In some Romanian versions the immured woman makes a request to bring her the baby so that she could feed it the last time (versions from the villages Ohaba and Bara in Timiș county, Banat province [Taloş, 1997: 184 – 186, 192 – 195, 187 – 191]. Her request is granted and then she asks to hang the cradle in the shade of the trees - nut trees or plum trees, so that birds will feed the baby [Taloş, 1997: 184 – 186, 192 – 195, 187 – 191].

In the Bulgarian ballad about the master Manoil, which was recorded in the vicinity of Tyrnovo, Mariika who is being immured in the basement of the town wall asks to let her go home in order to cuddle her twin sons for the last time. She promises to come back but the masters remain impervious to her pleading [Арнаудов 1969: 683 – 684].

The characteristic of the Albanian ballads about construction sacrifice is that the woman who is doomed to be immured in the fortress or church wall faces her fate if not with joy but at least with pride. Thus, the heroine of the ballad “Rozafat” hears the words of her husband: “The bitter lot fell to you, // We have to immure you” and replies: “May it turn to your good! // May it turn to your benefit, folks...May my body turn to stone - // The fortress will abide unassailable. // My son will become a fearsome warrior, // He will be its rightful lord!” [Старинные... 1958: 217 – 220; Taloş, 1997: XII – XIII].

The Aromanian ballad version “The Bridge across the Arta” (Puntea di Arta), as well as Greek versions of the ballad about construction sacrifice are finished with the curse from the sacrificed woman [Balade, 1997: 237 – 240; Греческие... 1957: 126 – 128]. In her curse the woman again speaks about her baby and wishes the river would roar like her hungry infant, the bridge would shake like her body was shaking, the people would cross the bridge, fall into the water and drown, and the masters would see as much happiness as there is grass on the ice [Balade, 1997: 237 – 240].

We leave beyond the confines of this article the question why the vast majority of the Balkan versions of the ballad about a construction sacrifice tell us about sacrificing a young woman-mother (it is worth noting that the ethnographical information about the rituals executed by the inhabitants of these regions during the construction, in particular, about the ritual of “immuring the shadow”, pictures the situation in a rather ambiguous way). Studying the female representations, described in different ballad versions, enables to deepen the understanding of their ethnic specific character and highlight the invariant and the transforms.

Bibliography

- Арнаудов 1969 – Арнаудов М. Очерци по българския фолклор. Т. 2. София
- Иванов 2003 – Иванов Вяч. Вс. Происхождение и трансформации фабулы баллады о мастере Маноле// Славянское и балканское языкознание. Человек в пространстве Балкан. Поведенческие сценарии и культурные роли. М.,
- Греческие... 1957 – Греческие народные песни. М.,
- Песни... 1976 – Песни южных славян / Сост. Ю. Смирнов. М.,
- СБНУ 1923 – Сборник на народни умотворения и народопис. Кн. XXXV. Северна Добруджа. Етнографски наблюдения и народни песни от М. Арнаудов. София,
- Старинные... 1958 – Старинные албанские сказания. М..
- Alecsandri 1866 – Alecsandri V., *Poezii populare ale românilor*. București,
- Balade 1997 – Balade populare românești (cântece bătrânești). Antologie, glosar, bibliografie selectivă și aprecieri alcătuite de C. Monahu. București – Chișinău,
- Taloș 1997 – Taloș I. Meșterul Manole, București.

Fairy-tales' influence on a child's universe

“Deeper meaning resides in the fairy tales told to me in my childhood than in the truth that is taught by life.”

Friedrich von Schiller (*German writer, 1759-1805*)

Simona Olaru-Poşiar

The initial attraction of reading or hearing a fairy tale or story is by far its capacity to charm, to make us dream, to make us hope, to thrill and of course, to amuse. As a therapeutic tool, story-telling is used to stress away, to push anxiety away or any other feeling of inadequacy, to make us feel secure, because the universe of childhood regression is the only world where imagination has no definite boundaries.

The psychological significance of fairy tales has been one of the most pervasive topics in the history of fairy tale studies. There are many different theories concerning the fairy tale's psychological meaning and value, but most start with the premiss that the stories are symbolic expressions of the human mind and emotional experience. According to this view, fairy tale plots and motifs are not representations of socio-historical reality, but symbols of inner experience that provide insight into human behaviour. Consequently, the psychological approach to fairy tales involves symbolic

interpretation, both for psychoanalysts, who use fairy tales diagnostically to illustrate psychological theories, and for folklorists and literary critics, who use psychological theories to illuminate fairy tales.

The psychological approach to fairy tales is usually associated with Freudian psychoanalysis and other 20th century theories. Sigmund Freud (1859-1936) found fairy tales especially useful for illustrating his theories of the mind because they seemed so much like dreams. According to Freud, both fairy tales and dreams used symbols to express the conflicts, anxieties, and forbidden desires that had been repressed into the unconscious.

Freud demonstrated that fairy tales used a symbolic language that could be interpreted psychoanalytically to reveal the latent or hidden content of the mind. For example, in his famous analysis of the **Wolf Man**, Freud noted that his patient's dreams used the same symbolism as the Grimms' stories of **The Wolf and the Seven Young Kids** and **Little Red Riding Hood** to express sexual anxiety resulting from traumatic childhood experiences.

A definition of the fairy-tale should include the idea of artistic creation and also the one of aspiration of the human soul. Therefore, a collective aspiration which found a way of expressing itself through what we call fairy-tale (a form of written and oral literature).

Of course, another characteristic feature of fairy-tale is its fantastic structure. In fairy tales we find supernatural beings and experiences.

That's why fairy-tale had among its functions one related to the pleasure of following stories in which the borders of the sensitive world are overreached.

Although, beyond its fantastic character we find aspirations without anything fantastic, shared by people (or by collective soul). In the fairy-tale **Youth without Aged and Life without Death**, we find collective and individual aspirations. The hero's birth in this fairy-tale brings about the messianic expectancies of the people: people hoped to have an intelligent/enlighten ruler as Emperor Solomon, says the fairy-tale. But the hero doesn't taste the public life and chooses the search of immortality as the ideal of this ego.

The fairy-tale explains us that at birth the child was crying in his mother's belly and that's why, in order to calm him, he was promised youth without aged...

At the age of adolescence he refuses any social temptation and asks his parents to keep their promise. Thus he goes in search of this ideal, helped by the fantastic horse and by many other magic instances.

At first sight, the analysis of this fairy-tale doesn't raise any difficulties - it is not about unconscious desires, but about clear ideals.

But psychoanalysis doesn't linger on the level of the ego's analysis. It pierces through the crust of appearance and deepens in the investigation of the unconscious processes. There, in the depth of the unconscious mind it finds the resorts of the conscious world, of the motives consciously stated.

In our case, the hero's desire must be understood differently as relating to his refuse to grow up. The title of the fairy-tale may be also translated as it follows: "Forever Youth".

The tale is interpreted as a life fixed at the first years level, when the child lives in osmosis with his mother, who offers him protection and food without asking anything in exchange. All psychoanalysts do not, of course, admit this interpretation. Carl Gustav Jung (1875- 1961) would certainly reject it, accusing it of reduction, and proposing a totally different one, in which the characters and the conflicts of the fairy-tale are symbols of our inner world.

Jung states explicitly that fairy-tales as well as myths are collectively elaborated fragments of some inner experiences which are alike in all respects with what he called individuation process.

Thus, to give a single example, the emperor in the fairy-tales is not a substitute for father (as at Freud), but a symbol of Jungian's SELF. This symbolic figure describes or personifies an autonomous complex of archetypal nature, which comes from the depths of the collective soul to get control over the subject's ego.

The symbol of the emperor is extremely often used in alchemist literature where it gets various meanings. There, for example, it represents an Ego incarnation which changes during the individuation process -in symbolic terms it dies in order to rebirth, renewed. In this way, in the work *Psychology and Alchemy* we see an illustration which bears the following significance: The wolf as prima materia devours the dead King; in the background: the sublimation of prima materia and the king's rebirth.

The king's rebirth - under the shape of the king's young son - represents the Ego's rebirth that was restructured through the infusion of a new spirit-ghost. It is the crowning of the individuation process, when the ego integrates the contents of the archetypal and personal unconscious.

Folklorists prefer to use the German term *Märchen* or "wonder tale" to refer to the genre over *fairy tale*, a practice given weight by the definition of Stith Thompson (1885-1976) in his 1977 [1946] edition of *The Folktale*: "a tale of some length involving a succession of motifs or episodes. It moves in an unreal world without definite locality or definite creatures and is filled with the marvelous. In this never-never land, humble heroes kill adversaries, succeed to kingdoms and marry princesses."The characters and motifs of fairy tales are simple and archetypal: princesses and goose-girls; youngest sons and gallant princes; ogres, giants, dragons, and trolls; wicked stepmothers and false heroes; fairy godmothers and other

magical helpers, often talking horses, or foxes, or birds; glass mountains; and prohibitions and breaking of prohibitions. Originally stories, we would now call fairy tales, were not marked out as a separate genre. The German term "Märchen" stems from the old German word "Mär", which means story or tale. The word "Märchen" is the diminutive of the word "Mär", therefore it means a "little story". Together with the common beginning "once upon a time" it means a fairy tale or a Märchen was originally a little story from long time ago, when the world was still magic. (Indeed one less regular German opening is "In the old times when wishing was still effective".)

Morphologically, a tale is a whole that may be composed of *moves*. A move is a type of development proceeding from villainy or a lack, through intermediary functions to marriage, or to other functions employed as a *denouement* (ending). Terminal functions are at times a reward, a gain or in general the liquidation of a misfortune, an escape from pursuit. (Propp: 1968).

One tale may be composed of several moves that are related between them. One move may directly follow another, but they may also interweave; a development which has begun pauses and a new move is inserted. We represent tales and their composing moves using structured descriptions. A tale is related with an ordered sequence of complete moves.

Certain locations can be significant to the way a story develops (outdoors, indoors, country, city, lake, forest...), and any sort of substitution during adaptation must take this into account.

The roles in the story must be filled by characters. Each character is defined by a set of relationships with other characters, objects in his possession, location. These characters are one of the elements that the user can choose to customize a story.

The descriptions are represented in the ontology in such a way that their relations with the relevant concepts are modelled explicitly. This ensures that the inference mechanisms available can be employed to select the correct description which obtains a textual rendition of the plot.

The properties or attributes of the characters are the totality of all their external qualities: their age, sex, status, external appearance, peculiarities of this appearance. These attributes provide the tale with its brilliance, charm and beauty. However, one character in a tale is easily replaced by another (permutability law) (Propp: 1968).

The English term "fairy tale" stems from the fact that the French *contes* (French term for oral literature) often included fairies. Roots of the genre come from different oral stories passed down in European cultures. The genre was first marked out by writers of the Renaissance, such as Giovanni Francesco Straparola (1480-1557) and Giambattista Basile (1575-1632), and stabilized

through the works of later collectors such as Charles Perrault (1628-1703) and the Brothers Grimm (19th century). In this evolution, the name was coined when the *précieuses* took up writing literary stories. Countess d'Aulnoy (1650-1705), French writer known for her fairy tales, invented the term *conte de fée*, or fairy tale, in the late 17th century.

Fairy tales were never meant for children. They were originally a form of adult entertainment that were told at social gatherings, in spinning rooms, fields, and other settings where adults meet. This is why many tales included exhibitionism, rape, and voyeurism. For example, one version of *Little Red Riding Hood* has the heroine do a striptease for the wolf before jumping into bed with him (Cashdan: 6). In a version of Sleeping Beauty called *Sun, Moon, and Talia* written by Giambattista Basile (1575-1632), published in 1634, the prince rapes the sleeping beauty Talia in her sleep and leaves her pregnant.

It wasn't until the early nineteenth century that fairy tales were made into children's stories. This happened because of peddlers, known as "Chapmen," who traveled from town to town selling household items, sheet music, and affordable little books called chapbooks. Costing only a few pennies, chapbooks or "cheap books" contained drastically edited folktales, legends, and fairy tales that had been simplified for less literate audiences. Though poorly written and vulgarly illustrated, they caught the eye of many young readers (Cashdan:6).

While there is no universally accepted definition of a fairy tale, generally they are stories of enchantment and entertainment. A fairy tale is typically a story about something that would not usually happen in real life, such as animals that can talk to humans. A fairy tale will always end happily with the hero or heroine living happily ever after.

The exact definition of "fairy tale" has been a matter of debate for a long time. Even the "experts" agree that, for a story to qualify as a traditional fairy tale, it must contain certain elements, but they don't all agree on what those elements are. There may be a supernatural or magical being, a sort of "fairy substitute," if you will. Therefore, stories with genies, ogres, imps, wizards, brownies, witches, sorcerers, or fairies are all fairy tales (Lane: 37).

Fairy tales are moralistic; these stories teach readers a message. Usually the messages are cautionary, warning children against situations. Fairy tales are also full of negative stereotypes, messages, and images for girls. It is common in fairy tales that the men are strong, smart, and in power and women are portrayed as pretty, passive, and powerless. The women depend solely on a man to save them in their lives. Traditional and modern fairy tales both depict this in their stories. One example of this is in *Cinderella*. **Cinderella** is believed to be one of the oldest well-known tales, over a thousand years old. There are different versions of *Cinderella* all

over different cultures of the world. Today there are over 700 versions of *Cinderella*.

The earliest written version was titled *Cat Cinderella* and was written by Giambattista Basile and published in 1634 (Cashdan: 86-7). Cinderella lives with her evil stepmother and stepsisters after her father dies and is forced to act as the family slave. She is portrayed as weak and passive. She doesn't have the self-respect to stand up for herself and say "no" to her family. She just lets her family walk all over her and tell her what to do. Her family members feel she is inferior to them, and her only purpose was to serve them. "Why should that stupid goose sit in the parlor with us?" they said. "If she wants to eat bread, then she will have to earn it. Out with this kitchen maid!" They took her beautiful clothes away from her, dressed her in an old gray smock, and gave her wooden shoes. "Just look at the proud princess! How decked out she is!" they shouted and laughed as they led her into the kitchen. There she had to do hard work from morning until evening, get up before daybreak, carry water, make the fires, cook, and wash. Besides this, the sisters did everything imaginable to hurt her. They made fun of her, and called her names. They scattered peas and lentils into the ashes so that Cinderella had to sit and pick them out again. In the evening when she had worked herself weary, there was no bed for her. Instead she had to sleep by the hearth in the ashes (Brothers Grimm: 153-4). Her family was not poor, they had enough money to hire help for the house, but they

forced Cinderella to do work just for their own amusement. Cinderella was too weak to say no and stand up for herself. She waits to be rescued by a prince before she is able to live happily ever after.

It is said that the fairytales were at first not written for children. Written proofs show us that at first, they were vulgar writings meant to entertain, then in the nineteenth century they evolved and were silver plated to children as entertainment light stories.

The exposure a child receives to influential myths, fairy tales, and classic stories varies from family to family and culture to culture. Cultures vary not only in the natural selection of popular tales to be retold and reprinted and in the writing of new ones, but in the versions of the well known ones that are available. Perhaps a half dozen or more different artificial, tacked-on endings are known to Cinderella and Little Red Riding Hood alone. A mother reading stories to her child has a pick of versions that are happy, sad, violent, inauthentic.

Her age or marital status or preferences for the child may influence her pick. Many fairy tales include "getting rid of the kids for a while" indicating that they may be therapeutic for the mother, a communication to her children, and that they pass on through the generations as much due to the mother's preference as for the child's.

Children's readers provide a script role but not a script in that they are not intuitively derived "classics". Sometimes a person who

cannot remember his favorite fairytale has only to ask his mother, who will remember.

Without age, they offer something we all, subconsciously or not, are in constant need: love and comfort, acceptance. We all have our list of things we would happily erase from our portrait, were it in our power. They are weaknesses and faults that the characters in fairy-tales take upon them. Society condemns the lazy, the greedy, the liars, the envious, the evil, the malicious and the sneaky. No one wants a wife, a husband, a sibling, a child or a friend to be like this.

Stories, fairy-tales offer us evil characters that we can associate our faults with, without associating our person with those specific traits. It is an act of complicity that we gladly accept. Therefore we have the ogre, the evil stepmother- not blood related therefore perceived as unknown and dangerous, the envious sisters- Cinderella, the lazy girl (Brothers Grimm), the figure of the father that is weak enough to be fooled by the step-mother (**Hansel and Gretel**). Fairy tales are to be compared to Pandora's Box: once opened, they can no longer be held responsible for their symbolism.

"Fairy tales resolve such fights, offering children a scene that they can place their inner conflicts. Children unconsciously project parts of themselves upon different story characters. Listening to a fairy-tale, children identify the young princess with their inner being, whereas the evil step-mother in Snow White represents the true

incarnation of narcissism, all that the young are trying not to become” (Cashdan:19).

Men are always the ones to come up with a plan to save the day. In *Hansel and Gretel* it is always Hansel who comes up with the plans to save himself and his sister. He thinks to make a path of pebbles to make sure they get home as they are being led into the woods by their stepmother to lose them. When they return home safely to their stepmother's surprise. She takes the children once again into the woods, but this time deeper. Unfortunately Hansel makes a path using breadcrumbs, but crows eat the crumbs leaving the children lost in the woods. They come upon a house made of sweets that a witch lives in. The witch takes Hansel and Gretel as prisoners and puts Hansel in a cage to fatten him up to later eat him. Gretel doesn't do anything to help save her brother. They manage to escape from the witch and return home, thanks to Hansel, to find their stepmother has died and they live happily ever after with their father.

Stepmothers are often depicted as cruel and spiteful. Stepmothers favor their own children, usually girls, and despise their stepchildren. For the most part, mothers and brothers die in fairy tales. The deaths of fathers and daughters are less likely (Atwood: 31). The death of a mother is a common occurrence in fairy tales such as *Snow White*, *Donkeyskin*, *Cinderella*. Most mothers are not

in the story from the beginning or the cause of their death is not determined. Most mothers often died after giving childbirth.

Fairy tales often reflected the era a tale was written in. That is why there are so many stepmothers in fairy tales. Childbirth was one of leading causes of death.

Men then often replaced their wives with younger women (Oates:249).

Cinderella is known for its evil stepmother who does anything to favor her own biological children over her stepdaughter Cinderella. Her stepmother does everything she can to make Cinderella's life miserable. "Cinderella obeyed, but wept, because she too would have liked to go to the dance with them. She begged her stepmother to allow her to go. However, because Cinderella kept asking, the stepmother finally said, "I have scattered a bowl of lentils into the ashes for you. If you can pick them out again in two hours, then you may go with us." Two white pigeons came in through the kitchen window. They gathered all the good grains into the bowl. Hardly one hour had passed before they were finished, and they all flew out again. The girl took the bowl to her stepmother, and was happy, thinking that now she would be allowed to go to the festival with them. But the stepmother said, "No, Cinderella, you have no clothes, and you don't know how to dance. Everyone would only laugh at you." Cinderella began to cry, and then the stepmother said, "You may go if you are able to pick two bowls of lentils out of the ashes for

me in one hour," thinking to herself, "She will never be able to do that." Two white pigeons came in through the kitchen window. They gathered all the good grains into the bowls. Before a half hour had passed they were finished, and they all flew out again. The girl took the bowls to her stepmother, and was happy, thinking that now she would be allowed to go to the festival with them. But the stepmother said, "It's no use. You are not coming with us, for you have no clothes, and you don't know how to dance. We would be ashamed of you" (Brothers Grimm: 155-156). With this she turned her back on Cinderella, and hurried away with her two proud daughters. After all that work Cinderella did and all the hope her stepmother gave her she just lied, portraying yet another bad image of women.

When the queen is defeated the triumph is not only in good, but in oneself. Under the mask of different battles of the self, fairy-tales offer a way of resolving inner tensions.

Sheldon Cashdan's book **-The witch must die**, is dedicated to the psychology of the fairy tale. The author, Sheldon Cashdan, Ph.D., is Emeritus Professor of Psychology at the University of Massachusetts, Amherst. He is the author of *Abnormal Psychology*, *Interactional Psychotherapy and Object Relations Therapy*, books that explore how fairy tales help children deal with psychological conflicts by projecting their own internal struggles between good and evil onto the battles enacted by the characters in the stories. Rumpelstiltskin, Pinocchio and Rapunzel vividly dramatize lust, envy,

avarice and sloth on a safe stage, allowing children to confront their own "deadly sins." The author offers elegant analyses of how fairy tales speak to basic human concerns, highlighting the roles played by iconic images like glass slippers, gingerbread houses, evil stepmothers and sorcery.

Sheldon starts his book from the phenomena of „Ichspaltung“- a term introduced in 1927 by Freud- to describe two different attitudes towards reality: one that refuses reality, replacing it with a product of wish, the other one taking it into consideration; both ignoring each other.

In other words, in the mind of the child two forces are at war, the child cannot confront them, and upon whom fairy tales have a therapeutic effect, helping him acknowledge and take the right decisions.

In his new psychological study, *The Witch Must Die: How Fairy Tales Shape Our Lives*, Sheldon Cashdan analyzes dozens of stories in terms of the seven deadly sins. He explains how children's empathy for a character like Snow White, who embodies Vanity, may be less important than their identification with the evil queen: "As children mature, 'kill thine enemy' needs to evolve into 'know thine enemy'... [They] need opportunities to become conversant with parts of themselves they are going to have to deal with for the rest of their lives." (Cashdan: 57)

Psychologist Cashdan argues, fairy tales allow actual children and inner children to grapple with some of the moral complexities of life. Snow White's story, for example, is a classic "of vanity run amok," for not only does the "fairest of them all" queen obsess about her appearance, but the princess is herself tempted by combs and ribbons. *Jack and the Beanstalk*, far from being only a wild tale of fast-growing legumes, encodes a warning against greed, and **Cinderella** is transparently a tale of envy, especially sibling rivalry. Despite the elaborate Technicolor animation in which traditional stories often appear, fairy tales maintain their enduring power; most are watered-down forms of original versions that were devised not for the moral education of children but for the entertainment of adults.

According to Cashdan, this partly explains the lifelong attraction of the deeper psychological journeys and moral quandaries that fairy tales address. Focusing on the drama of basic human attachments and temptations (abandonment, vanity, greed, envy, lust, sloth--each of which he examines in individual chapters), Cashdan interprets fairy tale plot elements in relation to basic psychological development while discounting psychoanalytic interpretations as convoluted and at times illogical. Ultimately, Cashdan contends that fairy tales work their magic by acknowledging our identification with the darker parts of ourselves. In order ``for a fairy tale to have a lasting effect on young readers," he writes, "the

hero and heroine must... be tempted by the same temptations [as the witch]."(Cashdan: 83)

Cashdan uses self theory, a psychological perspective that deals with, in this case, the child's developing sense of self, to explore the meaning and importance of fairy tales. Self theory "focuses on aspects of the personality that threaten to undermine a child's intimate connection to others, particularly parents and peers." And what might those aspects be? Why, the seven deadly sins: vanity, gluttony, envy, deceit, lust, greed and sloth.

Is it not possible then, to view Hansel and Gretel as a story that has at its heart the "sin" of gluttony? And Cinderella as a story about envy? Or Snow White as a story about vanity? In his characteristically lively and provocative manner, Cashdan makes a most convincing case for his thesis that children use fairy tales to restore their "good" self, and to exorcize those parts of themselves that are unacceptable or "sinful."

Fairy tales are captivating, in part, Cashdan suggests, because they tap into the dark corners of the psyche, routing, at least temporarily, the monsters lurking there. One of those monsters is, of course, the witch. Who is the witch and why must she die? Put simply, she is the "bad mother," a construct the young child employs to deal with disappointment about the nature of her or his mother.

Contrary to popular belief, there is no perfect mother; for the child she is a perplexing mix of good and bad, at one and the same

time consistent and inconsistent, frustrating and gratifying. By a process known as splitting, the child externalizes the "good" mother as her or his "good" self, and internalizes the "bad" mother, the witch, as her or his "bad" self.

So the witch must die and it will not have escaped notice that the more blood-curdling the death the more satisfying the fairy tale. Think of the end that befalls the witch in Hansel and Gretel, shoved by Gretel into the oven to die the death she planned for the children. Or the wicked queen in Snow White, who dances to her death in red-hot shoes at Snow White's wedding.

After the conquest of evil, after the death of the witch, everyone lives happily ever after, which brings us to what must be considered the true benison of the fairy tale.

Cashdan gives the last word on the subject to Marina Warner, whose *From the Beast to the Blonde* (1995), is a brilliant and scholarly analysis of the role of the fairy tale. She states that fairy tales play an invaluable role in the lives of both children and adults because "they" help us imagine another life. They allow us to tell alternative stories, to conjure up worlds where happy endings are possible. Fairy tales "strike a chord of optimism that resonates deep in the hearts of all human beings" (Warner: 75). This brilliant and timely study looks beyond the Freudian interpretation of fairy tales, to the tellers of the tales, and to the social and cultural contexts in which the tales are told and re-told through the centuries, from the ancient

sibyls to the eighteenth-century SALONIERES, from Angela Carter (1940-1992) to Walt Disney (1901-1966). The value and enduring popularity of folk and fairy tales derives not only from their mythic significance but, crucially, from the fact that their concerns are rooted in the material world.

The author explores fascination with fairy tales and folklore, childhood anxieties, how fairy tales help children deal with them, and why the most potent tales remain important to us as we mature.

Over the last half of the century, the study of folklore and fairy tales has become a game of censorship and interpretation. Unfortunately, the standards set for these practices are based solely on modern patterns of thought and emotion; it does not enter the mind of the modern commentator to consider that the people who carried these stories through the centuries thought differently than we do and had different concerns. But Sheldon Cashdan makes this the very basis of his book *The Witch Must Die: How Fairy Tales Shape Our Lives*. His terms are clear and logical, his approach pragmatic and realistic. Not only does Cashdan help us to understand the thoughts, feelings and concerns of those who recorded these stories, but he also accepts that the children's story of yesterday is the folklore of tomorrow. He is perhaps the first folklorist to consider Lyman Frank Baum (1856-1919) side by side with the Brothers Grimm - Cashdan understands that they both did the same thing: took many folk traditions and created unified stories from them. This

is an exciting book which could breathe life into the study of folklore as literature, a field which has become dead with politically correct concerns.

Sheldon Cashdan offers a clear-headed and fascinating view of fairy tales and psychology, walking the thin red line between the abuses of enchantment (Bruno Bettelheim and Freud) and the New Age adoption of fairy tale (Robert Bly). Mixing classic tales, Lyman Frank Baum, Disney, he seasons his stew with insight, but without jargon, and brings the old tales into the modern reader's life.

The book is not only a sensible and sensitive guide that draws adults into the enchanted realm of fairy tales and brings them back to reality with a renewed respect for these cultural stories, but also the best rendering, in my opinion, of child behaviour, seen through the influence of fairy tales. Cashdan's powerful account of how fairy tales give body to nameless fears, engage with moral issues, and work through disabling conflicts reveals the critical importance for children of tales ranging from *Hansel and Gretel* to *The Wizard of Oz*.

The sinful base of the fairy-tale helps us understand why children react to them with such emotional involvement. A fairy-tale like Snow White, for example, can have a specific symbolism to a child dealing with physical appearance problems and whether or not he is liked by others. These things are of great interest to children that deal with obsessional thoughts of self-appearance or

persecution coming from the step parent. Each fairy-tale preference reveals a face of our inner self.

“There is no mystery that children with siblings are drawn to stories like Cinderella where persecution, envy and competition are better illustrated”. Though based on fiction, all these stories reveal an inner problem or “ache of the self”. (Cashdan: 59)

Fairy tales are also known to be the best medicine against what psychologists call the biggest fear of childhood: fear of abandonment, one of the most terrifying fears that the adult also feels and holds to from childhood. We fear the absence of the others, we fear loneliness, because we death.

When a parent tells his child he will separate with him, should he not be good, he raises the child’s anxiety, fears of estrangement, whereas the therapeutic value of fairy tales is that they bring out tranquility and that hope and good will prevail- “and they lived happily ever after”. It is the strong hope in life, even in immortality- ever after life, in happiness. Sheldon Cashdan emphasizes the role of the parent when reading a fairy tale. His presence, his tone, all contributes to our childhood memory.

Fairy tales offer us the glance that we are not alone in this quest for happiness. The auger is greedy, the step-mother will not be successful, and so it is no loss should we not prevail in our quests. It is alright to fail because others seem to bear upon themselves this fault and live happily ever after together with the best of characters.

Therefore, fairy tales speak for the child. Their depiction by the child actually depicts his inner fears and translates his secrets and helps him deal with the inner conflicts that he must deal in his biggest journey- his growth. This growth – spiritually is never over, that's why the adult is at his best comfort in the universe of childhood.

Positive characters are our alter-ego, but we unconsciously recognize ourselves in evil ones. We find the latter more interesting and what would a movie, a fairy tale, a story of any kind, a gossip be without the evil character. Fairy tales bring out these two masks that we wear- that of good and evil, and settle on our behalf, their eternal conflict.

Fairy tales are perceived as behavioral models that help build up self-esteem and confidence. Moreover they help us as children build our inner world, our universe, a well-constructed web of creativity, cognitive and emotional intelligence and stimulate our curiosity into becoming adults that are in a constant need of learning, of expanding our knowledge, of developing as complex human beings.

Bibliography

Atwood, Margaret, 1998: *Of Souls as Birds. Mirror Mirror On The Wall Women Writers Explore Their Favorite Fairy Tales*, Ed. Kate Bernheimer, 1st ed. New York: Doubleday, 1998: 22-38.

The Brothers Grimm. Grimms' Fairy Tales. New York: Grosset & Dunlap.

Barthes, Roland, 1966: *Introduction à l'analyse structurale des récits (in french)*. Communications

Bechhofer, Sean, Frank van Harmelen, Jim Hendler, Ian Horrocks, Deborah L McGuinness, Peter F Patel-Schneider, and Andrea Stein, 2004. OWL web ontology language reference. <http://www.w3.org/TR/2004/RECowl-ref-20040210/>.

Bobrow, Daniel and Collins, Allan (eds.): *Representation and Understanding: Studies in Cognitive Science*. New York: Academic Press, Inc, pages 211–236.

Callaway, Charles B. and J. C Lester, 2002: *Narrative prose generation. Artificial Intelligence*, Viking Press

Campbell, Joseph, 1972: *Myths to live by*, Viking Press, New York

Cashdan, Sheldon, 1999: *The Witch Must Die How Fairy Tales Shape Our Lives*, New York Basic Books

Chatman, Seymour, 1986: *Story and Discourse : Narrative Structure in Fiction and Film*. Cornell University Press, 2nd edition.

Díaz-Agudo, Belén, Pablo Gervás, and Pedro González-Calero, 2002. Poetry generation in COLIBRI. In S Crawford A Preece (eds.), *ECCBR 2002, Advances in CaseBased Reasoning 6th European Conference on CaseBased Reasoning*. Aberdeen, Scotland: Lecture Notes in Artificial Intelligence. Springer.

Giroux, Henry A., 1999: *The Mouse That Roared Disney and the End of Innocence*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Jung, C. G., 1944: *Psychology and Alchemy* (2nd ed. 1968)

Collected Works Vol. 12 London: Rutledge

Lakoff, George P, 1972. Structural complexity in fairy tales. *The Study of Man*, 128–150.

Lane, Marcia, 1998: Excerpt from *Picturing a Rose: A Way of Looking at Fairy Tales*, by Marcia Lane. Reprinted with permission from The H.W. Wilson Company. "Defining Fairy Tales". *Fairy Tales*.

Lang, R. R, 1997.: *A Formal Model for Simple Narratives*. Ph.D. thesis, Tulane University.

Oates, Joyce Carol, 1998: In *Olden Times, When Wishing Was Having*. *Mirror Mirror On The Wall, Essays*, Princeton University PRESS

Propp, Vladimir, 1968. *Morphology of the Folktale*. Austin: University of Texas Press.

Rumelhart, David E, 1975, *Notes on a schema for stories*.

Thompson, Stith. Funk & Wagnalls, 1972: *Standard Dictionary of Folklore: Mythology & Legend*

Warner, Marina, 5th Oct. 1995: *From the Beast to the Blonde*, Farrar, Straus and Giroux

SPIRITUAL MOTHERHOOD DURING THE CRUSADES: HILDEGARD OF BINGEN AND „FILIUS DEI”, PHILIP COUNT OF FLANDERS

Constantin Ittu

The aim of my study is to emphasize two different manners of understanding the goal of a crusade: one of Philip, Count of Flanders, and the other one of a spiritual woman of that time, Hildegard of Bingen. However, before his departure for the Holy Land in 1177, Philip of Alsace, count of Flanders, sent a letter to Hildegard of Bingen, in order to ask her advice about his crusader undertaking. In that very year, Hildegard was seventy-nine years old, and was already famous in Germany,¹¹

But who was Hildegard of Bingen (1098–1179)? Known also as *Hildegard von Bingen*, in German, or *Hildegardis Bingensis* in Latin, she was a Christian mystic, German Benedictine abbess, visionary, polymath,¹² writer, composer, and philosopher.¹³ She is

¹¹ Miriam Rita Tessera, 2001, p. 77-93, at p. 77.

¹² *polymath* is a person who knows a great deal about many different subjects (*Oxford Advanced Learners's Dictionary of Current English*, 1989, p. 959).

¹³ Judith M. Bennet, Warren C. Hollister, 2001, p. 317.

also known as the founder of two monasteries: Rupertsberg in 1150 and Eibingen in 1165. One of her works as a composer, the *Ordo Virtutum*, is an early example of liturgical drama. She wrote theological, botanical and medicinal texts, as well as letters, liturgical songs, and poems. Hildegard left behind over 100 letters, 72 songs, 70 poems, and 9 books.¹⁴

Hildegard says that she first saw “The Shade of the Living Light” at the age of three, and by the age of five she began to understand that she was experiencing visions¹⁵. In Hildegard’s youth, she referred to her visionary gift as her *viso*. She explained that she saw all things in the light of God through the five senses: sight, hearing, taste, smell, and touch. Hildegard was hesitant to share her visions despite the fact that, throughout her life, she continued to have many visions. In 1141, at the age of 42, Hildegard had a vision that changed the course of her life. A vision she believed to be an instruction from God, to *write down that which you see and hear*. Still hesitant to record her visions, Hildegard became physically ill. *And it came to pass ... when I was 42 years and 7 months old, that the heavens were opened and a blinding light of exceptional brilliance flowed through my entire brain. And so it kindled my whole heart and breast like a flame, not burning but warming... and suddenly I understood of the meaning of expositions of the books...* The

¹⁴ Matthew Fox, 1985, p. 6.

¹⁵ Evelyn Underhill, 1925, p. 77.

illustrations recorded in her first theological text, *Scivias* ('Know the Ways'), were visions that Hildegard experienced, causing her great suffering and tribulations.¹⁶

Talking again about her works, *Ordo Virtutum* ('Play of the Virtues'), this book is regarded as being a morality play. It is unsure when some of Hildegard's compositions were composed, though the *Ordo Virtutum* is thought to have been composed as early as 1151. The morality play consists of monophonic melodies for the *Anima* (human soul, *anima* being feminine in Latin) and sixteen Virtues. There is also one speaking part for the Devil. Music was extremely important to Hildegard. She describes it as the means of recapturing the original joy and beauty of paradise. According to her, before the fall, Adam had a pure voice and joined angels in singing praises to God. After the fall, music was invented and musical instruments made in order to worship God suitably. Perhaps this explains why her music most often sounds like what we imagine angels singing to be like.

In addition to the *Ordo Virtutum*, Hildegard composed many liturgical songs that were collected into a cycle called the *Symphonia armoniae celestium revelationum*, and also she wrote three books of visions. The first one, already mentioned above, *Scivias* was completed in 1151. Then *Liber vitae meritorum* ('Book of Life's Merits') and *De operatione Dei* ('Of God's Activities', also known as *Liber divinorum*

¹⁶ *Ibidem*, p. 78–79.

operum, 'Book of Divine Works'). In these volumes, the last of which was completed when she was about 75, Hildegard first describes each vision, then interprets them through Biblical exegesis. Aside from her books of visions, Hildegard also wrote her *Physica*, a text on the natural sciences, as well as *Causae et Curae*. Hildegard of Bingen was well known for her healing powers involving practical application of tinctures, herbs, and precious stones.¹⁷

Hildegard was regarded as being the speaking voice of God, justified by the biblical idea of prophecy which included women, like, for example, Deborah, as well as men.¹⁸ For a better understanding, it is required to mention that Deborah (*bee* in Hebrew) was regarded as being a prophetess of God. According to the *Book of Judges*, Deborah was the fourth Judge of pre-monarchic Israel. Being the only female judge, she led a successful counterattack against the forces of Jabin, king of Canaan and his military commander Sisera. Her story is told twice, in chapters 4 and 5 of *Book of Judges*. In this respect, chapter 5 gives the same story in poetic form. This passage, often called *The Song of Deborah* (2-31a), may date to as early as the 12th century B.C. and is perhaps the earliest sample of Hebrew poetry. It is also significant because it is one of the oldest passages that portray fighting women. According to specialists, the author talk to Deborah not only in the v. 12 (*Awake, awake, Deborah; Awake,*

¹⁷ http://en.wikipedia.org/wiki/Hildegard_of_Bingen (9. 03. 2011).

¹⁸ Miriam Rita Tessera, 2001, p. 87, n. 4.

awake, utter a song: Arise, Barak, and lead away your captives, you son of Abinoam), but maybe also in the v. 7 (*The rulers ceased in Israel, they ceased, Until that I Deborah arose, That I arose a mother in Israel*), where the Hebrew *qamtî* is repeated, having perhaps two meanings: it can be read not only as *I stood*, but also as *you stood*.¹⁹ The poem may have been included in the *Book of the Wars of the Lord* mentioned in *Numbers 21:14: Therefore it is said in the book of the Wars of Yahweh, Vaheb in Suphah, The valleys of the Arnon*.

In the twelfth century framework, a century of pilgrimage and crusade, biblical Deborah was regarded as an example for the women warriors in the Holy Land. In this respect, there were cases of wives who followed their husbands, mother their sons, daughter their fathers or sisters their brothers. Some aristocratic women were engaged in diplomacy, others offered moral support to the soldiers on the battlefield. Not only with moral support, but also with drinking water, very important issue taking into consideration the climatic conditions of the Middle East.²⁰

Turning back to one of our main character, it is important to mention that Philip of Alsace, count of Flanders started to reign in 1157, while he acted as regent and co-count for his father, Thierry (French Thierry d'Alsace, Dutch Diederik (Dirk) van den Elzas), who was frequently away on crusade. For example, his father took part in

¹⁹ *Dictionar Biblic*, 1995, p. 328

²⁰ Keren Caspi-Reisfeld, 2001, p. 94-107, at p. 94-95.

the Second Crusade, in 1146, where he distinguished himself thanks to his bravery. It is said that, in 1157, Thierry resigned the countship to his son and went once again to Jerusalem. On his return from the East, Thierry retired to a monastery in Grevelingen, to die in his own land, Jan. 4, 1168.

His son, Philip, of Flanders – our main character, – had started a war against Floris III, Count of Holland, because Philip was interested in Zeeland. Floris was captured in Bruges and had to accept Flemish overlordship in Zeeland as ransom in 1167. In 1159 Philip married Elisabeth of Vermandois, also known as Isabelle, elder daughter of count Raoul I of Vermandois and Petronilla of Aquitaine. When his brother-in-law died (1167), his wife inherited the county of Vermandois. This pushed Flemish authority further south, to its greatest extent thus far, and threatened to completely alter the balance of power in northern France. Philip's foreign relations were excellent, and such being the case, he mediated in disputes between Louis VII of France and Henry II of England, between Henry II and Thomas Becket, and arranged the marriage of his sister Margaret with Baldwin V, Count of Hainaut. Philip and Elisabeth were childless. In 1175, Philip discovered that Elisabeth was committing adultery and had her lover, Walter de Fontaines, beaten to death. Philip then obtained complete control of her lands in Vermandois from King Louis VII of France. Philip's brothers Matthew and Peter

also died without surviving children, so in 1177, before going on crusade, he designated Margaret and Baldwin as his heirs.

Taking into consideration the above mentioned political and genealogical framework, I have to mention that Philip was ready to go on crusade. But, in this respect, the exchange of letters between Hildegard and the count of Flanders shows two different perceptions about crusade in the twelfth-century society.

For a better understanding, I would like to point out that Philip took the cross on Good Friday, 11 April 1175, and he promised to leave that very summer. Despite the Jerusalem's diplomatic pressure, the nobleman did not sail for Acre until two years later, about Whitsunday 1178. In the meantime, Philip sent a letter to Hildegard through a *very faithful servant of mine*, regretting that he was unable to meet the abbess personally²¹. Taking into consideration that the count mentioned, in his letter, that he was extremely busy with preparation, being on the eve of his journey to Jerusalem, it is supposed the letter was written between the spring 1176 and the spring of 1177. Like many of his contemporaries, Philip wished Hildegard to advise him about the crusader expedition, on the basis of what the abbess could find from her visions about the state and fate of his own soul²². Taking into consideration St. James's words – *So confess your sins to one*

²¹ Miriam Rita Tessera, 2001, p. 79.

²² *Confluebant ad eam undique utriusque sexus populorum examina, quibus per gratiam Dei utriusque vite affatim accomoda impendebat exhortamina. Ad salutem enim animarum suarum proponebat eis et solvebat questiones sanctarum scripturarum (Ibidem, p. 89, n. 22; cf. Hildegardis Epistolarium, ep. XLVIII, 118, rr. 29–30).*

another and pray for one another so that you may be healed. The prayer of a righteous person has great effectiveness (5, 16) – Philip asked Hildegard for help. On the same time, he wanted to emphasize his *pietas*, one of the virtues of an ideal medieval prince, when he add: *I love Christ's servants and friends with all my heart and I willingly honour them in all ways with highest reverence*²³. And these affirmations were not only fashionable, but genuine, because the count inherited a deep religious feeling, as well as a peculiar respect for religious institutions from Sybill of Anjou, his mother, who passed away in the Holy Land in about 1164 while attending the poor at the St Lazarus convent in Bethany²⁴.

In his letter, Philip insisted on the importance of Hildegard's role, as *ancilla Christi*, in mediating between the Divinity and he himself, as a *peccator and indignus* human being. It is important that Philip revealed the very bad *fama actuum meorum* just after his 1175 public decision to leave for Jerusalem. According to some sources, there were gossips according to which Philip decided to take the cross because of his atrocities he committed during the war against England²⁵. As the matter of fact, the count was also charged with his brother Mattheew's death which had happened during the siege of

²³ Philip of Harveng wrote after 1167 a *speculum principis* addressed to Philip of Flanders in the form of a long letter (Philippi de Harveng, *Epistolae*, PL 203, cols. 1–180, 147B–151C, ep. 16).

²⁴ Miriam Rita Tessera, 2001, p. 80.

²⁵ *Idem*; cf. Radulfi de Diceto, *Ymagines historiarum*, in William Stubbs (ed.), "Rolls Series" 68, London, 1876, 1, pp. 398–399.

Driencourt *ex eo quod in commotione guerrarum illarum ipse comes Flandrie et Viromandie potentissimus ad pacem componendam plurimum potuisset valere* ('because he himself, count of Flanders and Vermandois, who was very powerful in rousing those wars, could have much influence on restoring the peace'). On 12 August 1175, Philip had the knight Walter of Fontaines beaten to death because he was said to be the Countess Isabel's (Philip's wife) lover²⁶. Taking into consideration that Hildegard referred, in her answer, to this well-known event, the count's letter of introspection can be regarded as being genuine, even if partly adapted.

At that time, a journey to the Holy Land was considered to be a penitential pilgrimage for a nobleman, with his *servitium divinum*, which consisted of one or two years in the East, according to Pope Alexander III's innovative view. But Philip Count of Flanders shaded the penitential significance of his crusade and replaced it with a chivalrous notion of crusading, characteristic to his family, which used to have ties with the Byzantine world long before the first crusade²⁷. Philip's point of view emphasized the idea according to which the Christian reconquest, initiated by the Pope and guided by God Himself, has its own goal: to deliver the countries once belonging to the Christian faith from tyrannical Saracen oppression. It seems that Philip regarded this idea of crusade in a peculiar way, in

²⁶ *Idem*; cf. *Ibidem* 1, p. 402

²⁷ J. Richard, 1987, pp. 129–135, at p. 134; R. Hierstand 1972, pp. 251–253, nr. 53, esp. 253 (Pope Alexander III's letter, 29 June 1166).

a secular one. In other words, his intention was to change it into an occasion for personal knightly pride, deeply rooted values in the crusading tradition of Philip's family, as well as those of his own country. In this respect, his father, Thierry, went four times on crusade, between 1138 and 1164, at least for three reasons: his piety, his kinship with the king of Jerusalem, and the hope to gain a major fief in Syria.

During those time, the monarchs were: Melisende (1131–1153; *1105 Jerusalem as daughter of king Baldwin I and Morphia of Melitene; † 1161 Jerusalem aged 56), Fulk (1131–1143; *1189/1192 Angers, France; †1143, Acre, Kingdom of Jerusalem aged about 52), Baldwin III (1143–1162; *1130 son of King Fulk and Queen Melisende; †1162 Beirut, Kingdom of Jerusalem aged 32), and Amalric I (1162–1174; *1136 son of King Fulk and Queen Melisende; †1174 Jerusalem aged 38).

Back to our story: Philip seemed to think, in 1177, of his crusade as a penitential pilgrimage, in order to redress his honour and to appear as being the champion of Christendom, but also a way to have a political profit. To be sure about his next steps, the count of Flanders asked Hildegard either for advices and prayers. It is important to underline that, in her written answer, the abbess changed direction completely. She focused on the battles against the Saracens only at the very end of her advised. Instead, Hildegard wrote – as usual in her writings – about her revelations that she got

not to her own wisdom, but to the Divine Light, the *verum lumen*. In this framework, it seems to me important to add that, according to her own explanations, she can see the *verum lumen* as she remains fully conscious throughout her vision²⁸. Hildegard pointed out that the history of salvation is the history of God's justice, one which cannot be related to the human justice. And it cannot be linked because God's just judgement – the biblical *iustum iudicium* – means not only justice, but mercy as well. According to the abbess' consideration – based on the decrees issued by the eleventh-century councils – the sinner acknowledged his own guilt *per veram penitentiam*²⁹. From another point of view, from an ecclesiastical one, the sacrifice of the Cross fulfilled by the *Agnus Dei* emphasized the idea of mercy, and not only that of justice. Taking into consideration this framework, Hildegard addressed Philip as *filius Dei*, because *He himself moulded you in the image of the first man [Adam]*³⁰. She also urged Philip to check the fairness of his own judgement by looking at God's justice due to a distressing question: *why have you killed your neighbour without considering My own justice?* The sentence comes as a quotation from Jesus Christ words, and one can find them in *Matthew 22, 36–40: Teacher, which commandment in the law is the greatest?'/ Jesus said to him, 'Love the Lord your God with all your*

²⁸ Miriam Rita Tessera, 2001, p. 82; cf. Christel Maier, 1996, pp. 271–303.

²⁹ The definition of *vera penitentia* was debated under Gregory VII (1073–1085) and Urban II's (1088–1099) pontificates (R. Somerville 1972, p. 115).

³⁰ Miriam Rita Tessera, 2001, p. 82; cf. Hildegardis *Epistolarium*, ep. CIIIR, 259, ll. 3–4.

heart, with all your soul, and with all your mind.’/ This is the first and greatest commandment./ The second is like it: ‘Love your neighbor as yourself.’/ All the law and the prophets depend on these two commandments.” At this point, Hildegard the image of redeeming cross, the *signaculum crucis* able to secure God’s mercy for the sinful count of Flanders: *you too, take refuge in the living God with the sign of the cross because of all your negligences and sins and all your unjust judgements*³¹. During the twelfth century, the sign of the cross was related both to the spiritual power of Christ’s Cross, and to the material sign of the cross took by Philip as a crusader vow. In this respect, crusaders deserve to be praised for their penitential significance, taking into consideration that a crusade was an peculiar opportunity that God’s infinite mercy was offering to human beings to save themselves. (Ezekiel 33, 11: *Say unto them, As I live, saith the Lord God, I have no pleasure in the death of the wicked; but that the wicked turn from his way and live: turn ye, turn ye from your evil ways; for why will ye die, O house of Israel?*), as it was announced all over Western Christendom by Bernard of Clairvaux when he preached the second crusade³². In these circumstances, it is important to mention that either Bernard of Clairvaux, and Hildegard of Bingen belonged to the same monastic world, and they shared the

³¹ Miriam Rita Tessera, 2001, p. 83; cf. Hildegard’s vision of *sanctitas* (*Hildegardis Scivias*, ed. A Führkötter, coll. A. Carlevaris, CCCM 43–43A, III, *visio* 9, 3, II, 215–218) and her interpretation (*Ibidem*. 29, II, 984–992)

³² J. Leclercq, 1987, pp. 227–246; M. Meschini, 1998, pp. 75–84; B Flood, 1970, pp. 130–143.

same theological values such as the notion of *militia Christi*³³ with all its nuances. In these peculiar circumstances, *militia Christi* means a spiritual fight against sin, the highest degree of perfection which belong to the monk on his way to heavenly Jerusalem, and, in the same time, as a armed fight against the pagans, let by the Christian knights³⁴.

Having reminded the count of the remission of sins, Hildegard tried to persuaded Philip to hold out against the infidels ready to destroy the *fontem fidei*, in other words the earthly Jerusalem: *and if the time shall come when the infidels seek to destroy the fountain of faith, then withstand them by God's grace, as hard as you are able*³⁵. As a matter of fact, Hildegard had in mind the military as well as the knightly idea of crusading, so dep-rooted in Philip's mind, as a means of pointed out the penitencial significance of the crusade. In other words, crusading against the *infideles* should be possible only if it is preceded by an inner struggle. Hildegard of Bingen is refering to the inner significance of Philip's crusade, far either from the political, or knightly care of the war against the Muslims.

³³ Jonathan Riley-Smith, 2003, especially Chapter 4. „The ideas of the crusaders“, pp. 91–119.

³⁴ *Ibidem*, Chapter 6: “Theological refinement”, pp. 135–152.

³⁵ Miriam Rita Tessera, 2001. p. 84.

Bibliography

- Bennet, Judith M.; 2001, Hollister, Warren C., *Medieval Europe: A Short History*, McGraw-Hill, New York,
- Caspi-Reisfeld, Keren, 200, *Women Warriors during the Crusades, 1095–1254*, in Susan B. Edginton, Sarah Lambert (ed.), "Gendering the Crusades", Cardiff, University of Wales, p. 94-107;
- Dicționar Biblic*, 1995, Editura Cartea Creștină, Oradea,
- Flood, B., 1970, *St Bernard's view of crusade*, in „The Australasian catholic Record”, 47, pp. 130–143;
- Fox, Matthew, 1985, *Illuminations of Hildegard of Bingen*, Bear and Company, New Mexico,
- Hierstand, R.,(ed.), 1972, *Papsturkunden für Tempel und Johanniter*, Göttingen,
- Leclercq, J., 1987, *L'Encyclique de Saint Bernard en faveur de la croisade*, in *Idem*, „Recueils d'études sur Saint Bernard ts ses écrits”, 4 Rome, pp. 227–246;
- Maier, Christel, 1996, *Ildegarde di Bingen: profezia ed esistenza litteraria*, in “Cristianesimo nella storia”, 17, pp. 271–303;
- Meschini, M., *San Bernardo e la seconda crociata*, Milano, 1998;
- Oxford Advanced Learners's Dictionary of Current English*, Oxford University Press, Oxford, 1989;
- Radulfi de Diceto, 1876, *Ymagines historiarum*, in William Stubbs (ed.), "Rolls Series" 68, London,1, pp. 398–399;
- Richard, J., 1987, *Urbain II, la prédication de la croisade et la définition d'indukgence*, in E.-D. Hehl et. al. (eds.), „Deus qui mutat tempora: Menschen und Institutionen im Wandel des Mittelalters”, Festschrift für Alfons Becker, Sigmaringen, pp. 129–135;
- Riley-Smith, Jonathan, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, Continuum, London, New York, 2003;
- Somerville, R., (ed.), 1972, *The Councils of Pope Urban II*, Amsterdam,;

Tessera, Miriam Rita, 2001, *Philip Count of Flanders and Hildegard of Bingen; Crusading against the Saracens or Crusading against Deadly Sin?*, in Susan B. Edginton, Sarah Lambert (ed.), "Gendering the Crusades", University of Wales, Cardiff, p. 77-93;

Underhill, Evelyn, 1925, *Mystics of the Church*, Morehouse Publishing, Pennsylvania.

Corps de parents, corps d'enfants dans les *factums* français de la fin du XVIII^e siècle

Géraldine Ther

Les *factums* sont des plaidoiries écrites par des avocats dans le cadre d'un débat judiciaire. Ils se présentent sous la forme de mémoires exposant les détails d'un procès pour assurer la défense d'un client. Le recours aux *factums* s'est généralisé au XVII^e siècle. On prit l'habitude d'imprimer ces documents en de nombreux exemplaires afin de pouvoir informer les parties intéressées de la progression des affaires (Maza, 1997 : 31). De nombreux *factums* sont ainsi imprimés et diffusés à la fin du XVIII^e siècle, touchant un public plus large que le seul personnel judiciaire. Des centaines de ces documents sont conservés à la Bibliothèque Nationale de France. Dans le cadre de ma thèse traitant de la représentation des femmes dans les *factums*, je me suis intéressée à la manière dont les corps de parents et d'enfants sont présentés. Même si l'enfance est peu abordée dans les *factums*, elle est évoquée dans des documents traitant d'affaires très diverses : infanticide, conflit avec la nourrice, conflit avec l'accoucheur, conflit entre deux familles revendiquant le même enfant, conflit relatif à un héritage... Plusieurs thèmes peuvent ainsi être abordés. Ils permettent de réfléchir aux

liens entre représentations du corps, des liens familiaux et de l'affection entre parents et enfants.

Une première partie, centrée sur les *factums* relatifs à des affaires d'infanticide, pose la question du statut du nouveau-né. A peine sorti du corps de la mère, peut-il être considéré comme un individu à part entière ?

La deuxième partie de l'article s'attache plus particulièrement aux corps des parents et à la manière dont les *factums* traduisent les liens qui unissent parents et enfants. La question du caractère « naturel » de l'affection des parents pour leurs enfants sera abordée.

La troisième partie permet de poursuivre cette réflexion à travers deux *factums* qui traitent de conflits où l'identité d'enfants est mise en question. Nous verrons quels discours utilisent les avocats des parents présumés pour prouver les liens qui unissent les enfants à leurs clients.

Corps de nouveau-nés : une définition difficile

Les *factums* traitant d'affaires d'infanticides, permettent une réflexion sur le corps du nouveau-né. Ces *factums* sont rares, l'infanticide étant, dans les faits, moins réprimé à la fin du XVIII^e siècle, même si l'édit d'Henri II, daté de février 1556, incite les juges à condamner à mort toute femme coupable d'avoir occulté sa

grossesse et son enfantement (Burguière, 1986 : 142)³⁶. Le pic des condamnations à mort a été atteint vers 1620 (Muchembled, 2008 : 244, 245, 248). Concernant la période 1770-1802, j'ai trouvé et étudié 8 *factums* (Duby, 2002 : 547)³⁷. Le discours développé par les avocats vise à disculper les femmes accusées dans le cadre d'un procès, le plus souvent en appel.

Pour cela, ils s'emploient à marquer la distinction entre enfant et nouveau-né. M. Poncet exprime clairement cette différence dans un *factum* daté de 1802 : « quoi qu'il en soit, à supposer que l'on puisse ôter à l'homicide de l'enfant qui vient de naître, cet aspect odieux d'un crime qualifié contre les lois les plus saintes de la nature ; que l'on puisse concevoir l'idée d'un tel crime dans le cœur d'une mère passionnée, tandis que le meurtre volontaire de l'enfant déjà formé est au-dessus des forces humaines et répugne à la raison, en un mot que l'on puisse le faire descendre, par la pensée, au rang des attentats sociaux et de l'homicide simple ; pour n'être pas un crime du premier ordre, il n'en est pas moins un crime épouvantable » (Poncet, 1802 : 6).

Cette distinction peut être perçue en considérant le vocabulaire utilisé par les avocats pour désigner le nouveau-né. Il peut être qualifié d'« enfant », mais on retrouve souvent les termes

³⁶ « Toute femme qui se trouvera convaincue d'avoir celé, couvert et occulté tant sa grossesse que son enfantement, sans avoir déclaré l'un ou l'autre, et pris de l'un ou de l'autre témoignage suffisant, même de la vie ou mort de son enfant lors de l'issue de son ventre, et qu'après, l'enfant se trouve avoir été privé du Baptême et de sépulture, telle femme sera réputée avoir homicidé son enfant ; et pour réparation, punie de mort et de telle rigueur que la qualité particulière du cas méritera ».

³⁷ Cette rareté est conforme aux recherches menées par les historiens jusqu'à présent. « Il est difficile d'évaluer la fréquence de ces actes, en milieu rural tout particulièrement [...]. Aussi l'infanticide représente-t-il moins de 1% des cas jugés par le parlement de Toulouse, et seuls 3 cas sont évoqués par le Châtelet de Paris au cours du règne de Louis XVI ».

« part » ou « fruit ». C'est le cas dans un *factum* daté de 1779, où Suzanne Audebran est condamnée pour « avoir voulu supprimer son part, et violemment soupçonnée d'avoir détruit son fruit » (Falour du Vergier, 1779 : 1). Le terme « fœtus » qui appartient au registre médical est lui aussi employé. Nicolas Bourgeois l'utilise ainsi dans un *factum* daté de 1791 : « La mère reconnoit le fœtus pour être celui dont elle est accouchée ; mais elle dit que son enfant est mort en naissant, & que ce n'est que parce qu'il étoit mort qu'elle l'a précipité » (Bourgeois, 1791 : 19). Ainsi, l'enfant est désigné comme une partie de la mère et non comme un individu à part entière. Dans quelle mesure cela permet-il de relativiser les accusations d'infanticide ? On retrouve ce vocabulaire dans d'autres *factums* évoquant des nouveau-nés. Dans l'un, il s'agit de contester la capacité du nouveau-né à recueillir un héritage : « si ce fœtus enfin a été capable de recueillir une succession & de la transmettre » (Louis, 1778 : 1). Dans un autre, un homme insiste sur la transmission d'une maladie vénérienne de la mère à l'enfant. Le discours insiste sur l'unité des deux corps : « Le mauvais levain que sa mere avoit introduit dans son sang, étoit la cause de délicatesse. [...]. **Le fruit avoit été brûlé par la fièvre venimeuse qui portoit l'incendie dans les veines de la mere. [...] Le mal à la gorge de cette mere, décidément mercuriel & vénérien, avoit frappé la gorge de l'enfant; le médicament caustique qui avoit déchiré les entrailles de la mere, déchiroit aussi celles de l'enfant** » (Hennequin de Blissy, 1770 : 23-24).

Un autre *factum*, écrit en 1770 pour défendre un médecin accusé de faute professionnelle lors d'un accouchement, n'évoque

jamais le sexe des nouveau-nés. On parle d'« enfants morts » (Blondel, 1770).

Les avocats défendant les mères infanticides mettent aussi en scène le moment dramatique où les corps de l'enfant et de la mère se séparent. Il s'agit d'insister sur les risques liés à la mise au monde en montrant la mère blesser accidentellement son enfant. Le récit fait appel à l'empathie des lecteurs. Nicolas Bourgeois fait revivre l'accouchement de Marie-Rosalie Clément : « Ici, Messieurs, je vous laisse à imaginer les manœuvres violentes et mal-adroites qu'a pu exercer sur elle & sur son fruit, une fille sans expérience, à l'effet de vaincre tant la résistance naturelle des parties destinées à livrer passage à l'enfant, que celle qui aura pu être occasionnée par une position défavorable. On n'a point interrogé la fille Clément sur la position où elle étoit lors de son accouchement. Elle m'a dit, à moi, qu'elle étoit assise sur son lit, la tête un peu penchée & appuyée contre le chevet. Dans une situation aussi mauvaise, combien d'efforts inutiles a-t-elle dû faire ? Et n'étoit-il pas naturel que cette fille cherchât à accélérer sa délivrance par quelques manœuvres ? Celle qu'elle a pratiquée se présentait naturellement ; & pour opérer sur soi-même, il n'y en a point d'autre à mettre en œuvre. Vous l'avez vu, Messieurs, dans le récolement de l'accusée : elle avoue avoir, dans l'intention seule d'accélérer la délivrance, embrassé d'une main tremblante le cou de son enfant ; & elle s'excuse de ne l'avoir pas dit dans son interrogatoire, par la crainte qu'on ne l'accusât d'avoir eu de mauvaises intentions » (Bourgeois, 1791 : 3).

Me Falour du Vergier emploie le même procédé : « Elle arrose sa victime de ses larmes ; elle est consumée par la plus cruelle amertume ; ces entrailles sont déchirées ; elle-même est exposée sans secours à tous les périls qui suivent l'enfantement, & obligée de cacher sous un front serein les douleurs les plus aiguës » (Falour du Vergier, 1779 : 10).

Les avocats développent aussi le thème de la grossesse invisible, voire du déni de grossesse, les mères infanticides ne concevant pas la réalité de la naissance de leur enfant. Nicolas Bourgeois présente ainsi sa cliente comme surprise par son accouchement, réalisant à peine sa situation : « elle se dissimula les causes de sa douleur », « elle n'est convaincue qu'elle va accoucher, que lorsqu'elle sent la tête de son enfant », « elle ne jette aucun cri », « elle prit les douleurs qu'elle ressentait pour des coliques » (Bourgeois, 1791 : 3, 11). M. Poncet souligne les difficultés à diagnostiquer la grossesse : « Réfléchissons à la multitude infinie de nuances qui peuvent changer le caractère et la face du crime ; représentons-nous le mystère de l'enfantement, les accidents qui peuvent l'accompagner, et les dangers de toute espèce qu'il présente à l'enfant naissant ; rappelons-nous que presque toutes les causes auxquelles on attribue l'avortement sont fautives ou douteuses ; que celles auxquelles on assigne ordinairement la mort de l'enfant n'offrent pas moins d'incertitudes ; que rien n'est plus vague que les signes qui servent à constater la survie du nouveau-né ; que d'après l'avis des plus habiles médecins, les signes mêmes de la grossesse sont équivoques ; qu'une malheureuse, surprise dans son sommeil ou dans l'ivresse, et portant dans son sein le gage d'un amour non partagé, peut à la rigueur ignorer son état, et se trouver enfin victime du crime sans en avoir été la complice : portons nos regards sur les motifs divers qui entraînent à commettre le crime, tantôt la faiblesse ou la séduction, et tantôt la misère ou la honte ; calculons enfin la fragilité des liens qui attachent une mère à son enfant dans ces premiers instants, surtout lorsque le désespoir ou la crainte balancent dans son cœur les efforts de la nature » (Poncet, 1802 : 24).

L'auteur synthétise dans ce paragraphe l'argumentaire servant à innocenter les femmes accusées d'infanticide. Si le corps de la

mère est mis en scène à travers l'évocation des signes de la grossesse, le corps du nouveau-né est lui aussi mis en avant. Il est présenté comme un être à mi-chemin entre la mort et la vie : « *que rien n'est plus vague que les signes qui servent à constater la survie du nouveau-né* ». Pour que l'infanticide soit prouvé, des juristes insistent ainsi sur la nécessaire viabilité de l'enfant. Muyard de Vouglans invite à inspecter le corps de l'enfant pour juger de son développement et de la gravité du crime. Pour qu'il y ait infanticide, il faut : « Que l'enfant fût venu à temps, c'est-à-dire, suivant des arrêts du règlement, avec ongles et cheveux » (Poncet, 1802 : 17). La durée de la gestation de la femme n'est alors pas considérée comme d'obligatoirement 9 mois, mais variant entre 7 et 10 mois en fonction de divers facteurs tels que la lune ou la chaleur de la matrice (Gelis, 1984 : 127 ; Daumas, 1987 : 195 ; Darmon, 1981 : 210).

Cette notion de viabilité du nouveau-né est aussi présente dans deux *factums* de 1778 discutant de la faculté d'un nouveau-né à transmettre un héritage. Magdeleine Paumier, veuve de Michel Boisseau, veut recueillir l'héritage de son mari par l'intermédiaire de son fils mort à la naissance. L'avocat de la partie adverse conteste ce droit si l'enfant est né prématuré ou malformé : « Quand celui dont il est question dans notre affaire, auroit été reconnu indubitablement, par la pulsation assez marquée du cœur, pour être venu au monde vivant, il n'en seroit pas moins exclu de la qualité d'héritier, s'il n'avoit pas respiré. Il ne suffit pas en effet que l'enfant donne des signes qu'il est vivant, il faut encore qu'il soit Viable » (Louis, 1778 : 11).

L'auteur explicite cette notion de viabilité : « Il faut donc que l'enfant non-seulement ait vécu, mais qu'il ait été Viable ; qu'il ait paru assez bien constitué pour faire espérer une plus longue vie, & qu'il soit venu au monde à un terme naturel & légal » (Louis, 1778 : 12).

L'étude des *factums* mettant en scène la naissance d'un nouveau-né, en particulier à travers les affaires d'infanticide, met ainsi en valeur le statut particulier de l'enfant qui vient de naître, encore mal distingué de sa mère et dont la vie est tellement fragile que les auteurs considèrent son statut d'être humain à part entière encore incertain aux yeux de la loi.

Si le corps de la mère occupe une place centrale dans les *factums* présentés, les rapports entre pères et enfants ne sont pas absents pour autant.

Corps de parents : entrailles maternelles et paternelles

Les *factums* traitant d'affaires d'infanticides questionnent le caractère naturel du sentiment maternel. Il est présenté comme une évidence. Ainsi Me Falour du Vergier s'exclame : « Mais est-il donc besoin de faire voir à des mères le glaive de la justice toujours levé sur leurs têtes, pour les engager à conserver le dépôt que la nature leur a confié & qu'elle a rendu si cher à son cœur ? » (Falour du Vergier, 1779 : 10).

Il admet cependant que ce sentiment puisse être étouffé par la peur du mépris : « Ce mépris universel qui devient le partage d'une fille dont la foiblesse a éclaté, mépris dont le sentiment est si insupportable qu'il a seul pu étouffer quelquefois dans le cœur d'une mère, le cri de la nature et du sang » (Falour du Vergier, 1779 : 7).

Poncet lui aussi souligne que les liens de la mère à son enfant sont fragiles dans les premiers instants. Le caractère naturel de l'affection maternelle est donc nuancé. Il serait en partie culturel. D'autres *factums*, insistant sur la figure de la bonne mère, n'hésitent cependant pas à développer la thématique de la mère par nature. C'est le cas dans un *factum* de 1770 qui montre deux femmes se disputer le même enfant. Francia de Beaufleury déclare alors : « La véritable mère, n'en doutez pas, est celle qui sent au fond de ses entrailles toute la force, toute la fureur de l'affection maternelle » (Francia de Beaufleury, 1770 : 13)³⁸.

En parallèle à cette évocation de l'affection maternelle naturelle, le caractère naturel du sentiment paternel est aussi affirmé. Vieillard de Boismartin, pour défendre un père accusé d'infanticide met en avant « cette tendresse innée qui attache si fortement un père à ses enfants » (Vieillard de Boismartin, 1789 : 59). Les sentiments du père et de la mère sont présentés comme très proches dans le *factum* rédigé par Francia de Beaufleury. Leur tendresse est également mise en avant : « Ces deux tendres époux se rappellent les dix enfants qu'ils ont perdus depuis leur mariage. [...] Ils pleurent le fils chéri qu'on vient de leur enlever. [...] ils

³⁸ Voir aussi p. 8 : « Qui peut reconnoître, dans une indifférence aussi marquée, cette vivacité de sentimens que la nature a gravés en caractères ineffaçables dans tous les cœurs maternels ? Non, vous n'êtes point mère, puisque vous n'éprouvez pas cette douce & tendre émotion, cette impétuosité même dont la nature a armé les animaux les plus foibles, pour la défense & la conservation de ceux à qui ils ont donné l'être. » . Voir aussi p. 10 : « Avec quelle indifférence la veuve Labrie a reçu l'enfant qu'on venoit de déclarer son fils ! elle ne s'est point livrée à ces transports tumultueux, à ces cris d'allégresse & de joie qu'une mère eût fait entendre dans ce moment délicieux ».

vivent dans l'indigence et la misère ; pères de quatre enfans, qu'ils peuvent à peine nourrir, ils en réclament un cinquième » (Francia de Beaufleury, 1770 : 5)³⁹.

Les juges, parce que pères, sont censés comprendre les sentiments de la mère : « **Vous êtes pères, vos cœurs sensibles s'attendriront sur le sort d'une mère infortunée qui, après avoir gémi sur la perte d'un fils chéri,** semble ne l'avoir retrouvé que pour le perdre une seconde fois d'une manière plus cruelle, puisqu'elle ne laisse aucune place à l'espérance, cette dernière ressource des malheureux » (Francia de Beaufleury, 1770 : 2).

Ces sentiments sont à nouveau présentés comme naturels : « Ah ! MESSIEURS, que les sentimens de la nature sont beaux & énergiques, quand un père & une mère tendres les font parler » (Francia de Beaufleury, 1770 : 27).

L'expression des sentiments des pères et mères sont ainsi retranscrites de manière proche par les *factums*. Certains d'entre eux montrent des pères se souciant de la santé de leurs enfants et prodiguant des soins aux plus jeunes. Dans le *factum* rédigé par Vieillard de Boismartin, Jacques Verdure, après la mort de sa femme, dort avec sa petite dernière pour vérifier qu'il ne lui arrive rien : « Sa fille aînée lui présenta la dernière, qu'il reçut dans ses bras. Ce tendre père n'osant confier cet enfant pendant la nuit aux soins de ses sœurs, dans la crainte de quelqu'accident, ne se reposoit que sur lui du soin de sa conservation » (Vieillard de Boismartin, 1789 : 17).

Un autre *factum*, ayant pour objet un conflit entre deux cousins se disputant un héritage, reproduit une lettre d'un des protagonistes, dans laquelle il explique n'avoir pu faire avancer

³⁹ Le terme « pères » est à entendre ici au sens de « parents ».

l'affaire car il était préoccupé par la rougeole de son fils : « Elle est écrite à l'épouse du Suppliant, datée d'Aix le 22 Décembre 1768 ; il y est dit : « Je répons tard à la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire, Madame, ma chere cousine, par deux raisons ou empêchemens ; **mon fils aîné a été malade de la rougeole.** & j'ai suspendu toute affaire ; en second lieu, je voulois vous donner des nouvelles touchant la succession de M. de Fouquier, qui est on ne peut pas plus embrouillée » (Teissier, 1771 : 6).

Cette préoccupation du père pour ses enfants est traduite dans un *factum* de 1779 avec un champ lexical qui évoque l'accouchement : « Mais ce qui ne manifeste pas moins les entrailles paternelles, & ce qui met le complément à la preuve que le sieur Boucher avoit donné le jour à Madame de Saint-Morys & à sa sœur, c'est le détail des soins qu'il a pris pour leur éducation & pour leur fortune » (Des Granges, 1779 : 40).

Corps de la mère et corps du père sont ainsi évoqués avec une terminologie très proche. Des valeurs et des sentiments que l'on considère parfois comme typiquement maternels sont mis en avant pour mettre en scène des pères dans des *factums* rédigés dans des buts très différents, allant de la volonté de se disculper d'une accusation de meurtre à celle de transmettre son patrimoine à sa fille illégitime.

Le thème de la tendresse des parents pour leurs enfants est particulièrement mis en avant dans deux *factums* mettant en scène deux familles se disputant le même enfant. Pour prouver que l'enfant en question est bien le leur, elles sont amenées à fournir un discours sur l'identité de l'enfant ainsi que sur les relations parents/enfants.

Corps d'enfants : conflits autour de l'identité de l'enfant.

Cette dernière partie traite plus spécialement d'un *factum* daté de 1770, dans lequel les époux Noiseu pensent avoir retrouvé leur enfant disparu depuis 20 mois. Ils s'opposent à la veuve Labrie, qui dit que cet enfant, qu'elle a laissé en pension depuis 6 mois chez la blanchisseuse Girandal, est le sien. L'autre *factum* qui nous intéresse est daté de 1776. Un Alsacien, Beaumann, est accusé de vol d'enfant par Richer, maître tailleur à Paris. Il avait laissé son fils, atteint des écrouelles, à l'Hôtel-Dieu, avant de retourner le chercher quelques semaines plus tard. Richer pense que l'enfant récupéré par Beaumann est le sien (Hubert, 1776).

Les enfants ayant, dans les deux cas, été séparés de leur parents pendant plusieurs semaines voire mois, le discours des *factums* met en scène le moment de la reconnaissance, qui doit être double, reconnaissance de l'enfant par les parents et reconnaissance des parents par l'enfant.

Les *factums* ne présentent pourtant pas de descriptions détaillées de la physionomie des enfants. Couleur des yeux ou des cheveux, forme du visage, rien de tout cela n'est évoqué. La reconnaissance de l'enfant est globale. Dans le cadre de l'affaire Beaumann, il n'y a pas de place au doute : « La mere Sainte-Claire, & une autre religieuse étoient présentes à ce spectacle attendrissant : elles remirent l'enfant à son père, qui reprit deux jours après le chemin de Strasbourg, content & satisfait de posséder un fils unique, encore bien malade à la vérité, mais l'objet de son affection & de ses complaisances » (Hubert, 1776 : 6).

La scène de retrouvaille avec la mère de l'enfant est encore moins détaillée : « Il reconnut d'abord sa mère, que par des circonstances malheureuses, il n'avoit point encore vue depuis son retour : la mere le reconnut également pour son fils » (Hubert, 1776 : 8). Les détails physiques sont aussi très vagues dans le *factum* rédigé pour le couple Noiseu : « L'enfant défiguré par la petite vérole n'offre plus à sa mère ses traits chéris, elle hésite à le reconnoître ; mais bien-tôt à des caractères évidens, le doux rayon de l'espérance entre dans son cœur : la vive lumière de la certitude éclaire, embrase son ame. C'est mon fils ! » (Francia de Beaufleury, 1776 : 13).

Le père, lui, indique un signe distinctif. L'enfant est reconnu à sa cicatrice : « Il envoie chercher Jean François Noiseu père de l'enfant dont il s'agit, le père le reconnoît sur le champ, & dit devant le Commissaire que son fils doit avoir une cicatrice à la cuisse gauche. Le Commissaire fait visiter l'enfant & trouve la cicatrice » (Francia de Beaufleury, 1776 : 7-8).

C'est bien autour de la question des cicatrices de l'enfant que le couple Noiseu et la veuve Labrie vont argumenter pour prouver leur statut de parent légitime. Les deux partis peuvent justifier la marque à la cuisse : « **L'enfant que je réclame a une cicatrice à la partie interne du genou gauche** ; elle provient d'un dépôt que le sieur Fromont Chirurgien, a guéri, en y appliquant des remèdes caustiques, comme il paroît dans son certificat, **& par ceux de trois autres Chirurgiens qui ont visité l'enfant. La veuve Labrie déclare que son enfant a une cicatrice au genou gauche, que cette cicatrice provient d'un bouton écorché par les langes dans le temps qu'elle nourrissoit son enfant, & qu'elle a guéri elle-même cette légère playe en y appliquant du cérat** » (Francia de Beaufleury, 1776 : 21-22).

Le couple Noiseu met alors en avant une autre cicatrice : « **La veuve Labrie a déclaré que son enfant n'avoit jamais été saigné. La femme**

Noyseu a déclaré que son enfant ayant été attaqué d'une fièvre maligne à l'âge de 18 mois, la Sœur Jollin le saigna au bras droit. Trois Chirurgiens, dont j'aurai l'honneur de vous remettre les certificats sous les yeux, **ont déclaré que la cicatrice que l'enfant a au bras droit est la suite d'une saignée ou d'une incision faite avec un instrument piquant**, comme lancette » (Francia de Beaufleury, 1776 : 22-23).

Les parents ne sont pas les seuls sollicités pour reconnaître l'enfant. Dans les deux cas, les parents spirituels, parrains et marraines, sont représentés. Dans le *factum* favorable à Beaumann, il est dit que : « Son parrain & sa marraine déclarerent pareillement qu'ils le reconnoissoient à tous ses traits, pour celui qu'ils avoient tenus sur les fonds baptismaux » (Hubert, 1776 : 8). Dans le cadre de l'affaire Noyseu, le rôle de la marraine est plus important car c'est elle qui reconnaît l'enfant en premier lieu. En plus des « traits » et de la cicatrice, la voix joue ici un rôle déterminant : « La veuve Desneux, nièce de la femme Noyseu, & marreine de l'enfant dont il s'agit, a une boutique près le Pilon. Le 16 Juin 1768, vers les sept heures du soir, elle vit passer deux petits garçons devant sa boutique ; l'un de ces deux enfans la frappe, elle l'appelle & l'interroge : ses réponses ne peuvent rien lui apprendre, mais le son de sa voix la confirme dans sa première idée : d'abord elle n'avoit reconnu en cet enfant que les traits de son filleul, bien-tôt elle reconnoît son filleul lui-même, elle le prend dans ses bras, & l'embrasse, elle s'écrie avec transport : j'ai retrouvé mon filleul ! Toutes ses camarades se rassemblent autour d'elle pour voir l'enfant, la plupart le reconnoissent. La veuve Desneux se rappelle à l'instant, avec trois de ses voisines, que son filleul doit avoir une cicatrice à la cuisse gauche, elle le deshaille, & trouve la cicatrice à l'endroit qu'elle vient de nommer ; alors personne ne doute, tout le monde est convaincu » (Francia de Beaufleury, 1776 : 6-7).

Les avocats mettent aussi en scène la reconnaissance des parents par les enfants. Si les émotions des adultes, la joie ressentie face à l'enfant retrouvé sont particulièrement développés, les sentiments des enfants sont eux quasiment absents. L'enfant revendiqué par Noiseu et Labrie reconnaît ainsi sa mère à celle qui lui donne du pain : « Il annonce une simplicité timide, & une candeur ingénue, compagnes ordinaires de la vérité. **Le Magistrat lui demande pourquoi il ne veut pas reconnoître pour sa mère la veuve Labrie** ; il répond, **qu'il ne peut pas donner le doux nom de mère à une femme qui lui donnoit des coups quand il lui demandoit du pain**, & de quelque manière qu'il varie ses questions, il en reçoit toujours la même réponse, quand on ne veut pas me donner du pain, **je ne reconnois pas pour ma mère : enfin il lui observe qu'il seroit possible que celle qui ne veut pas lui donner du pain, fût sa véritable mère** ; il répond hardiment non Monsieur » (Francia de Beaufleury, 1776 : 16 ; Farge, 1986 : 87-88).

La seule démonstration d'affectivité prêtée au fils Beaumann est destinée à une domestique : « On fit entendre aussi Catherine Walter, fille domestique, qui avoit eu soin de lui pendant quinze mois avant son voyage de Paris ; elle le reconnut parfaitement ; & même l'information porte que, **lors de la représentation qui lui a été faite de cet enfant, il a nommé la dépositante par son nom, Catherine, l'a beaucoup caressée & n'a plus voulu la quitter** » (Hubert, 1776 : 8-9).

Cet écart entre les comportements attendus des parents et des enfants peut être lié à la pratique de la mise en nourrice. Si les parents sont censés aimer leurs enfants dès la naissance, beaucoup d'enfants passent leurs premiers mois voire leurs premières années

de vie loin de leurs parents. La question de la représentation de la nourrice dans les *factums* gagnerait ainsi à être étudiée. Sur 112 *factums* dépouillés pour la décennie 1770, la figure de la nourrice apparaît 11 fois, soit un nombre équivalent à celui des *factums* évoquant des relations entre parents et enfants en bas-âge.

Les *factums* fournissent peu d'informations sur l'éducation des enfants par leurs parents. Cette thématique est bien éloignée de leur objectif premier. Cependant la norme d'affectivité entre parents et enfants est mise en avant dans un contexte où il convient de valoriser les protagonistes. L'amour des parents pour leurs enfants est plus largement évoqué que celui des enfants pour leurs parents. Ces sentiments sont présentés comme naturels, mais une lecture attentive des documents conduit à mettre en avant de nombreuses nuances amenées par les rédacteurs. L'amour maternel au moment de la naissance n'est pas une évidence. Les sentiments du père, quant à eux, sont présentés de la même manière que ceux de la mère. Le rôle de la grossesse et de l'accouchement dans la constitution d'un lien privilégié entre mère et enfant est ici secondaire. Or, les *factums* sont rédigés par des hommes, qui affirment aussi par-là l'importance de leur rôle de père dans la famille. L'étude de la représentation du lien entre enfant et nourrice permettrait de compléter utilement ce tableau.

Sources et bibliographie

Principales sources citées :

Hennequin de Blissly, 1770, *Second mémoire pour Jean-Marie Roquet et Marie-Anne Bignaux, sa femme, contre le marquis de Lupé...*, Paris, imp. de L. Cellot.

Blondel, 1770, *Défense de Me Jean-Baptiste Servat de Pontcarré, docteur en médecine de l'Université de Montpellier, exerçant à Soissons, accusé par Me Henri Petit, docteur en médecine de la Faculté de Reims, aussi exerçant à Soissons, d'avoir, par impéritie, causé la mort d'une femme en couche, et de l'enfant dont elle est accouchée*, Paris, P.-G. Simon.

Francia de Beaufleury, 1770, *Plaidoyer pour Jean-François Noiseu, compagnon maçon et Anne-Catherine Dannery sa femme, appellans, contre Charlotte Marchand, veuve de Jean-Pierre Labrie, intimée*, Paris, de l'imp. de D'Houry.

Teissier, 1771, *Au Roi et à Nosseigneurs de son conseil. Requête de Louis-François de Matty et de Gabrielle de Fabre de Pierrefeu, sa femme, en cassation d'un arrêt qui les dépouille de la succession ab intestat du sieur Fouquier, au profit du sieur de Majastres*, Paris, P.-G. Simon.

Hubert, 1776, *Mémoire pour Marguerite d'Oppinchnitz, femme du sieur Guillaume Lejeune, officier de maison, accusée de vol d'enfant, défenderesse et demanderesse, contre Michel Richer, maître tailleur d'habits à Paris, plaignant, demandeur et défendeur, en présence de Jean Frédéric Beaumann, pêcheur, demeurant à Strasbourg, accusé*, Paris, Dhoury.

Louis, 1778, *Consultation sur une question d'état, pour Michel Boisseau, laboureur, contre Magdeleine Paumier, veuve [du fils de Boisseau] Michel Boisseau*, Paris, de l'imprimerie de Michel Lambert.

Me Falour Du Vergier, 1779, *Mémoire pour Susanne Audebran, femme de Jean Chaigneau, accusée [peut-être faussement d'infanticide], contre M. le procureur-général*, Paris, impr. L. Jorry.

Des Granges, 1779, *Mémoire sur la succession du sieur (Etienne-Paul) Boucher. Pour dame Marie-Catherine-Geneviève Boucher, veuve de René-François*

Grimaudet, ... commissaire du régiment des gardes françaises, sœur du sieur Boucher, Charles Guiller d'Héricourt, ... dame Marie-Madeleine Guiller, épouse de Barthélemi Le Couteulx, ... dame Marie-Thérèse Guiller, veuve de Pierre-Christophe Tessier, ... contre M. Charles-Paul-Jean-Baptiste Bourgevin Vialart de Saint-Morys, ... dame Eléonore-Elisabeth-Angélique, dite Beauterne ou Jonville, sa femme, et Charles-Etienne Bourgevin Vialart de Saint-Morys, leur fils mineur..., Paris, imp. de veuve Hérissant.

Vieillard de Boismartin, 1789, *Mémoire justificatif pour Jacques Verdure, père, accusé d'infanticide, Marie-Marguerite, Marie-Madeleine Verdure, Jacques-Senateur et Pierre Verdure ses enfants et co-accusés, porteurs d'arrêt du Conseil de S. M. du 14 septembre 1789, qui casse et annule l'arrêt du parlement de Rouen du 31 juillet 1789, et renvoie lesdits accusés par devant les requêtes de l'Hôtel au souverain, pour y être définitivement jugés sur ladite accusation... contre M. le procureur général*, Paris, de l'imp. de Cailleau.

Bourgeois Nicolas, 1791 ?, *Plaidoyer pour Marie-Rosalie Clément ; accusée d'infanticide, prononcé le 15 avril 1791, devant le tribunal de Châteaudun, en première instance, et en second lieu devant le tribunal de Vendôme... le 27 mai 1791, par Nicolas Bourgeois, ... son défenseur*, S.l.n.d.

M. Poncet, 1802, *Essai sur un point important de la législation pénale à l'occasion d'une cause d'infanticide [par la mère, Louise Pertuis] jugée à Dijon le 29 pluviôse an 10 [18 février 1802]*, Dijon, imp. Bernard-Defay.

Bibliographie sélective :

Bongert, Yvonne, avril-juin 1979, « L'infanticide au siècle des Lumières », *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, 2 : 247-257.

Brissot, Yves, 1972, « L'infanticide à la fin du Moyen Âge, ses motivations psychologiques et sa répression », *R.H.D.F.E.*, 1, pages 229-256.

Burguière, André, Klapisch-Zuber, Christiane, Segalen, Martine, Zonabend, Françoise (dir.), 1986, *Histoire de la famille*, 3, *Le choc des modernités*, Paris, Armand Colin.

Darmon, Pierre, 1977, *Le Mythe de la procréation à l'âge baroque*, Paris, Pauvert.

Daumas, Maurice, 1987, *L'affaire d'Esclans : les conflits familiaux au XVIII^e siècle*, Paris, Seuil.

Delumeau, Jean, Roche, Daniel (dir.), 2000, *Histoire des pères et de la paternité*, Paris, Larousse.

Duby, Georges, Perrot, Michèle, 1991 ; 2002, *Histoires des femmes en Occident*, t. 3, *XVI^e-XVIII^e siècles*, Natalie Zemon-Davis, Arlette Farge (dir.), Paris, Plon ; Perrin.

Farge, Arlette, 1986, *La vie fragile. Violence, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette.

Garnot, Benoît, 2009, *Histoire de la Justice. France, XVI^e-XXI^e siècle*, Paris, Gallimard.

Gélis, Jacques, 1984, *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne. XVI^e-XIX^e siècle*, Paris, Fayard.

Lavoir, Lise, 1988, « *Factum* et mémoires d'avocats aux XVII^e et XVIII^e siècles : un regard sur la société (environ 1620-1760) », *Histoire, économie et société*, 2 : 221-242.

Lefebvre-Teillard, Anne, 2008, *Autour de l'enfant. Du droit canonique romain médiéval au Code Civil de 1804*, Leiden, Brill.

Maza, Sarah, 1997, *Vies privées, affaires publiques. Les causes célèbres de la France pré-révolutionnaire*, Paris, Fayard.

Muchembled, Robert, 2008, *Une histoire de la violence*, Paris, Seuil.

Ther, Géraldine, 2009, *Factums et histoire de la famille 1770-1804. La représentation des affaires d'infanticide dans les mémoires d'avocats*, Benoît Garnot (dir.), université de Bourgogne.

Tillier, Anick, 2001, *Des criminelles au village. Femmes infanticides en Bretagne (1825-1865)*, Rennes, PUR.

Anthropologie et symbolisme de la conception de l'enfant au Maghreb. L'exemple de la médina et du hawz de Tlemcen (Algérie)

Mustapha Guenaou

La réflexion autour de la notion d'anthropologie et le symbolisme de la conception de l'enfant nous renvoient à considérer un phénomène socioculturel, très répandu dans les pays d'Afrique du Nord dont Tlemcen, ancienne capitale du Maghreb central. Il s'agit des rituels festifs familiaux et plus particulièrement les noces auxquelles sont associés des symboles sacrés et profanes. Notre champ d'investigation est l'intra muros et l'extra muros du Tlemcenois : l'intra muros est représenté par la médina de Tlemcen, ancienne capitale du royaume abdelouadide et zianide et le hawz par des villages dont Ain El Hûts (autre toponyme ou allonyme de la localité : Blèd Eshorfa Wa El M-rabtine), situés hors des remparts de l'ancienne ville précoloniale, Tlemcen.

Par cette contribution, l'occasion nous est offerte de parler de l'histoire et de la mémoire des rituels des noces qui insistent, au Maghreb, sur un point très important de la culture locale. Ces noces offrent, principalement, un champs d'observation et d'étude, très propice pour la compréhension de la mentalité et de la culture d'une

société qui vit entourée de mythes et symboles. Très ancienne, cette réflexion remonte à la seconde moitié du siècle dernier. L'intérêt principal est marqué par ce processus socio-anthropologique de la conception de l'enfant depuis la nuit de noce.

Dans ce cadre précis, nous présenterons ce processus, lié au rituel festif familial communément appelé la fête ou plutôt la célébration du mariage, l'un des piliers de la vie commune pour tout couple, légitimement unis par une tradition, purement religieuse pour la société que nous étudions depuis plusieurs décennies : « 'aqd el qiran » (dans le sens de contrat de mariage religieux).

Considérés comme pratiques sociales, les rituels festifs des noces insistent sur les principes de l'union du couple et sa patrimonialisation. D'ailleurs, les deux époux tendent vers le même objectif : le mariage légitime qui donne naissance à un enfant, alors considéré comme « El fakiya » (dans le sens de fruit de la famille).

Dans la culture locale, une nouvelle mentalité émerge et se répand rapidement. Elle fait revivre des pratiques sociales, étroitement liées aux traditions ancestrales très respectées par la population de la médina et du hawz de Tlemcen. A cet effet, toute la société tlemcenoise adhère à cette manière de penser la descendance, ce qui est révélateur d'un certain nombre de traits socio-culturels. Ceux-ci reposent sur la fondation d'une cellule familiale basée sur la conception du premier enfant. D'ailleurs, tous

les jeunes couples pensent que la consolidation de l'union passe par la naissance du « mez-war » (le premier enfant).

Le processus de la conception de l'enfant se fonde sur trois principes : l'intention, la volonté et la protection du fœtus. Cette conception est conçue, sociologiquement et culturellement, comme un vœu mais accompagné de certaines pratiques qui valorisent, psychologiquement, l'idée d'être parent d'un enfant. A cet effet, la conception du nouveau-né débute à partir de la nuit de noce, dans une ambiance festive.

A travers ce rituel festif familial, nous tenterons d'analyser comment la société formule la représentation symbolique de la conception de l'enfant. C'est la raison pour laquelle s'impose à nous la problématique liée aux éléments anthropologiques qui peuvent s'associer à la conception d'un enfant. Trois éléments de réponse sont suggérés tels que l'usage du seau d'eau et son contenu, la représentation sociale et culturelle de l'eau et la symbolique du rituel.

L'objet rituel : l'usage du seau d'eau

Dans la pratique sociale, les familles de l'ancienne ville princière ont conservé l'usage d'un seau, lors de la première rencontre des époux, bien avant l'entrée rituelle du marié dans la chambre nuptiale ; et ceci devant tout un groupe qui attend devant la porte dans une ambiance festive exceptionnelle. Placé à quelques mètres de l'entrée de la chambre, ce seau est à moitié rempli d'eau

et contient un ou deux œufs. Des symboles sont associés à cette pratique sociale et festive qui nous renvoie à la culture locale.

Posé devant la porte d'entrée de la chambre nuptiale, ce seau d'eau est devenu un objet rituel accompagné d'autres pratiques sociales que nous allons rappeler.

L'usage du seau d'eau où flottent, généralement, deux œufs, rappelle aussi une ancienne coutume du haut bocage vendéen. Laurence Hérault a étudié cette pratique sociale et insiste sur le fait de casser un pot : « Les rites de mariage, s'ils inaugurent un cycle de procréation marquent aussi la fin du cycle précédent. Les parents sont en effet mis à l'épreuve lors du mariage de leur dernier enfant. Ils doivent alors briser, à l'aide d'un bâton et les yeux bandés, un pot rempli de bonbons, parfois aussi de farine ou d'un petit lapin, suspendu à une corde que déplacent deux hommes postés au premier étage de deux bâtiments se faisant face » (Hérault, 1987 : 48).

Pour l'histoire locale et la mémoire collective, elle rappelle et explique : « Pendant longtemps, cette séquence avait lieu dans les rues du bourg ou du village ; l'assistance était donc relativement importante, les voisins sortant pour y assister. Aujourd'hui, elle semble se restreindre puisqu'elle se déroule soit le lendemain, au domicile des parents avec la famille proche, quelques voisins et amis, soit le jour du mariage dans la salle de noce. Dans ce cas, on modifie le scénario : les parents doivent casser le pot, posé alors à terre, avec des boules et non plus un bâton.

Ces pots brisés marquent donc bien le renoncement des parents et notamment de la mère à la fécondité. Mais cette destruction semble aussi s'accompagner d'une transmission de pouvoir : lorsque les dragées s'échappent du pot, n'est-ce pas, en effet, une partie des propriétés génésiques de cette matrice désormais vide, qui est transmise à la mariée du jour ? L'acquisition des

attributs de mère par la nouvelle épouse et la perte de ceux de sa mère et de sa belle-mère sont associées. En devenant future mère, la jeune femme leur attribue un nouveau rôle, celui de grand-mère : elles aussi changent de statut » (Hérault, 1987 : 48).

A Tlemcen et dans le Hawz, cette habitude nécessite beaucoup d'attention afin d'éviter toute forme de pratiques occultes qui pourraient nuire à la conception de l'enfant. La garde et la surveillance rapprochée sont à la charge, en plus des parents du couple, de deux personnes : le « W-zir » (dans le sens de ministre) est affecté, spécialement, au marié, communément appelé « Mûlay El Malik » (dans le sens Son Altesse Royale) et la « W-zira » (dans le sens de la ministre) est désignée pour servir la mariée, communément appelée « 'arûça » (l'épouse du marié). Ces deux préposés surveillent de près mais avec bienveillance le déroulement des étapes de ce rituel symbolique. Les femmes se chargent de l'ambiance : elles chantent quelques petites chansonnettes, en relation avec cet événement familial, la perte de la virginité, les vœux et la conception de l'enfant qui sont fonction de la virilité de l'homme qui devra marquer sa force-symbole, sa masculinité devant sa belle famille, présente au rituel de la nuit de noce.

Dans le Bocage, Laurence Hérault parle d'atmosphère particulière où « les jeunes se chargent de l'ambiance : à l'aide de refrains spéciaux, ils font chanter les invités en interpellant à tour de rôle les chanteurs

obligés - garçon et fille d'honneur, parents, parrains et marraines - ou éventuels de chaque famille. Puis ils remercient et provoquent des embrassades collectives »⁴⁰

A Tlemcen et Ain El Hûts, le marié, accompagné de son « W-zir » et sa garde rapprochée, renverse le seau d'un coup avec son pied droit et casse les œufs. Ce spectacle a lieu près de la chambre nuptiale en présence des femmes de deux familles venues assister à l'événement. D'ailleurs, deux femmes, la mère et une de ses proches, ajoutent deux obstacles spectaculaires.

La mère monte sur deux chaises, jambes écartées. Après le coup de pied dans le seau, une première surprise attend le marié : il est face à sa mère qui l'oblige à passer entre ses jambes. Cette pratique sociale rappelle la conception de l'enfant, qui, devenu adulte aura pour rôle de laisser une descendance. Elle représente la virilité du père du marié qui aurait engendré celui qui est devenu apte à procréer et lui rappeler la conception de l'enfant.

La seconde surprise vient de la femme nouvellement mariée⁴¹ qui l'attend derrière la porte. Avec un foulard parfumé, elle lui essuie le visage pour le détendre et l'accompagne devant sa mère venue lui rappeler, symboliquement, les consignes de son « W-zir ». Cette pratique se termine par un « bras de fer » opposant le marié et la femme venue lui essuyer le visage. Il est dans l'obligation de lui retirer ou récupérer ce foulard pour éviter toute forme d'amende

⁴⁰ Cf. Laurence Herault, Nocer en Bocage in **PEDAGO DOCS** support pédagogique sur les savoirs populaires en Poitou-Charentes et Vendée. In <http://195.101.116.236/pedagoc/approfondir/documents/nocer.htm>

⁴¹ Cette catégorie de femmes est connue sous l'appellation de « shabbats » (les belles !).

coutumière⁴². En fin de compte, ce geste est assimilé à une « lutte sportive » qui insiste sur les bases et les principes de la virilité et la force de l'homme.

Le rituel des noces : signes et symboles

La célébration des noces se fait sur la base de principes sociaux et culturels respectés par la société. Celle-ci vénère les ancêtres et tout ce qui touche à la conception de l'enfant. Nombreux sont les parents qui perpétuent les prénoms des ancêtres, en émettant des vœux lors de la célébration du rituel du seau d'eau.

Après ces épreuves, le marié retrouve pour la première fois sa campagne. Il doit répondre à l'appel des femmes qui attendent devant la porte de la chambre nuptial en chantant des chansonnettes dans le but d'exciter le couple. S'agit-il d'un jeu ou d'un devoir conjugal qui renvoie à la conception de l'enfant ? L'étude de la culture locale nous permet d'avancer l'idée que prime la conception d'un nouveau-né tant souhaité par le couple et leurs parents. Les vœux et les prières individuelles se multiplient pour souhaiter une descendance, surtout masculine. Le but est bien de perpétuer le nom de la famille et d'assurer la pérennité de certains prénoms d'ancêtres.

Considérés comme un événement de grande portée socio-culturelle et psychologique, ces rituels lors de la nuit de noce

⁴² Il s'agit d'un cadeau ou d'un repas offert par le marié.

marquent l'histoire et la mémoire du couple et de leurs familles respectives. Chaque époux garde un souvenir différent : bon pour le mari alors que l'épouse se souvient du moment de la perte de sa virginité et des douleurs qui s'ensuivirent. Cette situation délicate pour la femme renvoie le couple à la finalité de leur union : concevoir un enfant.

Cette conception du nouveau-né rejoint l'idéal de la société à laquelle le couple appartient. Elle fait partie des rites de passage, développés par Arnold Van Gennep. Pour nous, la conception de l'enfant est intégrée au rite de l'intention⁴³, phase qui précède les trois étapes de la théorie des rites de passage.

L'idée de la conception de l'idée du fœtus

Le contenant

Dans la culture du Tlemcenois (l'intramuros et l'extra-muros), le seau d'eau représente un récipient pour recueillir un liquide. Il est alors facile de l'assimiler au corps de la femme : « réceptacle et habitacle de l'âme - principe spirituel - le corps - principe matériel - est notamment rattaché à la symbolique de la terre, du sang, de l'eau et du sel » (Pont-Humbert, 2003 : 118).

D'ailleurs, dans la culture arabo musulmane, l'être vient de la terre. Dans son corps circule un liquide (l'eau) où l'on trouve « un tissu conjonctif » mais vital et de couleur rouge (le sang) au goût salé.

⁴³ Arnold Van Gennep parle de la théorie des rites de passage

Puis, il se présente ainsi : « Passerelle entre les différents ordres du monde, en tant que matrice et ventre, il est porteur de la vie, mais comme toute matière, il se trouve dans un état de flux perpétuel : il se blesse (les coups de pieds donnés au seau), se marque (les marques des coups du pied reçus), se ride (les cabosses obtenus par le choc assuré au seau) ; il devient alors instrument de mémoire (marques des souvenirs), témoin du temps (date l'événement) » (Pont-Humbert, 2003 : 118).

Le seau ne peut être, dans la mentalité locale, que le corps de la femme, celle qui est célébrée lors des noces, « de la tête aux pieds, en passant par le sexe, aucune partie ou presque n'échappe à la - lecture- des croyances et des symboles » (Pont-Humbert, 2003 : 118).

Pour cette raison, les membres⁴⁴ de la société tlemcenoise correspondent à ce qu'écrit Catherine Pont-Humbert : « le corps est au centre du monde : la nature se lit à travers lui. Longtemps, le corps humain a servi de base, de support privilégié à l'interprétation de l'ordre universel. Miroir de l'univers, puisqu'il reflète en infiniment petit ce qui existe dans le monde à l'échelle de l'infiniment grand, il est traversé de correspondances et reproduit la nature à l'identique. Chaque partie ou organe du corps s'organisant dans un système hiérarchique et structuré, une valeur donnée lui était autrefois attribuée » (Pont-Humbert, 2003 : 119).

Les croyances touchent essentiellement le sentiment parental de fonder un foyer⁴⁵, animé par des enfants, devenus dans l'imaginaire locale, « fakiats eddar »⁴⁶, les fruits de la famille et de la maison. Ce phénomène s'explique par la culture populaire ou plutôt

⁴⁴ Mohammed M-bakhti et Fatma Zohra Bent El Houari (Tlemcen)

⁴⁵ Hadj Abdellah Boutaleb (Ain El Hûts).

⁴⁶ Hadja Khira Bent Bûngdih (Ain El Hûts) et Fat-ma bent Mohammed M-bakhti (Tlemcen)

l'oralité que nous retrouvons dans les milieux féminins dont les femmes sont les éléments fondamentaux de la mémoire collective et des réseaux qu'elles tissent à travers la transmission des habitudes et de la tradition locale (Halbwachs, 1968 : 51-236). La superstition et les pratiques divinatoires et occultes ont une place dans la société étudiée :

« Le corps étant vécu comme un réceptacle de forces extérieures, parfois surnaturelles, comme un - temple de l'esprit -, maintes croyances s'appliquent à interpréter la couleur des yeux, la densité de la chevelure ou la forme des mains, et à observer des rites vis-à-vis de certaines parties du corps : cheveux, pieds... » (Pont-Humbert, 2003 : 119)

Le contenu

Deux éléments contenus dans le seau symbolisent le corps féminin : l'eau et les œufs. Les personnes qui mettent un œuf dans le récipient recherchent la fécondité de la femme ; et celles qui désirent des jumeaux ne se contentent pas d'un seul œuf mais de deux.

L'usage du seau d'eau ne se limite pas uniquement au récipient mais à son contenu : eau et œufs. Cette tradition est multiséculaire puisque la mémoire locale la fait remonter à la fondation du royaume du Maghreb central⁴⁷, et plus particulièrement au moment de l'arrivée massive de familles d'exilés andalous à Tlemcen, devenue ville d'accueil pour les mauresques. Depuis le

⁴⁷ Le royaume de Tlemcen date du XII^e siècle.

XIII^e siècle, cette tradition est devenue une coutume à laquelle personne n'échappait. Elle nous renvoie aux signes et aux symboles adoptés par la population arabo-mauresque puis par la population kûlûghlie à partir du XVI^e siècle, époque où s'installent d'anciens janissaires mariés à des femmes autochtones. Par rapport aux arabes, berbères et andalous, cette nouvelle ethnie, « les kûlûghlis », représente les hadars (les citadins), issus de pères ottomans et de femmes musulmanes de Tlemcen.

Cette tradition du seau symbolise une culture très ancienne, restée très secrète par rapport aux profanes et qui mêle désir, vœu et divination. Pour les ethnologues, les sociologues et les anthropologues, il s'agit d'un rite incarné dans le rituel festif familial : celui des noces.

Dans la culture locale, le seau, l'eau et les œufs nous renvoient à une symbolique très peu connue : l'usage du nombre trois dans les sociétés musulmanes. Cette symbolique prit de l'ampleur à l'époque ottomane. Plusieurs interprétations sont suggérées pour expliquer ce nombre ; mais en fin de compte il renvoie à une symbolique connue par les plus humbles et les petites gens. Le chiffre trois symbolise l'être humain :

- Le premier : Le Créateur de l'Univers ;
- Le second : la terre, créée par Dieu ;
- Le troisième : l'être humain, la Créature de Dieu sur Terre.

L'eau et les œufs, symbole d'éléments essentiels pour la vie d'un fœtus

Selon les résultats de nos recherches, effectuées depuis plus d'une vingtaine d'années, le seau représente ou symbolise la matrice de la femme dans laquelle se trouvent le liquide du placenta (l'eau), le sperme, l'ovule (l'œuf, constitué du blanc et du jaune).

Cette tradition ancestrale renvoie, principalement, au processus de la procréation et surtout au développement du fœtus dans le ventre de sa mère. La symbolique du début de ce processus est fidèlement représentée par l'usage du seau dans lequel se trouvent, impérativement l'eau (liquide) et les œufs (le sperme et l'ovule).

Bien que l'eau et les œufs aient une représentation et une symbolique typiquement locale, ils offrent une autre lecture symbolique dans un contexte socio-culturel différent.

L'eau

Dans la culture arabo-musulmane, l'eau est un symbole de la manifestation divine puisque le Coran, le Livre Sacré de la religion mahométane, rappelle dans un verset : « Nous avons créé, à partir de l'eau, toute chose vivante » (ch. XXI, verset 30). Elle est, également, un signe de la Bonté divine puisque la pluie connaît plusieurs allonymes dont : « El Ghayth » (le secours), « ma rabbé » (L'eau de mon

Dieu)⁴⁸, « rahmats rabbé » (la Miséricorde de mon Dieu) ou « rahmats Allah » (la Miséricorde de Dieu). A cet effet, nous rejoignons l'idée de la représentation sociale, culturelle et cultuelle qui se manifeste au sein de la société tlemcenoise : l'eau vient au secours de celui qui la demande, Dieu est Le Miséricordieux dans le sens d'avoir le cœur sensible au malheur. D'ailleurs, la tradition locale et la croyance de la population veulent que Allah (Dieu chez les musulmans !) ait un cœur sensible (d'où viennent ses attributs Rahmane - le Tout Miséricorde - et Rahim - Le Miséricordieux) aux misères et souffrances, voire aux péchés de sa Créature - l'être humain.

Dans la mentalité de l'homme, l'eau est source de vie. Elle a d'autres fonctions dont celle de siqaya⁴⁹, tâche réservée, lors du rituel cultuel pratiqué au moment des pèlerinages dans les Lieux Saints de l'Islam, à la classe aristocratique de la Mecque (Malek Chebel, 2000 : 149).

Par ailleurs, Malek Chebel parle ainsi de l'eau : « Fécondante, purificatrice, lustrale, l'eau est également l'emblème de la germination et la fécondité des plantes » (Chebel, 2000 : 149). Pour cela, il insiste, dans son approche, sur des versets coraniques (ch. L, versets 9-11, ch. XXI, verset 30). Puis, il ajoute que « dans la terminologie sexuelle, l'eau est une métaphore du sperme, appelé *al-ma* : Dieu a créé tous les êtres vivants à partir de

⁴⁸ La pluie est associée à une eau qui tombe du ciel

⁴⁹ Opération effectuée par des personnes dont le rôle est de pourvoir en eau les pèlerins assoiffés.

l'eau » (ch. XXIV, verset 45 ; Chebel, 2000 : 149). Dans le même ordre d'idée, il continue de rappeler l'importance de l'eau dans la culture et la représentation sociale des arabes et des musulmans, en affirmant : « L'eau est également en vigueur dans toutes les prophylaxies maternelles, notamment en ce qui concerne la protection du jeune nourrisson. Quant aux femmes stériles, elles subissent des bains rituels dans le but avoué de redonner à leur matrices les aptitudes fécondatrices qu'elles n'ont pas eues au seul contact avec le sperme » (Chebel, 2000 : 149). Cette approche nous renvoie au dernier bain du célibat des jeunes filles, à quelques jours de la nuit de noce.

L'œuf

A Tlemcen et à Ain El Hûts, les œufs sont appelés « oula djdèd » dans le sens de « oulèd djèj » (les enfants des poules, mot à ne pas confondre avec « flalèss » qui désignent les poussins).

Pour Catherine Pont-Humbert, l'œuf est « symbole universel » et il « est l'enveloppe matérielle contenant le germe à partir duquel se développe la manifestation » (Pont-Humbert, 2003 : 318). Mais Malek Chebel lui attribue une autre explication : il représente le « (...) symbole universel de fécondité, de vie et de renouveau » (Chebel, 2000 : 305). D'ailleurs, il se trouve associé à plusieurs rites que nous avons observé dans la société tlemcenoise, observation scientifique confirmée par Chebel : « L'œuf se trouve tout naturellement associé à de nombreux rites de fertilité lors des noces campagnardes ou au moment d'un accouchement. Par ailleurs, les jeunes circoncis doivent montrer leur dextérité en lançant sur la poutre un œuf

frais. **Grâce à ce lien mystérieux qui l'associe à la reproduction humaine »**
(Chebel, 2000 : 306).

Dans la culture locale et la pratique sociale des noces, tous les œufs ne sont pas utilisés pour cette croyance, lié à un mythe de la fécondité. Il s'agit uniquement de l'œuf frais et de préférence l'œuf du jour. Cette exigence se rapporte à l'assimilation de l'œuf frais à l'ovule frais de la jeune fille qui vient de perdre, cette nuit, sa virginité. Il s'agit d'un rite de passage : du statut de la jeune fille à celui de la jeune femme, d'une vierge à une jeune fille (c'est un thème qui mérite une étude approfondie pour mieux saisir l'importance de la virginité dans la culture maghrébine), d'une femme non fécondée à une femme à féconder, etc.

A cet effet, l'œuf frais tend à donner une signification et une symbolisation universelle : « L'œuf, considéré comme contenant le germe à partir duquel se développera la manifestation, est un symbole universel et qui s'explique lui-même. La naissance du monde à partir d'un œuf⁵⁰ est une idée commune aux Celtes, aux Grecs, aux Egyptiens, aux Phéniciens, aux Cananéens, aux Tibétains, aux Hindous, aux Vietnamiens, aux Chinois, aux Japonais, aux populations sibériennes et indonésiennes, à bien d'autres encore. Le processus de manifestation revêt toutefois plusieurs aspects (...). D'autres fois, l'Homme primordial naît d'un œuf » (Chevalier, Gheerbrant, 1992 : 689).

⁵⁰ La croyance musulmane veut que l'homme soit expulsé du Paradis pour se retrouver sur terre. Adam fut le premier homme sur terre.

La symbolisation de l'objet rituel

Marquant la première rencontre entre les deux époux, légitimement et religieusement, mariés, l'objet rituel est ce seau, rempli à moitié d'eau dans laquelle flottent des œufs. Plusieurs symboles se rattachent à ce rituel, similaire à une tradition ancienne dans le haut bocage vendéen (*supra*).

Le symbole de la virilité et la force de l'homme (le marié)

Ce rituel aurait été introduit par les premiers andalous. Ceux-ci voulaient créer un mythe que nous retrouvons encore à Tlemcen et à Ain El Hûts: afficher la vie princière à travers le rituel festif des noces. Cette représentation symbolique a été, socialement et culturellement, adoptée par la population locale pour marquer l'événement familial, le désir du couple et les vœux des parents respectifs.

Ce rituel du seau ouvre, d'une manière symbolique, le cycle de la fécondation et de la procréation. Mais il met fin à un autre cycle, étroitement lié à la vie d'une jeune fille et au célibat.

Le coup du pied est un signe de violence, dans toutes les cultures; mais la société que nous étudions donne une autre interprétation, liée à la force de la masculinité et la virilité de l'homme. Pour cela, il symbolise:

- La marque ou l'empreinte du coup du pied du marié;
- La matérialisation de la force de l'homme devant un obstacle de type symbolique;

- La masculinité apparente et forte;
- Le seau renversé, la marque de destruction de la poche du placenta;
- L'eau versée, le signe et la marque du déversement du liquide du placenta.

L'opération ne dure qu'un instant, devant un public très proche de la belle famille et de l'amphitryon. Quant au rituel, il marque:

- Le signe d'une prochaine procréation;
- Le signe d'une fécondation prochaine;
- La future progéniture;
- La matérialisation du symbole d'une naissance et d'une progéniture désirée.

Le symbole de la procréation et de la fertilité de la femme (la mariée)

Comme le veut la tradition locale, cette pratique sociale et rituelle touche également la mariée qui vit sa nuit de noce comme la première passée auprès de son époux. En premier lieu, cette mariée se trouve devant une situation particulière par rapport au domicile parental puisqu'elle rejoint, ce jour-là, le domicile conjugal. Il s'agit d'un déplacement pour rejoindre sa chambre nuptiale où est posé, à une petite distance, le seau.

Cette place, non loin de l'entrée de la chambre nuptiale, est choisie de telle manière que la mariée puisse entendre le coup du

pied donné au seau par son époux. L'épouse en tenue festive traditionnelle est en troisième position pour accueillir son mari : elle vient après sa mère et une proche de la famille. L'époux passe entre les jambes de sa mère, symbole de la soumission du fils et avertissement pour son épouse. En seconde position, une femme généralement nouvellement mariée mais proche de la famille de l'amphitryon. Celle-ci a pour rôle d'arrêter le marié avec force et de lui essuyer le visage ; lui est dans l'obligation de retirer le foulard à la femme afin d'éviter une amende symbolique.

A travers ce rituel, se transmet une information que la mariée doit accepter : l'arrivée et l'accueil de celui qui vient de donner un coup fort au seau, objet rituel de l'entrée nuptiale. Par ce bruit, elle s'attend à deux importants événements, qui marqueront la mémoire individuelle :

- La défloration par le masculin;
- La perte de la virginité de la jeune fille.

Dans la tradition locale et la mentalité sociale, le seau, en tant qu'objet rituel, ne peut représenter uniquement et seulement un récipient puisqu'il est assimilé à une symbolique qui reste étroitement liée à la femme en général et la nouvelle mariée en particulier : symboliquement, il nous renvoie à la représentation la matrice de celle qui fête ses noces. Puis, cette matrice, sous forme de contenant d'un liquide assimilé à celui du placenta, accueille le sperme, alors représenté par le blanc, et l'ovule par le jaune d'œuf.

Conclusion

Le processus de fertilité et de fécondation est fidèlement représenté par cet objet rituel des noces à Tlemcen et à Ain El Hûts. Il est assimilé à la conception de l'enfant par le couple, à partir de la première rencontre dans la chambre nuptiale. Il symbolise la domination masculine, la soumission de la mariée devant le désir de l'époux. Cette symbolisation marque le masculin, dominateur et géniteur, la domination symbolique de la femme, représentante de la féminité soumise à la « consommation » devant les droits et devoirs conjugaux. Un triptyque se dégage, constitué de la masculinité, de la virilité et de la fécondité. La violence n'est que la symbolique de la représentation dite « masculinité vs féminité ».

Comme le veut la coutume locale, ces rituels renvoient à la conception d'un nouveau-né. Entre la vision masculine de la féminité et la vision féminine de la masculinité, cette conception est le projet commun du couple. L'homme est géniteur et procréateur et la femme, la génitrice et la reproductrice. Dans cette optique, la nuit de noce, moment festif, devient le symbole de l'union du couple et, par là même, de la procréation.

Le nouveau-né devient le signe de la fécondité des parents. Quant à l'œuf, il demeure le symbole, d'une part, de fertilité de la nouvelle mariée, et d'autre part, de la virilité et de la fécondité de son époux. Ces rituels de la noce matérialisent le début de la vie conjugale et de la fertilisation de la future mère.

Bibliographie

Livre sacré

Le Coran, 1989, traduction nouvelle par le Cheikh Boubakeur Hamza, 2 t., Alger, ENAG éditions.

Dictionnaires, glossaires et encyclopédies

Barake, Bassam, 1985, *Dictionnaire de linguistique. Français-Arabe*, Tripoli (Liban), Jarouss Press.

Beaussier, Marcelin, 1958, *Dictionnaire Arabe-Français*, Alger, La maison des livres.

Chebel, Malek, 2000, *Dictionnaires des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*, Paris, A. Michel.

Chevalier, Jean, Gheerbrant, Alain, 1992, *Dictionnaires des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Robert Laffont.

Collectif, 1975-1985, *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, E.J. Brill/Paris, Maisonneuve et Larose.

Moezzi, Mohammed Ali Amir (dir.), 2008, *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont.

Bonte Pierre, Izard, Michel (dir.), 2007, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF.

Chaker, Salem (dir.), 2001, *Hommes et femmes de Kabylie. Dictionnaire biographique de la Kabylie*, t. I, Alger, Inas-Yas Ed./Aix-en-Provence, Edisud.

Gaid, Tahar, 1991, *Dictionnaire élémentaire de l'Islam*, Alger, OPU.

Grant, Michael, Hazel John, 1990, *Dictionnaire de la mythologie*, Verviers, Marabout.

Mahrez, Amine, 2006, *Glossaire raisonné des mots français d'origine arabe*, Alger, Editions El-Othmania.

Pont-Humbert, Catherine, 2003, *Dictionnaire des symboles, des rites et des croyances*, Paris, Hachette.

Waring, Philippa, 1982, *Dictionnaire des présages et des superstitions*, Monaco, Editions du Rocher

Ouvrages bibliographiques

Janier, Emile, 1945, « Bibliographie des œuvres d'Alfred Bel », *Revue Africaine*, 89 : 110-116.

Janier, Emile, 1949, « Bibliographie des publications qui ont été faites sur Tlemcen et sa région », *Revue Africaine*, 93 : 314-334.

Larnaude, Marcel, 1935, « Bibliographie Algérienne », *Revue Africaine*, 77 : 196-209.

Maynadies, Michel, 1989, *Bibliographie Algérienne. Répertoire des sources documentaires relatives à l'Algérie*, Alger, OPU.

Shinar, Pessah, 1983, *Islam maghrébin contemporain. Bibliographie annotée*, Paris, Editions du CNRS.

Travaux

Abou Bekr, Abdeslam, 1936, « Usage de droit coutumier dans la région de Tlemcen », *Revue Africaine*, 79, II : 813-866.

Abou Bekr, Abdeslam, 1937, « Notes sur les amulettes chez les indigènes algériens », *Revue Africaine*, 81 : 309-318.

Adel, Faouzi, janvier-Avril 1998, « La nuit de nocce ou la virilité piégée », *Insaniyat*, 4 : 3-23.

Adel, Faouzi, janvier-Avril 1998, « La crise du mariage en Algérie », *Insaniyat*, 4 : 59-77.

Adda Bachir, Abdelkader Mazari, 2006, *Le pèlerinage*, Oran, Editions Dar El Adib,

Bel, Alfred, 1908, *La population musulmane de Tlemcen*, Paris, Librairie Paul Geuthner.

Bel, Alfred, 1925, « Le pèlerinage à la Mekke, étude d'histoire religieuse, par Gaudefroy-Demombynes » (CR), *Revue Africaine*, 66 : 371-374.

Bel, Alfred, 1939, « Croyances et coutumes persanes suivies de contes et de chansons populaires par H. Massé » (CR), *Revue Africaine*, 83 : 293-296.

Bel, Alfred, 1939, « La religion musulmane en Berbérie. Esquisse d'histoire et de sociologie religieuse. T. I Etablissement et développement de l'Islam en Berbérie du VII^e au XX^e siècle par G. Marçais » (CR), *Revue Africaine*, 83 : 426-429.

Belgasmia, Nora, 2005, « La relation bru/belle-mère à travers la poésie orale féminine chantée », *Thurath*, 10 : 17-31.

Belkacem, Ourida, juillet-septembre 2007, « Traumatisme sexuel et fonctionnement psychosomatique. Impact socio-culturel », *Insaniyat*, 37 : 45-56.

Benabadji, Foudil, 2003, *Tlemcen dans l'histoire à travers les contes et légendes*, Paris, Publisud.

Bencheneb, Mohammed, 1900, « Itinéraire de Tlemcen à la Mekke par Ben M'sayèb, poète populaire tlemcenien du XVIII^e s. », *Revue Africaine*, 44 : 261-282.

Bencheneb, Mohammed, 1926, « Du nombre Trois chez les arabes », *Revue Africaine*, 67 : 105-178.

Bencheneb, Mohammed, 2006, *Florilège*, Alger, Casbah Editions.

Ben Ghebrit-Remaoun, Noria, mai-août 1997, « L'enfant de la rue-espace jeu », *Insaniyat*, 2 : 43-57.

Ben Ghebrit, Si Kaddour, 1^{er} trimestre 1954, « Tlemcen, perle du Maghreb », *Richesses de France*, 18 : 13-20.

Ben Ghebrit, Si Kaddour, 1^{er} trimestre 1954, « Tlemcen et sa région », *Richesses de France*, 18 : 43-44.

Boucherit, Aziza, 2006, *L'arabe parlé à Alger*, Alger, Editions ANEP.

Bouhadiba, Abdelwahab, 1982, *La sexualité en Islam*, Paris, Quadrigue-PUF.

Boumaza, Zoulikha, mai-août 1997, « La rue dans le vieux Constantine : espace public marchand ou lieu de sociabilité ? », *Insaniyat*, 2 : 27-42.

Boumedini, Belkacem, 2006, « Chants de femmes pendant la guerre de libération », *Thurath*, 15 : 143-50.

Bourdieu, Pierre, 2001, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard.

Bourdieu, Pierre, 2002, *La domination masculine*, Paris, Le Seuil.

Cazeneuve, Jean, 1971, *Sociologie du rite*, Paris, PUF.

Dib-Marouf, Chafika, 1984, *Fonctions de la dot dans la cite algérienne. Le cas d'une ville moyenne: Tlemcen et son Hawz*, Alger, OPU.

Dib-Marouf, Chafika, janvier-avril 1998, « Rapports sociaux, rapports matrimoniaux et condition féminine en Algérie », *Insaniyat*, 4 : 25-33.

Duvignaud, Jean, 1979, *Fêtes et civilisation. Suivi de la fête aujourd'hui*, Arles, Actes Sud.

Gaudefroy-Demombynes, Maurice, 1901, « Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie », *Revue Africaine*, 45 : 94.

Gaudefroy-Demombynes, Maurice, Zenagui, Abdelaziz, juillet-août 1904, « Récit en dialecte tlemcenien », *Journal Asiatique*, 10^e série, IV : 45-117.

Halbwachs, Maurice, 1968, *La mémoire collective*, Paris, PUF.

Hérault, Laurence, avril 1987, « La cheville et le brandon. Rituels de fiançailles et de mariage dans le haut bocage vendéen », *Terrain*, 8 : 42-51.

Janier, Emile, 1946, « Trouville archéologique au Méchouar de Tlemcen. Notes et documents », *Revue Africaine*, 90 : 208-210.

Janier, Emile, 1950, « Nemours et sa Région ». *Société de géographie et d'archéologie de la province d'Oran*, 73 : 5-20.

Janier, Emile, 1^{er} trimestre 1954, « Regards sur le passé. Tlemcen et sa région », *Richesses de France*, 18 : 23-30.

Janier, Emile, 1956, « Le village d'Ain El Houtz », *Bulletin de la Société « Les amis du Vieux de Tlemcen »*, 66-67.

Mazari, Rafia, 2006, *Iliade de Tlemcen*, Oran, Dar El Gharb.

Scelles-Millie, Jeanne, 1979, *Traditions algériennes*, Paris, Maisonneuve et Larose.

Van Gennep, Arnold, 1909. *Les rites de passage*, Paris, E. Nourry, réédité en 1981.

Zerdoumi, Nafissa, 1982, *Enfants d'hier. L'éducation de l'enfant en milieu traditionnel algérien*, Paris, François Maspero.

Webographie

Hérault, Laurence, *Nocer en Bocage* in **PEDAGO DOCS** support pédagogique sur les savoirs populaires en Poitou-Charentes et Vendée. In <http://195.101.116.236/pedagodoc/approfondir/documents/nocer.htm>. Consulté le 12 avril 2011

Informateurs

- Fatima Zohra Bent El Houari
- Hadj Abdellah Boutaleb
- Hadja Khira bent Bounguedih
- Mohammed M-bakhti
- Fatma bent Mohammed M-bakhti

The Imaginary Hypostasis on the Child's in *Amintiri din copilărie*/ *Childhood body* by Ion Creangă

Amalia Voicu, Sebastian Drăgulănescu

Beyond the much-known label of the “childhood of the universal child” applied by G. Călinescu, on the writing memoirs of Ion Creangă, there are in *Amintiri din copilărie*/ *Childhood memories* such characteristics that make this creation to be unique at least in the European literature.

This work deals with the imaginary hypostasis on the child's body in society, during the school, during the play, or at the center of various traditions and customs in rural areas. The memorable stories included in the four parts of *Childhood memories* capture movements and gestures of Nică, the protagonist, related with the daily activities, with the religious rituals, with the agricultural rites, or in connection with some diseases of the body, or with different culinary aspects. If we relate these examples to other representations of children and childhood in the literature, we see that the specific mark of Ion Creangă's artistic work of his maturity, regarding the already-mentioned corporal attitudes, is the *comic* nuanced by nostalgia, with colourful regional language samples (the so-called *moldovenisme*/ *Moldovian terms*), almost untranslatable, which give the specific flavour of this work. It is very important that the main character is the writer's *alter ego*, who realizes the time in which he lives, transforming

the fragments described in a kind of *post-festum* journal, mainly based on emotional memory. The evocation of the golden age, the age of innocence and of the *pedagogical training*, in the etymological sense of the word, is based not on a chronological development itself, but belongs to the Elpidian nostalgia, to the return to origins. The series of adventures (the fall into Ozana river as a sort of baptism; run by rafting on Bistrița river, the famous *bathing* scenes, the *hoopoe of lime*, the *New Year's Carols* – which are already crystallized phrases in the literary consciousness) are all behavioural *attitudes* of the children involved in these stories, there are flashes of memory, which comes not from chaos, but rather from a *subconscious* creative *cosmos*.

In universal literature, the theme of the child and childhood represented, as we know, a preferred theme by creators as Victor Hugo (*The Miserables*), Hector Malot (*Alone in the World*), Charles Dickens (*David Copperfield*), Maxim Gorki (*My childhood*, *At the master*, *My universities*), A. P. Cehov (*Vanika*), Mark Twain (*The Adventures of Tom Sawyer*), which configures this age in a realistic manner, either like a period of misfortune and poverty, either like a shiny stage of life, without worries, a stage under the sign of adventure. As a source of inspiration, „the golden age” of the childhood, a passing stage, of transition to the mature age, is depicted at the Romanian Writers by the spontaneity, naivety and some ludic characteristic aspects. Thus, the child is observed, related with all elements which consist his universe, the parental environment, the social general frame, intentioning the outlining of a characteristic space, a real *axis mundi*, in the

form of the village or of the town, a space populated with misteries and mythologies. In order to describe truthfully the universe of childhood, the writers must understand the specific mode of the child of perceiving the world and the existence, the way in which he answers affectively to all stimuli of the exterior world. All things that for a grown-up could seem a naivity and a caprice, for a child could represent a real existential problem. So the infantile psychology becomes a real tentative for the authors, and the way of thinking of the children, apparently simple and predictable, creating a true world of the fantasy and of the dreams.

The child as literary character and *the childhood* as a dominant artistic pattern appear in our literature since the forty-eighters period, at some time after it appeared in the universal literature. Before being itself a specific character in a writing, the child is present in the memorialistic (memories) works of the Romanian writers from the XIX th century. These writers evoke with nostalgia, from the adult perspective, the serene and worriless period from the beginning of their life. The most remarkable example is the „novel” *Memories from Childhood* by Ion Creangă, where the simple fiction is surpassed and we enter the reality. The autobiographical dimension could materialize into diferrent types of universe, but all of them having common and standard elements, specific to the spontaneity and the infantile charm.

Childhood Memories represents, considers Eugen Simion, not an autobiography, but an *autofiction*, in other terms a confession, in which the biographic elements (obvious) do not lose their traces in the text, but

they multiply their significance. „Creangă is (...) what we call *a character*. A character created by himself, created by other people, and especially, created by his own work. *Childhood Memories* offer the dimension of a rural fabulous childhood, without having something special in his development, excepting the talent which evokes it towards the sunset of the maturity, with tenderness, with humour, with the feeling - earnestly – of the implacable time passing by and of the fragility of the being”⁵¹ (t.n.).

The comic dimension (that from the Creangă's writings especially) has an important role in the social life, because through the laughter are sanctioned the abnormal and aberrant innovations, as well as the attitudes exagerately retrograde; it is an aesthetic category, realized with specific means, in forms of a extraordinary variety. In fact, the satire, the sarcasm, the mocking style, the grotesque, the burlesque etc. are such hypostasies of the comic, each of them expressing various attitudes and created with specific means. „I suppose that all human things have their comic aspect, which, in some cases, is certified, admitted, exploited, and in other cases, is hidden. The true geniuses of the comic style are not those who make us laughing the most, but those who reveal an unknown zone of the comic. Hystory was always been considered like a serious territory. Or, there is a certain unknown comic of the Hystory”⁵². Another theorist of the comic, Henri Bergson, sustains that at the base of the comic, there stays the

⁵¹ Eugen Simion, *Ion Creangă. Cruzimile unui moralist jovial*, Editura PrincepsEdit, Iași, 2011, p. 31

⁵² Milan Kundera, *Arta romanului*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 123

automatism in contrast with the unrestricted activity, this fact attracting the substitution of the action by the detailed observation treated autonomously, as an object sufficient for itself: „Instead of concentrating our attention on the actions, it directs it on the gestures. I understand by gestures, the attitudes, the movements, and even the discourses by which an interior mood shows itself without goal, without profit, only by the effect of an internal itching”. Hilarious by itself, this definition is illustrated in an initial fragment from *Memories*, concerning „Bălan horse”:

„Nu trece mult după asta, și-ntr-o zi, prin luna lui mai, aproape de Moși, îndeamnă păcatul pe bădița Vasile tântul, că mai bine nu i-oi zice, să pună pe unul, Nic-a lui Costache, să mă procitească. Nică, băiat mai mare și înaintat în învățătură până la genunchiul broaștei, era sfădit cu mine din pricina Smărăndiței popii (...). Și Nică începe să mă asculte; și mă ascultă el, și mă ascultă, și unde nu s-apucă de însemnat la greșeli cu ghiotura pe o draniță: una, două, trei, până la douăzeci și nouă. Măi!!! s-a trecut de șagă, zic eu, în gândul meu; încă nu m-a gătit de ascultat, și câte au să mai fie! Și unde n-a început a mi se face negru pe dinaintea ochilor și a tremura de mânios... Ei, ei! acu-i acu. Ce-i de făcut, măi Nică? îmi zic eu în mine. Și mă uitam pe furiș la ușa mântuirii și tot scăpăram din picioare, așteptând cu neastâmpăr să vină un lainic de școlar de afară (...); și-mi crăpa măseaua-n gură când vedeam că nu mai vine, să mă scutesc de călăria lui Balan și de blagoslovenia lui Nicolai, făcătorul de vânătăi. Dar adevăratul sfânt Nicolai se vede că a știut de știrea mea, că numai iaca ce intră afurisitul de băiat în școală. Atunci eu, cu voie, fără voie, plec spre ușă, ies repede și nu mă mai încurc primprejurul școlii, ci o iau la sănătoasa spre casă. Și când mă uit înapoi, doi hojmălăi se și luaseră după mine; și unde nu încep a fugi de-mi scăpărau picioarele; și trec pe lângă casa noastră, și nu intru acasă, ci cotigesc în stânga și intru în

ograda unui megieș al nostru, și din ogradă în ocol, și din ocol în grădina cu păpușoi, care erau chiar atunci prășiți de-al doilea, și băieții după mine; și, până să mă ajungă, eu, de frică, cine știe cum, am izbutit de m-am îngropat în țărână la rădăcina unui păpușoi. Și Nic-a lui Costache, dușmanul meu, și cu Toader a Catincăi, alt hojmălău, au trecut pe lângă mine vorbind cu mare ciudă (...). Și de la o vreme, nemaiauzind nici o foșnitură de păpușoi, nici o scurmătură de găină, am țâșnit odată cu țărna-n cap, și tiva la mama acasă, și am început a-i spune, cu lacrimi, că nu mă mai duc la școală, măcar să știu bine că m-or omori!” .

The concise body representations of this piece reveal the child's automatisms which are, in fact, simple expressions of the instinct of preservation. Unlike the great imaginative or sentimental writers which begin from abstract ideas to fruitfulness imagination, Creanga's memory inserts himself into a *gifted sensation* category in creativity, considers Iorga, to a very special temper within the cerebral sphere, the latter being the one which determines a particular abundance of specific gestures: “*He sees admirably* (sn); facts passing before his playful eyes put their impress deep in his brain mass, soaked in huge blood, (!), and this impress may never be deleted. At any time, I. Creangă may dispose of it; the sensation appears before him with its wealth of colors and clarification of the contours, ready to embody under the pen”⁵³. This sequence, which will entertains Iorga later, as an adventure of his youth, shows a strictly causal way of applying the science to the strong peasant coming down from the Neamt mountains, neighboured to the elaboration of a clinical record, in order to explain its talent: Creangă has accumulated a huge sensitive material that begins to

⁵³ Nicolae Iorga, *Pagini de tinerețe*, volumul II, Editura pentru Literatură, 1968, p. 202

flow under the form of some “icons” laid on paper, the dominance of the concrete demonstrates a large wealthy life”, but also aridity of general ideas”⁵⁴. “No abstract types, so no ideal intrigue/ plot in Creangă’s short stories: everywhere only flesh and things felt everywhere”, notes Iorga, satisfied that he detached a conclusion almost temperate, keeping yet the critical way, without this to sound harsh in the ears of the contemporaries. These things evoke the so-called film fragments from the writings of Creangă, as that about the stealing cherries from Aunt Marioara’s yard:

„Dar cum să te cobori, căci jos era prăpădenie! Dacă vede ea și vede că nu mă dau, zvârr! de vro două-trei ori cu bulgări în mine, dar nu mă chitește. Apoi începe a se aburca pe cireș în sus, zicând: „Stai, măi porcane, că te căptușește ea, Mărioara, acuș!”. Atunci eu mă dau iute pe-o creangă, mai spre poale, și odată fac zup! în niște cânepă, care se întindea de la cireș înainte și era crudă și până la brâu de naltă. Și nebuna de mătușa Mărioara, după mine, și eu fuga iepurește prin cânepă, și ea pe urma mea, până la gardul din fundul grădinii, pe care neavând vreme să-l sar, o cotigeam înapoi, iar prin cânepă, fugind tot iepurește, și ea după mine până-n dreptul ocolului pe unde-mi era iar greu de sărit; pe de lături iar gard, și hârsita de mătușă nu mă slăbea din fugă nici în ruptul capului! Cât pe ce să pună mâna pe mine! Și eu fuga, și ea fuga, și eu fuga, și ea fuga, până ce dăm cânepa toată palancă la pământ; căci, să nu spun minciuni, erau vro zece-douăsprezece prăjini de cânepă, frumoasă și deasă cum îi peria, de care nu s-a ales nimica. Și după ce facem noi trebușoara asta, mătușa, nu știu cum, se încâlcește prin cânepă, ori se împiedică de ceva, și cade jos. Eu, atunci, iute mă răsucesc într-un picior, fac vro două sărituri mai potrivite, mă azvârl peste gard, de parcă nici nu l-am atins, și-

⁵⁴ *ibidem*, p. 204

mi pierd urma, ducându-mă acasă și fiind foarte cuminte în ziua aceea.... Dar mai în deseară, iaca și moș Vasile, cu vornicul și paznicul, strigă pe tata la poartă, îi spun pricina și-l cheamă să fie de față când s-a ispăși cânepa și cireșele... căci, drept vorbind, și moș Vasile era un cărpănos și-un pui de zgârie-brânză, ca și mătușa Mărioara”.

The *sensorial* is a feature with “two faces”: one refers to pure sensation, perceived with senses, at the source; the other refers to the striking, opposite effect of writing excessively concrete. Two other qualities of Creangă’s endowment interfere here: first, the immunity to foreign influences, to the outside trends (as a result of the few cosmopolitan reading), which hurt him, or divert his „natural” attention from the profound nature of the Romanian people; second, the poor imaginary, without the luxury of comparisons, descriptions of nature, metaphorical ornaments or fantastic elements. In the previously mentioned fragment, it is obvious that the description of the body acts, although brief, has the gift to create powerful kinetic representations, only with the help of some terms – “how to get down”, “I am running like a rabbit” (repeatedly, “running all like a rabbit”), “a cart back”, “I twist a leg”, “two best jumps”, “I toss over high”, and “I lost my track” + the famous phrase, “run / run”, consisting of a morphological default triad – adverb / noun / verb, and of course the onomatopoeia “zup!” , specific to Creanga’s language, so only seven key phrases, but which increase by the *boule de neige* technique the entire image set (supported also by the body imaginary about aunt Marioara). The old lady is, in fact, the villain character especially in Creangă’s writings, and in

order to illustrate avarice, malice, human sly, he “paints” his story with these phantoms of the old age according to the meaning of an older popular mythology.

The critic George Călinescu points out that Creangă’s would represent a long monologue with an obvious note of theatral gesture, both in relation to *childhood memories*, as well as on *White Moor’s story*. This should be read the following pieces in which the child’s image at puberty is one of great flavor and innocence at the same time:

„ - Nică, dragul mamei! vezi că tată-tău e dus la coasă (...)

- Bine, mamă! dar, în gândul meu, numai eu știam. (...)

Dar când auzeam de legănat copilul, nu știu cum îmi venea (...)

Dar în ziua aceea, în care mă rugase ea, era un senin pe cer și așa de frumos și de cald afară, că-ți venea să te scalzi pe uscat, ca găinile. Văzând eu o vreme ca asta, am șparlit-o la baltă, cu gând rău asupra mamei, cât îmi era de mamă și de necăjită. (...) De la o vreme, mama, crezând că-s prin livadă undeva, iese afară și începe a striga, de da duhul dintr-însa: Ioane! Ioane! Ioane! Ioane! și Ion, pace! Văzând ea că nu dau răspuns de nicăieri, lasă toate în pământ și se ia după mine la baltă, unde știa că mă duc; și, când colo, mă vede tologit, cu pielea goală pe nisip, cât mi ți-i gliganul; apoi, în picioare, țiind la urechi câte-o lespejoară fierbinte de la soare, cu argint printr-însele, și aci săream într-un picior, aci în celălalt, aci plecam capul în dreapta și în stânga, spunând cuvintele:

Auraș, păcuraș,/ Scoate apa din urechi,/ Că ți-oi da parale vechi;/ Și ți-oi spăla cofele/Și ți-oi bate dobele!

După aceea zvârleam pietrele, pe rând, în știoalna unde mă scăldam: una pentru Dumnezeu și una pentru dracul, făcând parte dreaptă la amândoi; apoi mai zvârleam câteva, de încuiam pe dracul în fundul știoalnei, cu bulbuci la gură; ș-

apoi, huștiuliuc! și eu în știoală, de-a cufundul, să prind pe dracul de un picior, căci așa ne era obiceiul să facem la scădat, de pe când Adam-Babadam. După asta, mă mai cufundam de trei ori în rând, pentru Tatăl, pentru Fiul și Duhul Sfânt, și înc-o dată pentru Amin. Apoi mă trăgeam încetișor pe-o coastă, la marginea bălții, cât mi țî-i moronul, și mă uitam pe furiș cum se joacă apa cu piciorușele cele mândre ale unor fete ce ghileau pânza din susul meu. Mai frumos lucru nici că se mai poate, cred! Toate acestea le privea biata mamă, uitată cu mâinile subsuoară, cum e omul necăjit, de după un dâmb din prund, aproape de mine. Dar eu n-o vedeam pe dânsa, căci eram în treabă. (...) Însă eu, în starea în care mă aflam, fiind cuprins de fericire, uitasem că mai trăiesc pe lume! În sfârșit, mama, cât era ea de tare de cap, de la o vreme pierde răbdarea și vine tiptil, în vârful degetelor, pe la spatele mele, când mă uitam la fete, cum vă spun, îmi ia toate hainele frumușel de pe mal și mă lasă cu pielea goală în baltă, zicându-mi cu năduh:

- Îi veni tu acasă, coropcarule, dacă te-a răzbi foamea, ș-apoi atunci vom avea altă vorbă!”.

„Creangă’s thought, the man who remembers, the narrator-writer, is that childhood is the age of happiness. An eternal play, a *party* for ever. Even he does a little theory in this sense, “so this is how I think all children of this world were from the beginnings, even to say who does what it says”⁵⁵. As you can see, all the *adventures* which Nică goes through, etymologically speaking, and in which the identity of the body also shapes, are in relation or in conjunction with another person, in this case with the

⁵⁵ Eugen Simion, *Ion Creangă. Cruzimile unui moralist jovial*, Editura PrincepsEdit, Iași, 2011, p. 85

default image of the mother, so that *childhood* itself can become a kind of imaginary territory, a place where fantasy of a touched storyteller, reaching an age where he knows what's good and bad, focuses in him all the charm of beauties". On the other hand, the nature, which some scholars say, is almost entirely missing from Creangă's descriptions, still preserves something absconce from the beginnings, of the Edenic nature; in this case, "știoalna" has something almost abysal, while invoking the Holy Trinity is somewhat ambivalent, serious and comic at the same time. Some imaging reports, found between the form and its substance are captured by the author in an almost perfect way in this exceptional picture. "Our own childhood is the golden age once lived, an Olympus from which we descended and where we believed the whole stories, and where leaves and the grass rustled because of subjective oracles. The only lost paradise is this childhood, this Olympos where we cannot return but lucid, because we lost our innocence and the power of contemplating a tree as a story"⁵⁶, Octavian Paler said in *Mitologii subiective*.

With the last part of the *Memories* ... the image of the child, and therefore, the body representations fade, leaving only the juicy regional expression, as Nicolae Manolescu noted, "Despite its great local colour, the language of Creangă became fully intelligible to us, we spontaneously understand it, even if we elude the meaning of many words, as it became the language of Caragiale, stuck deep in the moral and social expressions of the

⁵⁶ Octavian Paler, *Mitologii subiective*, Editura Polirom, 2008, p. 213

Wallachian slums, like that of Creangă in the Moldovian humus from the west of the Siret river”⁵⁷ .

What we need to remember from all these things listed above is that Ion Creangă manages, paradoxically, to our delight to describe “the childhood of the universal child”, the universal child uniquely represented by Nică; he manages to create, through memoirs a diffuse atmosphere represented by the specific age of childhood just using some definite episodes already imprinted into our artistic consciousness (*La cireșe ; La scăldat ; Smântânitul oalelor ; Caprele Irinucăi ; Pupăza din tei* etc.) and, not least, he shows the viable portrait of Nică, which in our reception has very specific features, though, re-reading this book, we see that at a first glance, it has ineffable contours. If we use the modern medical terms, we could say that Nică is a synthesis of bodies – biosic, noesic and enisic – of course, according to the extended meaning of terms, that he will permanently remain at least in the emotional memory of the reader.

The critic E. Simion, asks again this question together with the reader: “How do we read him, after we went through modernity and we cross today, a postmodernity which discusses all the conventions of the literature, and some skeptical essayists are preparing to bury it in a luxurious way?”⁵⁸ .

⁵⁷ Nicolae Manolescu, *Istoria critică a literaturii române*, Editura Paralela '45, Pitești, 2008, p. 417

⁵⁸ Eugen Simion, *Ion Creangă. Cruzimile unui moralist jovial*, Editura PrincepsEdit, Iași, 2011, p. 171

We leave open the rhetorical question, as is becoming, but stressing that the writings of I. Creangă are actually ambivalent: they are mainly assimilating the tradition, but they do not exclude modernism, the childhood belonging even to postmodern recoveries (as in Mircea Cărtărescu, Vasile Ernu, Ștefan Baștovoi works). Anyway, Nică gets into our artistic soul, installing an original relationship, ever unprecedented between the current and ‘precious’ concepts of *identity* and *otherness*.

Bibliography

- Dicționarul General al Literaturii Române*, 2004, volumul I, Editura Univers Enciclopedic, București,
- Johan Huizinga, 2003, *Homo ludens. Încercare de determinare a elementului ludic al culturii*, Editura Humanitas, București,
- Nicolae Iorga, 1968, *Pagini de tinerețe*, volumul II, Editura pentru Literatură,
- Milan Kundera, 2008, *Arta romanului*, Editura Humanitas, București,
- Nicolae Manolescu, 2008, *Istoria critică a literaturii române*, Editura Paralela '45, Pitești,
- Octavian Paler, 2008, *Mitologii subiective*, Editura Polirom,
- Nicolae Popa, 1993, *Creangă sau Arta fericirii*, Casa de Editură „Panteon”, Bacău,
- Petru Rezuș, 1981, *Ion Creangă. Mit și adevăr*, Cartea Românească, București,
- Eugen Simion, 2011, *Ion Creangă. Cruzimile unui moralist jovial*, Editura PrincepsEdit, Iași.

Artist and Child – Relationships and Interactions in the Visual Arts

Daniela Catona

In the same way we address the interest in the performative arts and the artist's own body in the visual arts of the 60s and 70s, we can also address the interest in the child–childhood issue as well of its entire thematic area. We can analyze this subject in terms of the interaction between adult and child—in which the adult is perceived as authority, be it protective or abusive—as well as relating to one's own childhood.

The analysis dwells on issues that are the obvious object of psychoanalysis and post-Freudian views by exponents as Freud, Adler and later Françoise Dolto. Besides the psychological springs in evident conjunction with the evolution of the new technologies, another important element has led to the recurrence of this topic in the visual arts—the taboolessness of artistic themes. We are witnessing an increasing introspective and liberating artistic act, as well as manifestations implying both the artistic and the social investigation.

This presentation addresses the way in which artists using media technologies have dwelt with this special theme, of child–

childhood. It references performance and video artists such as Valie Export, Bill Viola, Christian Boltanski, Dennis Oppenheim and others. This paper also shows how the evolution of the new media has contributed to this type of investigation, as it occurs in the telematic and digital art.

In 1973, Valie Export realizes *Remote, remote*, a documented performance emphasizing the tough subject of child abuse. Placed beyond a photography with two children abused by their own parents, Export conceives a ritual of self-flagellation, cutting her cuticles with a knife. Then, she puts her blooded fingers in a bowl filled with milk. Export acts this performance as a rite of exorcism, in which the self-inflicted suffering is a physically and also a spiritually tribute to child victims.

With a more optimistic topic, referring to a lineage relation, is *Two Stage Transfer Drawing*, realized by Dennis Oppenheim in 1971. Here, Oppenheim makes up an image where the bond with its own child is very suggestive visualized. The child hand draws on the surface of its parent's back, who also draws on a surface placed in front of him, leaded by the stimulus he feels at his back. The artist himself refers to this action saying that, in a way, through his child, he realizes a link to its own past, while the child is connected to the future⁵⁹.

⁵⁹ Dennis Oppenheim, *Explorations*, Milano 2001, <http://www.medienkunstnetz.de/works/two-stage-advancing/>

KwieKulik, the name of the collaboration between the Polish artists Zofia Kulik and Przemysław Kwiek, realized between 1972 and 1974 *Activities with Dobromierz*, a series of photographs with their son. The work is an elaborated project which contains more than 900 images having as main subject the artists' child photographed in strange situations. There are also linked images with objects of propaganda of that time in communist Poland, and with household objects which are hilarious next to the little child. The artists exploit the fragile and vulnerable part of their child, who has been used like a props object.

Having an important role in the feminist movement of the visual art of the 70s, in *Post-Partum Document*, Mary Kelly experiences a documentation project of the actions and happenings related to her child, which lasted from 1973 to 1979. Kelly's project included the storage of children items, and also of texts from her diary, related to the subject of motherhood.

Even before Kelly's experiment, the taboolessness of the images associated to the idea of motherhood lead to a shocking visual approach, specific to the feminist discourse. In 1945, Diane Arbus made *Self Portrait Pregnant NYC*, where her semi-nude pregnant body was photographed looking into a mirror. The artist creates a circle of self-contemplation where the game with the pregnant nude body is beyond appearances, questioning the taboo of the female body in the delicate state of pregnancy.

In *Child with Toy Hand Grenade in Central Park, New York City*, 1962, Arbus plays with the image of a child which has a grenade in his hands. The child's face seems very tensed, in fact, a speculation of the artist. The viewer is been told in the work's title that the grenade is in fact a toy and the tension of the child's face results from his unrest from waiting to be photographed.

On the same topic but in a different temporal situation, with a more brutal appearance, is *Julie, Den Haag, Netherlands, February 29 1994*, a photography taken in 1994 by Rineke Dijkstra, which is included in a series of photos depicting women, shortly after giving birth, alongside their children. The images are naturalistic, emphasizing the vulnerability of the characters.

The emerging interest in the photography and of subjects with a strong connection to the introspective dimension of the artistic investigation resulted in a multitude of situations in which the artist's family and the relationship between parents and children have become recurring themes.

Lead by the interest for photographic documentation of the family life, Annelies Strba documents her family at different stages of time. The American artist Larry Sultan is the author of *Pictures from Home*, 1992, a book describing the documentary images of his family.

Mitch Epstein dedicates his whole artistic research to his father. The project, entitled *Family Business*, includes a wide area,

with images of the father around the family, at his workplace, or relating to his work etc.

In the project *Memory Parents*, which lasted for 20 years, Colin Gray documents a long period of his parents' life, including the old age. The images, of an overwhelming harshness, are witnesses of the physical decay caused by old age and disease.

There are stills depicting the artist visiting his parents at the hospital; some images are extremely dramatic, such as the one of the artist's mother, lying dead in a coffin.

In *Heaven and Earth*, Bill Viola relates to his double identity - both a son and a parent-from which emerges the duality of his mood, in relation to this dual situation – the birth of his son, and the death of his mother. In this installation, Viola is overlaying the image of his new born child with the one of his mother in agony.

In *Hidden Voices, Memoryscape*, made in 2006, Paul Sermon uses telematic art to create an environment meant as a space to escape into childhood. The project took place in an amusement park, where parents and visitors were questioned on their memories of experiences they've had in the amusement park during childhood. Sermon uses a whole technological arsenal, including the locating of the visitors with GPS instruments and headsets connected to a computer, while the audio and video input is generated by computer software. Through technology, Sermon reconstitutes a layered

environment of memories related to the amusement park, usually associated with the world of childhood.

Charles Ray creates a strange and parodist world – a set of four characters, mother and father, son and daughter, each of them being 1.35 meters high. By reducing the natural size of the adults and keeping the children's true size, Ray realizes an image limiting the likelihood, which disconcerts by creating a tension between the realistic characters and their dimension. Here, "the family, herd of notions of reproduction, state order and romantic privacy, has become the place of disorder and chaos, transgressing the principles of reproduction⁶⁰."

In *Beverly Edmier, 1967*, made in 1998, Keith Edmier places himself in the womb of his mother, who is depicted sitting and gazing at her own translucent womb, made of a translucent type of plastic, looking both artificial and naturalistic. The woman is in a particular dress, a pink Chanel suit, identical to the one worn by the wife of J.F. Kennedy, the U.S. President, on the day of her husband's assassination. Referencing the dress, Edmier creates a tension based on the relation between life and death, adulthood and childhood.

Ron Mueck is well-known for the hyperrealist fidelity of his characters made of synthetic materials which accurately imitate the body shape and texture. The artist exploited the theme of

⁶⁰ Yvonne Volkart, <http://www.medienkunstnetz.de/works/family-romance/>

motherhood in his monumental piece, *The Pregnant Woman*, made in 2002, measuring 2.5 meters. The human figure is overwhelming; made in a shocking mimicry; it dominates the viewer's perception, creating an oversized image of the pregnant woman's body.

Dead Dad, a work immortalizing the dead body of the artist's father, creates a strong visual impact. While *Dead Dad* is a shocking work of the brutal reality of death, at the opposite pole, *New Born Baby* is a sculpture of 4 meters of an oversized newborn.

Christian Boltanski is working with childhood memory. *Réliquaire*, made in 1990, is a trying to connect elements which are childhood related. Here, the artist is recomposing an entire world that doesn't truly exist outside memory.

In the same context of one's relation to one's own childhood is the work *Never My Soul* by Kutlug Ataman, a video of a transsexual character telling her life story, especially referencing to her childhood abuse. Ataman is creating an overlap between the fictional part of the character of the story related in the interview, and the real one, in which childhood has a decisive role.

Damascus, Ommayad, 2007, by Lidwien van de Ven, is a video of a little child lying on a mosque floor during a religious service. The child is filmed all the time, playing relaxed and detached from the world around. The film makes up a surprising parable on innocence, about the child seen as the repository of a pure and

undefiled identity; this is also highlighted by the controversial connotations attributed to the contemporary Islamic world.

In *Beyond the Limits*, 2000, Mitra Tabrizian is juggling with the technological features of digital photography by creating false images. The whole construction of the image is meant to reinforce an atmosphere of serenity, which is in fact in opposition to the meaning and the actions of the characters in the photography. At a closer look, the three characters are in a tragic moment – the two adults are making dramatic gestures. The passive character, the child, is inevitably obeying his mother's gesture. Tabrizian speculates, in a clever way, the child character, who is inevitably subjected to the fatal adults' gestures.

Tamás Waliczky, in *Garden: 21st Century Amateur Film*, 1992, creates a mix between a film of her daughter and a digitally created space, adapted to the initially film, relating to the child's movement and actions. Using a technology that preserves the virtual world, Waliczky created a film grafted on the child's actions, like a celebration to childhood.

Telmatic art confirms the specific ability of children to escape from the less pleasant aspects of reality. *The Teleporter Zone*, made by Paul Sermon in 2006, is a project designed for a children's hospital. Here, hospitalized children can access a special interface that uses the chroma-key technology to escape from the immediate reality.

In *Undivided*, 2005, Patricia Piccinini uses a still of a seemingly ordinary atmosphere; a bed, where alongside a child, lays a fantastical creature which embraces the child. Piccinini often uses the presence of child in her installations as an element of vulnerability⁶¹.

The parent and child/childhood theme in the visual arts requires a whole arsenal of approaches, from the documentation of the events relating to the artist's own child, to child abuse or to artistic forays related to childhood memory. The interest for the parent/child issues, the notion of physical degradation of the body, seemingly antonymous to the theme of the *child* and *childhood*, is just another facet of a context viewed from a different temporal angle, as Dennis Oppenheim suggestive illustrated in *Two Stage Transfer Drawing*, mentioned at the beginning of this paper. The child lives through the parents' memory, and vice versa.

⁶¹ <http://www.patriciapiccinini.net>

Bibliography

Grosenick, Uta, 2008. *Art Now, Vol. 2*, Taschen, Koeln

Grosenick, Uta, 2001. *Women Artists in the 20th and 21th Century*, Taschen, Koeln

Arbus, Diane, Arbus, Doon, 2003. *Diane Arbus Revelations*, Random Hous.

Cotton, Charlotte, 2009. *The Photograph as Contemporary Art*, Thames and Hudson, London

Meredeu de, Florence, 2005. *Art and New Technologies*, Rao, Bucharest

WWW

http://www.artmuseum.pl/wydarzenie.php?id=Activities_with_Dobromierz

<http://www.billviola.com>

<http://www.colingray.net/galleries/in-sickness-and-in-health/in-sickness-and-in-health-36>

<http://creativetechnology.salford.ac.uk/paulsermon/playground/>

<http://keithedmier.com/artwork/beverly-edmier-1967/>

http://www.marykellyartist.com/post_partum_document.html

<http://www.medienkunstnetz.de/works/family-romance/>

<http://www.medienkunstnetz.de/works/two-stage-advancing/>

<http://www.medienkunstnetz.de/werke/two-stage-transfer-drawing/video/1/>

<http://www.medienkunstnetz.de/works/the-garden/>

<http://mitratabrizian.com/beyond.php>

<http://www.patriciapiccinini.net/works/>

Le mythe de l'androgynie dans *Séraphita* de Balzac

Rodica Maria Fofiu

Séraphita est le plus fascinant des romans fantastiques de Balzac, inclus par l'auteur lui-même dans les *Études Philosophiques* de sa *Comédie humaine*, considérées par celui-ci comme la clé pour comprendre l'ensemble de son oeuvre. Elles réunissent, à part *Séraphita*, *La Peau de chagrin*, *La Recherche de l'absolu*, *l'Enfant maudit* et *Louis Lambert*.

Oeuvre philosophique, fantastique et mystique, *Séraphita* a été publiée dans la *Revue de Paris* en 1834 et le texte connut sept éditions jouissant d'un grand succès : la première chez Werdet en 1835, dans le même volume que *les Proscrits* et *Louis Lambert* et la dernière (édition Furne illustrée) en 1846, où le roman figure déjà dans les *Études Philosophiques*.

Le roman tient au plus profond de l'art de Balzac et on peut le rapprocher d'ébauches plus anciennes, telles *Falthurne* (1823-1824) et surtout les *Proscrits* et *Louis Lambert* si on tient compte de la lecture que l'auteur en propose lui-même dans la *Préface au Livre Mystique* qui date de 1835-1836. De même, de nombreuses

interférences existent entre le roman en discussion et *l'Enfant maudit* et *Le Lys dans la vallée*.

Deux sources sont à l'origine du roman. La première, la comtesse de Hanska, avec laquelle Balzac correspondit pendant dix-huit ans avant de l'épouser peu de temps avant sa mort. C'est à elle qu'il dédie, avec humilité, ce roman : « Si je suis accusé d'impuissance après avoir tenté d'arracher aux profondeurs de la mysticité ce livre qui, sous la transparence de notre belle langue, voulait les lumineuses poésies de l'Orient, avoue la faute » (Balzac, 1980 : 727).

La seconde source est une visite que Balzac avait faite, deux ans auparavant, à l'atelier du sculpteur Théophile Bra, adepte des théories de Swedenborg, théosophe et visionnaire suédois du XVIII^e siècle. Voilà ce que Balzac en dit : « J'ai été dimanche chez Bra le sculpteur. J'y ai vu le plus beau chef-d'œuvre qui existe, je n'en excepte ni le *Jupiter Olympien*, ni le *Moïse*, ni la *Vénus*, ni l'*Apollon*. C'est *Marie tenant le Christ enfant adoré par deux anges*... Il faut aller dans l'atelier de Monsieur Bra et rester quelque temps devant l'ange de droite, là est *Séraphita* [...]. Là, j'ai conçu le plus beau livre, un petit volume dont *Louis Lambert* serait la préface, une œuvre intitulée *Séraphîta* ». Et il recommande à Madama Hanska : « Si vous voulez voir la réalisation de cette figure, il faut aller dans l'atelier de M. Bra et demander à voir sa madone, et rester quelque temps devant l'ange de droite, là est *Séraphîta* » (Balzac, 1964 : III, 54).

Voici comment Balzac définit lui-même son projet dans une lettre à madame Hanska du 17 novembre 1833 : « Séraphîta serait les deux natures en un seul être, comme Fragoletta, mais avec cette différence que je suppose cette créature un ange arrivé à sa dernière transformation et brisant son enveloppe pour monter aux cieux. Il est aimé par un homme et par une femme auxquels il dit, en s'envolant aux cieux, qu'ils ont aimé l'un et l'autre l'amour qui les liait, en le voyant en lui, ange tout pur » (Bachelard, 1970 : 126).

Le roman se fonde du point de vue philosophique sur la théorie de l'homme parfait de Swedenborg, qui s'accorde parfaitement aux rêveries philosophiques de la jeunesse de Balzac et aux intentions de son génie créateur. Roman fantastique et livre mystique, étude philosophique dans le sens que Balzac donne lui-même à ce compartiment de l'oeuvre, *Séraphîta* est une fiction inspirée par le mythe de l'androgynie. Ayant donc comme point de départ les théories de Swedenborg, le roman propose sa propre représentation de l'androgynie, être séraphique dont le rôle est d'initier les deux jeunes à l'amour céleste par la sublimation des limites de la condition humaine, comme seule voie d'accès à la condition astrale. Mystique et voyant, Emanuel Swedenborg (1688-1772) est un théologien et philosophe suédois. Dans la première partie de sa vie, il fut homme de science et inventeur prolifique, ce qui lui a valu à l'époque le surnom de « Leonard de Vinci du Nord » ou d'« Aristote de Suède ». À 53 ans, il déclara être entré dans une

phase spirituelle et prétendit ensuite avoir des rêves et des visions mystiques dans lesquels il communiquait avec les anges et les esprits, avec Dieu-Père et Jésus Christ en visitant le Paradis et l'Enfer. À part les théories de Swedenborg, on retrouve d'autres sources importantes pour les études philosophiques de Balzac : l'oeuvre du théologien luthérien Hans Lassen Martensen et celle du médecin allemand Franz Anton Mesmer, théoricien du magnétisme animal. Pour Balzac, ces tendances ne contrevenaient pas au catholicisme traditionnel, à ce qu'il croit et soutient dans *L'Avant-propos à Jesus Christ en Flandre* : « J'écris à la lueur de deux vérités éternelles : la religion, la monarchie, deux nécessités que les évènements proclament. [...] En quoi les phénomènes cérébraux et nerveux qui démontrent l'existence d'un nouveau monde moral dérangent-t-ils les rapports entre le monde et Dieu ? En quoi les dogmes catholiques en seraient-ils ébranlés ? » (Balzac, 1980 : 266).

Aux théories du penseur mystique Swedenborg s'ajoute, dans *Séraphita*, l'imaginaire philosophique et émotionnel balzacien. Balzac était en plus amoureux des êtres exceptionnels, tout comme il le déclare dans une lettre à George Sand : « J'aime les êtres exceptionnels, j'en suis un. Il m'en faut d'ailleurs pour faire ressortir mes êtres vulgaires et je ne les sacrifie jamais sans nécessité. Mais ces êtres vulgaires m'intéressent plus qu'ils ne vous intéressent. Je les grandis, je les idéalise, en sens inverse, dans leur laideur et leur

bêtise. Je donne à leurs difformités des proportions effrayantes ou grotesques » (Fontassier, 1974 : 132).

C'est d'un tel être exceptionnel qu'il traite dans *Séraphita*, en employant les moyens de l'auteur fantastique. Dans ce roman, le réalisme atteint au surnaturel philosophique par le biais de ce genre. Balzac invente un fantastique nouveau, jouant sur un surnaturel issu de la réalité. Pour lui, il y a un lien étroit entre philosophique et fantastique. Dans ce sens, Raymond Abellio soutient à juste titre que Balzac regroupe sous le terme « philosophique » un système d'idées mêlant l'ésotérisme, l'occultisme, les facultés visionnaires, l'intuition prophétique, l'action métaphysique dont il pousse l'effet dans le sens du réalisme fantastique (Balzac, 1968 : 12).

Le récit est divisé en sept chapitres écrits entre décembre 1833 et novembre 1835. En traîtant le mythe de l'androgynisme par l'intermédiaire d'un conte philosophique, Balzac élève l'aventure humaine à ses dimensions mystiques et propose une explication totale de l'Homme et du monde. L'histoire est simple et étrange. L'action se passe dans un village perdu de Norvège, au milieu des neiges et des glaces, à la fin de l'hiver boréal. Séraphitus, un beau jeune homme, conduit Minna, la fille du pasteur du village, au sommet d'une montagne inaccessible, le Falberg. Minna est amoureuse de Séraphitus, mais celui-ci semble la repousser et penser plutôt à Wilfrid, un jeune étranger, récemment installé au village. Ce dernier tombe lui aussi sous le charme d'une jeune fille à

la beauté unique, Séraphita, mais celle-ci le repousse. On voit par la suite que Séraphitus et Séraphita ne sont qu'une seule et même personne : un être qui est né de parents disciples de Swedenborg et qui présente les charmes ambigus de l'androgynie. « Être étrange d'une beauté mobile et mélancolique » (Eliade, 1995 : 141-142), Séraphitus-Séraphita cache son secret car il appartient à un autre ordre de l'existence, au ciel auquel il n'aura cependant accès que par l'amour simultané de deux êtres humains de sexes opposés. Séraphitus-Séraphita descend du baron de Séraphitz et de la fille d'un cordonnier qui ont dédié toute leur vie à l'enfant. Resté seul, Séraphitus-Séraphita; à présent âgé de 18 ans et servi par un domestique, David, habite le château suédois. Sans être jamais sorti de son fjord, Séraphitus-Séraphita montre une érudition impressionnante, semble doué de facultés mentales qui dépassent le commun des mortels et mène une vie solitaire et contemplative, priant et aimant en secret et en même temps Minna et Wilfrid. Avant de quitter la terre pour rejoindre le plan astral, Séraphitus-Séraphita est frappé d'une sorte de consommation religieuse et, après avoir exposé longuement ses croyances et la nature de la voie qu'il prend, indique aux deux jeunes le chemin que l'âme devrait parcourir pour accéder aux sphères supérieures. Ensuite, sous leurs yeux effarés, il se transforme en séraphin et monte au ciel. Les deux jeunes, après avoir vu et compris le mystère, se vouent l'un à l'autre comme Séraphitus-Séraphita leur avait demandé au début.

Les personnages du récit sont disposés en deux couples : Minna-Séraphitus et Wilfrid-Séraphita, auxquels s'ajoute le réverend Becker, père de Minna et bon connaisseur des théories de Swedenborg, mais totalement méfiant par rapport au pouvoir de Séraphita qu'il voit comme une femme trop gâtée par ses parents. Il y a aussi David, le vieux serviteur, dévoué toute sa vie à l'enfant et qui veillera la dépouille terrestre après l'ascension. Swedenborg est lui-même évoqué par le curé, qui l'a rencontré à Londres en 1771, un an avant sa mort. Si Minna est tout jeune encore, un peu frêle et naïve, Wilfrid est fort, connaît la vie et son propre destin.

Séraphitus-Séraphita est cet être double, femme pour Wilfrid et homme pour Minna, mais, pour les deux, initiateur à l'amour divin, séraphique. De passage sur la terre, Séraphitus-Séraphita enseigne aux deux être terrestres qu'il aime en même temps l'amour divin perçu par les humains comme totalité de soi, *coincidentia oppositorum*. Image de l'être angélique, il incarne l'amour qui transcende la condition humaine par le dépassement des limites. C'est pourquoi sa vie est dédiée à la purification de soi par l'amour, car seul l'amour peut mener à la sublimation des limites par la soif de plénitude et d'infini.

Mais pénétrons dans le merveilleux de ce roman d'une rare et étrange beauté dont le cadre est le village magique de Jarvis couvert de glace, perdu dans les fjords de Norvège, où se passent des histoires étranges. Ici l'Épiphanie est chez elle, conférant à l'amour

des puissances qui transcendent l'histoire réelle. Il semble que Balzac n'ait jamais connu ces paysages norvégiens, mais qu'il les ait simplement construits en des moments de rêverie où il s'imaginait voler. Sans les avoir connus, Balzac les a surpris de manière inoubliable, presque surnaturelle, en les plaçant au point de contact de la terre et du ciel. Il parle de leur sublime beauté qu'il met déjà en rapport avec l'histoire étrange qu'il est en train de raconter : « Leurs sublimes beautés sont restées vierges et s'harmonieront aux phénomènes humains, vierges encore, pour la poésie du moins, qui s'y sont accomplis et dont voici l'histoire » (Balzac, 1980 : 729). Si la baie de Stromfjord où se trouve le petit village « n'est pas le plus beau de ces paysages, il a du moins le mérite de résumer les magnificences terrestres de la Norvège et d'avoir servi de théâtre aux scènes d'une histoire vraiment céleste » (Balzac, 1980 : 730). La terre et la mer y combattent comme principes opposés dans cette baie de Stromfjord, donnant « l'image d'une lutte entre l'océan et le granit, deux créations également puissantes, l'une, par son inertie, l'autre, par sa mobilité » (Balzac, 1980 : 730). La majesté de la montagne Falbert - la cime la plus aiguë de la Norvège qui domine le paysage nordique - semble témoigner de l'ascension de l'âme au ciel et de la soif d'infini du mortel. La simplicité de la vie « s'harmonise avec la misère du village » (Balzac, 1980 : 733), une seule habitation était en pierre, celle que les habitants ont appelée *Le château suédois* et qui était habitée par Séraphitus-Séraphita.

Le temps de l'action est tout aussi intéressant : c'est la fin de l'hiver 1799-1800, l'année de passage d'un siècle à l'autre annonçant un renouvellement radical. L'ascension sur la montagne n'est que le début d'une initiation pour la jeune fille. Quant à Séraphitus, l'ambiguïté physique est suggérée par « la personne que Minna nommait Séraphitus » (Balzac, 1980 : 736) qui renvoie à un sexe indéfini. Aux yeux de Minna, qui l'aime d'un amour profond et naïf, Séraphitus fait peur par une force surhumaine et qui est « en toute chose d'une perfection désespérante » (Balzac, 1980 : 740), ayant aussi le pouvoir de lire les pensées de l'interlocuteur. Avouant que l'homme est né pour tendre au Ciel, mais aimant en cachette Minna, Séraphitus semble animé par un souffle surnaturel qui le rend plus beau que tout mortel : « Jamais à la vérité Séraphitus n'avait brillé d'un si vif éclat, seule expression qui rende l'animation de son visage et l'aspect de sa personne » (Balzac, 1980 : 741). Aux interrogations vouées à en trouver l'explication (« Cette splendeur était-elle due à la nitescence que donnent au teint l'air pur des montagnes et le reflet des neiges ? Était-elle produite par le mouvement intérieur qui surrexcite le corps à l'instant où il se repose d'une longue agitation ? Provenait-elle du contraste subi entre la clarté d'or projetée par le soleil et l'obscurité des nuées à travers lesquels ce joli couple avait passé ? ») (Balzac, 1980 : 741) s'ajoute l'affirmation de l'âge improbable de Séraphitus, qui « dans ce moment, à voir la clarté de son front et l'éclair de ses yeux, paraissait être un jeune homme de

dix-sept ans ». Une lumière intérieure luit sur son visage : « Les feux jaillissant de son regard d'or luttent évidemment avec les rayons du soleil et il semblait ne pas en recevoir, mais lui donner de la lumière. Son corps, mince et grêle, comme celui d'une femme, attestait une de ces natures, faibles en apparence, mais dont la puissance égale toujours le désir » (Balzac, 1980 : 741).

Quand Minna lui parle de sa beauté, Séraphitus répond : « Nous sommes un des plus grands ouvrages de Dieu, ne nous a-t-il pas donné la faculté de réfléchir la nature, de la concentrer en nous par la pensée et de nous en faire un marche-pied pour nous élancer vers lui ? » (Balzac, 1980 : 744). Et, surtout, l'affirmation cruciale quant à la force de l'amour des humains : « Nous nous aimons en raison du plus ou du moins du ciel que contiennent nos âmes » (Balzac, 1980 : 744).

Séraphitus reconnaît indirectement qu'il est tout esprit : « Ceux qui sont tout esprit ne pleurent pas » (Balzac, 1980 : 745). De la hauteur où il est, il ne voit plus les misères humaines, mais il voit éclater « le bien dans toute sa majesté » (Balzac, 1980 : 745). La condition purement terrestre est faite de douleur et d'angoisse, mais ce qui relie le ciel et la terre est, dit-il, « l'espérance, ce beau commencement de la foi » (Balzac, 1980 : 745).

L'incompatibilité entre Séraphitus et Minna est suggérée par la métaphore de la fleur qui aime le soleil, mais que le soleil pourrait tuer. Minna, la violette cachée au pied du chêne, se dit : « Le soleil

ne m'aime pas, il ne vient pas » ; le soleil se dit : « si je l'éclairais, elle périrait, cette pauvre fleur ! Ami de la fleur, il glisse ses rayons à travers les feuilles de chêne et les affaiblit pour colorer le calice de sa bien-aimée » (Balzac, 1980 : 745).

Être appartenant à un autre ordre, Séraphitus avoue à Minna : « Écoute, je suis sans goût pour les fruits de la terre ; vos joies, je les ai trop bien comprises. [...] Je suis arrivé au dégoût de toutes choses, car j'ai reçu le don de vision » (Balzac, 1980 : 745). Séraphitus repousse Minna et veut la faire retourner à Wilfrid, qui est de la même condition : « Va-t'en ! s'écria Séraphitus ! Je n'ai rien de ce que tu veux de moi. Ton amour est trop grossier pour moi. Pourquoi n'aimes-tu pas Wilfrid ? [...] Il te brisera de caresses » (Balzac, 1980 : 745). La destinée de Minna est clouée à la terre. C'est pourquoi son sort est fatalement humain : « Restes-y, jouis par les sens, obéis à ta nature [...] joue avec les enfants [...] tremble, espère, palpите ! » (Balzac, 1980 : 746). Par rapport à elle, Séraphitus est une sorte de proscrit : « loin du ciel » et « loin de la terre », dont le coeur ne palpите plus et qui se suffit à soi-même : « Je ne vis que par moi et pour moi. Je sens par l'esprit, je respire par le front, je vois par la pensée, je meurs d'impatience et de désirs. Personne ici-bas n'a le pouvoir d'exhaucer mes souhaits. [...] Je me résigne et j'attends » (Balzac, 1980 : 746).

Une fois arrivés en bas, les deux sont accueillis par le pasteur. Celui-ci, qui est vu comme une jeune fille, semble déjà acquérir un

aspect féminin : « Séraphitus inclina la tête par un geste coquet, salua le vieillard [...] et quitta ses patins avec la dextérité gracieuse d'une femme » (Balzac, 1980 : 747-748).

La nature double de Séraphitus est suggérée aussi par les pensées de David : « Le vieux serviteur resta pendant quelques moments debout à contempler avec amour l'être singulier qui reposait sous ses yeux et dont le genre eut été difficilement défini par qui que ce soit, même par les savants. À le voir ainsi posé, enveloppé de son vêtement habituel qui ressemblait autant à un peignoir de femme qu'à un manteau d'homme, il était impossible de ne pas attribuer à une jeune fille les pieds nus qu'il laissait peindre comme pour montrer la délicatesse avec laquelle la nature les avait attachés ; mais son front, mais le profil de sa tête eussent semblé l'expression de la force humaine arrivée à son plus haut degré » (Balzac, 1980 : 748).

Dans le deuxième chapitre, intitulé *Séraphita*, l'être problématique est aimé par Wilfrid, qui en décèle la souffrance secrète : « La douleur, Wilfrid, est une lumière qui nous éclaire la vie » (Balzac, 1980 : 750). Il réplique sévèrement à Wilfrid, lui disant qu'il a tort en prétendant l'aimer : « Vous voyez bien, mon ami, que je ne suis pas une femme. Vous avez tort de m'aimer » (Balzac, 1980 : 750). Et, pour se faire comprendre, elle prend une figure sainte : « Quand elle se dégagea la figure, Wilfrid fut étonné de la religieuse et sainte expression qui s'y était répandue » (Balzac, 1980 : 751). Et

« la séduisante créature » partage avec Wilfrid la manière d'aimer d'une femme : « Deux sentiments dominant les amours qui séduisent les femmes de la terre. Ou elles se dévouent à des êtres souffrants, dégradés, criminels, qu'elles veulent consoler, relever, cacheter ; ou elles se donnent à des êtres supérieurs, sublimes, forts, qu'elles veulent adorer, comprendre et par lesquels souvent elles sont écrasées » (Balzac, 1980 : 752).

En repoussant Wilfrid, Séraphita l'exhorte à aller chercher l'amour de Minna pour laquelle elle avoue avoir le même sentiment que pour lui : « Je vous aime bien vous et Minna. Croyez-le ! Mais, je vous confonds en un seul être. Réunis ainsi, vous êtes un frère ou, si vous voulez, une soeur pour moi. Mariez-vous, que je vous vois heureux avant de quitter pour toujours cette sphère d'épreuves et de douleurs ! » (Balzac, 1980 : 753). Cependant, elle avoue que le mariage des deux la ferait souffrir tant qu'elle serait encore sur la terre : « Mais quand vous ne me verrez plus, alors... promettez-moi de vous unir, le ciel vous a destinés l'un à l'autre » (Balzac, 1980 : 753).

L'amour de Séraphita pour Wilfrid est protecteur et oblige l'autre à l'élévation, offrant la promesse d'une rencontre dans l'au-delà : « Je voudrais avoir des ailes, Wilfrid, pour t'en couvrir, avoir de la force à te donner pour te faire entrer par avance dans le monde où les plus pures joies du plus pur attachement qu'on éprouve sur cette

terre feraient une ombre dans le jour qui vient incessamment éclairer et rejouer les coeurs » (Balzac, 1980 : 754).

La beauté de Séraphita devient séraphique, une fois l'explication donnée : « Séraphita se dressa sur ses pieds, resta, la tête mollement inclinée, les cheveux épars, dans la pose aérienne que les sublimes peintres ont tous donné aux Messagers d'en haut » (Balzac, 1980 : 755). Après le douloureux entretien avec Séraphita, Wilfrid cherche le pasteur et tâche d'apprendre l'identité de Séraphita : « Qui est-elle ? L'avez vous déjà vue jeune ? Est-elle née jamais ? A-t-elle eu des parents ? » (Balzac, 1980 : 763). C'est alors que le pasteur dévoile à Wilfrid la descendance de Séraphita des deux disciples de Swedenborg et explique largement la pensée de celui-ci concernant l'homme spirituel, conception qui avait exercé sur lui-même une grande fascination. Les idées de Swedenborg sont présentées dans le quatrième chapitre d'abord par le pasteur et ensuite par Séraphita elle-même, qui en est l'incarnation, car elle n'est autre que l'androgynie, le symbole de l'homme parfait, de l'archétype primordial qui doit se purifier par l'amour pour se ranger dans l'armée des Séraphins du ciel. Être d'esprit plutôt que de chair, Séraphitus-Séraphita a la vue intérieure, vit les idées de Swedenborg et sacrifie son amour terrestre, auquel il renonce, au profit d'une vie spirituelle.

Le printemps qui s'installe semble aggraver l'état de Séraphita, qui annonce qu'elle va s'éteindre. Elle fait ses adieux à

Minna et Wilfried, qui assistent à son assomption, qui n'est que l'élévation de son âme au Ciel sous les yeux effarés des deux jeunes dans le cadre d'une cosmogonie étrange, présentant nombre d'idées occultes et pré-chrétiennes : « L'aspiration de l'Âme vers le ciel fut si contagieuse, que Wilfrid et Minna ne s'aperçurent pas de la Mort en voyant les radieuses étincelles de la Vie » (Balzac, 1980 : 851). Leur vue intérieure s'actualise et ils participent à cette cosmogonie par laquelle ils entrevoient l'Esprit frapper à la Porte Sainte : « As-tu vaincu ? demande le choeur ». Et la réponse : « J'ai vaincu la chair par l'abstinence, j'ai vaincu la fausse parole par le silence, j'ai vaincu la fausse science par l'humilité, j'ai vaincu l'orgueil par la charité, j'ai vaincu la terre par l'amour, j'ai payé mon tribut par la souffrance, je me suis purifié en brûlant dans la foi, j'ai souhaité la vie par la prière » (Balzac, 1980 : 852). Les deux assistent au mystère qui s'accomplit : la communication de la lumière changeant l'esprit en Séraphin et le revêtement de sa forme glorieuse qui jeta de tels rayonnements que les deux Voyants en furent foudroyés. Un hymne saint se fait entendre à travers les diverses parties de l'Infini et « Wilfrid et Minna comprirent alors quelques-unes des mystérieuses paroles de Celui qui sur la terre leur était apparu à chacun d'eux sous la forme qui leur rendait compréhensible à l'un Séraphitus, à l'autre, Séraphita, quand ils virent que là tout était homogène » (Balzac, 1980 : 855).

Séraphitus-Séraphita, devenu séraphin, n'ayant plus rien de commun avec la terre, « s'élança [...] il monta comme un soleil radieux qui sort du sein des ondes », « suivit la ligne de l'infini » (Balzac, 1980 : 855), monta à travers les cieux, recevant, « de cercle en cercle un don nouveau », pour se perdre « au sein du Sanctuaire où il reçut le don de la vie éternelle » (Balzac, 1980 : 857).

De retour dans la vie réelle, « rentrant dans les liens de la chair », Minna et Wilfrid se vouent l'un à l'autre, disant : « nous avons entrevu les Hauts Mystères, nous sommes l'un pour l'autre le seul être ci-bas avec lequel la joie et la tristesse soient compréhensibles ; prions donc, nous connaissons le chemin, marchons » (Balzac, 1980 : 859).

L'androgynisme balzacien dans la vision de Mircea Eliade

Mircea Eliade a beaucoup aimé le roman *Seraphita* dont il parle dans ses *Mémoires* et dans son *Journal* et surtout qu'il commente dans plusieurs essais.

Dans l'étude *Seraphita* parue dans *Universul literar* du 16 décembre 1936 (Eliade, 1936) il apprécie que *Seraphita* est peut-être le plus riche en significations de tous les romans fantastiques de Balzac. Il est d'avis que celui-ci mérite l'appellation de roman philosophique parce qu'il abonde en conversations et commentaires philosophiques et également parce que l'auteur y expose longuement les théories de Swedenborg, mais surtout parce que Balzac y a

réactualisé l'ancien thème anthropologique fondamental : l'androgynisme comme type de l'homme parfait, d'archétype primordial. En ce temps-là, Eliade croyait que le roman avait été écrit plutôt pour illustrer et commenter les théories de Swedenborg sur l'homme parfait. Pour lui, *Seraphita* était la dernière grande création artistique européenne ayant comme motif central l'androgynisme car, dans la deuxième moitié du siècle, on assistait déjà à une dégradation du symbole, les décadents étant hantés par « la morbide phosphorescence de chair ». Dans cette première étude, Eliade insiste sur l'influence exercée par les romantiques allemands sur Balzac pour lesquels l'androgynisme représentait un nouveau type d'humanité où la fusion des sexes et leur parfaite unification a créé une nouvelle conscience apolaire. L'androgynisme était aussi à l'époque un symbole central dans l'alchimie. Un autre médecin allemand, Ritter, disciple de Swedenborg s'est aussi passionnément occupé de l'androgynisme qu'il interprétait par la théologie et par l'occultisme. L'androgynisme a existé au début et reviendra à la fin du temps car l'homme primordial a été androgynisme : Adam Eve. Wilhelm Humboldt s'est aussi préoccupé de ce mythe dans un ouvrage de jeunesse *Ueber die mannliche und weibliche Form* dans lequel il considère la divinité comme étant androgynisme, exemptée des catégories de sexe. Les idées des romantiques allemands se sont perpétuées mais sans influence notable, croit Eliade, *Seraphita* représentant « la dernière intuition du type d'humanité parfaite dans la conscience universelle » (Eliade, 1936).

En 1939, dans *Le Mythe de la réintégration*, Eliade revient avec quelques commentaires sur la présence de l'androgynie dans la littérature romantique allemande. Dans *Méphistophélès et l'androgynie*, il met en rapport le roman de Balzac avec la tentative de certains peuples et cultures de réintégration par l'union des contraires ou par leur abolition. Les résultats des processus alchimiques étaient aussi représentés par un androgynie. Conformément à Platon, l'homme originaire avait la forme d'une sphère et contenait les deux sexes. Leur rupture en deux moitiés par un acte de vengeance des dieux a mené les hommes en situation de quête éternelle de l'autre moitié. Cette quête n'est autre que la nostalgie de l'état paradisiaque ou tout être représente un "tout" parfait et non pas une moitié.

Pour Eliade, l'androgynie correspond au mythe unificateur de l'homme et de la femme, du bien et du mal, du sacré et du profane. Il fait partie intégrante d'un complexe mythique plus vaste, celui de la réintégration des parties précédemment séparées en polarités et qui sont réunies ensuite pour restaurer la perfection primordiale (Idel, 2011). Dans la mythologie du mysticisme, le chaos est positif et le désir d'y retourner est le but de l'existence humaine, la suprême intégration vers laquelle on tend. Dans bon nombre de rituels, l'androgynie est une restauration symbolique du chaos, de l'unité indifférenciée qui a précédé la création. Pour Eliade, l'androgynie est un symbole de la perfection humaine qui s'obtient par la sublimation

de la polarité sexuelle et le retour à l'état primordial, à un état amorphe et indéterminé vu par Eliade comme réintégration ou totalité. Ce processus suppose l'unification avec le divin, l'absorption même dans la divinité, l'identification avec Dieu. Ce retour à l'indétermination, à l'état amorphe devient voie d'intégration, union des contraires par l'annihilation des limites de la condition humaine.

L'historien des religions Eliade remarque que cette conception se fait voir dans toute l'iconographie, mais aussi dans les thèses théologiques. La figure centrale est l'ange, figure pleine de béatitude qui fait le lien entre ciel et terre, entre l'homme et Dieu. Le symbole de l'androgynie est investi de pouvoirs surnaturels, l'androgynie représentant une forme de la Nostalgie des origines, une voie de réintégration et un moyen de résistance à l'usure du temps.

Mircea Eliade est d'avis que Séraphita doit se purifier par l'amour, car l'amour est la plus grande perfection dont l'humain puisse témoigner : « Bien que Balzac ne le dise pas expressément, on comprend que Séraphitus-Séraphita ne peut quitter la terre avant d'avoir connu l'amour. Il s'agit peut-être de la dernière et la plus précieuse perfection : aimer réellement et conjointement deux êtres de sexes opposés. Amour séraphique évidemment, mais ce n'est pas pour autant un amour abstrait, général. L'androgynie de Balzac aime deux êtres bien individualisés ; il reste donc dans le concret, dans la vie. Il n'est pas ici, sur terre, un ange. Il est un homme parfait, c'est à dire *un être total* » (Eliade, 1995 : 142).

Bibliographie

Bachelard, Gaston, 1970, *Le Droit de rêver*, Paris, PUF.

Balzac, Honoré de, 1964, *Correspondance. Textes réunis, classés et annotés par Roger Pierrot*, t. III, Paris, Garnier.

Balzac, Honoré de, 1968, *Louis Lambert, Les proscrits, Jésus-Christ en Flandre*, Silvestre de Sacy, Samuel et Abellio, Raymond (éd.), Paris, le Livre de Poche.

Balzac, Honoré de, 1980, *La Comédie humaine. XI. Etudes philosophiques. Etudes analytiques*, Castex, Pierre-Georges (dir.), Paris, Gallimard.

Eliade, Mircea, 16 décembre 1936, « Seraphita », *Universul literar*, XLVIII, 50.

Eliade, Mircea, 1995, *Méphistophélès et l'androgynie*, Paris, Gallimard.

Fontassier, Rose, 1974, *Les mondains de la Comédie humaine*, Paris, Klincksieck.

Idel, Moshe, août 2011, « Mircea Eliade și Zoharu : nisipuri mișcătoare », *Dilematica*, VI, 64.

**UNCHANGING BODIES IN
JEAN RHYS'S *GOOD MORNING, MIDNIGHT***

Cristina-Georgiana Voicu

Natural Bodies

The body movements have an important meaning for Sasha when she describes her friend actions in order to understand her own position within the city: "Half-shutting her eyes and smiling the smile which means: 'She's getting to look old. She drinks.'" (*GMM*, 11). To Sasha, bodies are the place where people in the city say things they can't or won't say aloud, and this fact is crucial. Sasha is confused over her inheritance when it is presented to her, but she claims, "when I saw the expression in his eyes I knew exactly why she did it" (*GMM*, 42). Sasha can communicate only by reading bodies; only through the body she can make a connection to another person. It is her trust on bodies to determine her feelings towards people that reflects the status of bodies as the place for developing relationships.

When Sasha's companion tells her "I have wounds," she cannot understand him until he shows her a scar, and only then does she think, "Now I understand what it means" (*GMM*, 174). It is after this moment that Sasha says that their relationship is "getting serious" (*GMM*, 174). In seeing the mark on her companion's body, Sasha appears to make a connection to another person, understanding him through his body. Sasha observes of the woman who is nursing her after childbirth, "She has slanting eyes, very clear. I like people with clear, slanting eyes. I can still give myself up to people I like" (*GMM*, 59). People's bodies are supposed to identify who they are and what they will do, and Sasha relies on reading those bodies to tell her something about the internal motivations and emotions of the people she meets. Yet the city does not support human bodies that outwardly reflect changes such as those required for developing relationships. Throughout Sasha's experience of the city, the bodies that are most valued and marked as belonging to the city are those that are artificial, unchanging, or mechanical. Looking at dolls in a shop Sasha thinks: "what a success they would have made of their lives if they had been women. Satin skin, silk hair, velvet eyes, sawdust heart – all complete" (*GMM*, 18). The dolls are the epitome of successful womanhood not for any suggestion of their personality or accomplishments, but because each part of their bodies – skin, hair, eyes, heart – is artificial. What makes the body 'complete' and successful in the city, then, is being artificial. The city

values such artificial bodies because they correspond to the city itself. Unlike natural bodies, the city appears to go through changes but remains fundamentally the same. After telling a companion that “Montparnesse is very changed” (*GMM*, 66), Sasha almost immediately counters her own opinion, saying, “But I don’t believe things change much really; you only think they do. It seems to me that things repeat themselves over and over again” (*GMM*, 66). Sasha’s version of events matches the city, as she equates each room, café, bar, and lavabo with other places she has been in the past, often remarking that they never change. This unchanged city landscape corresponds to bodies that also do not change, thus promoting artificial takeover of natural bodies. Towards the end of the novel, Sasha relates a vision of “the world” that seems to actually indicate ‘the city’, which is the only world presented in the novel. She claims that:

All that is left in the world is an enormous machine, made of white steel. It has innumerable flexible arms, made of steel. Long, thin arms. At the end of each arm is an eye, the eyelashes stiff with mascara. When I look more closely I see that only some of the arms have those eyes – others have lights. The arms that carry the eyes and the arms that carry the lights are all extraordinarily beautiful. But the grey sky, which is in the background, terrifies me...(*GMM*, 187)

Identity performance of the body

In the narrative present of the novel, Sasha teeters between two extremes, the deteriorating old women and the unchanged artificial dolls. She claims, "I have ended as a successful woman, anyway, however I may have started" (*GMM*, 34), suggesting that she is aligned with the dolls, her body artificial and accepted. Yet the fact that she is called "the old woman" suggests that there are cracks in her veneer of success, and it is those cracks that cause Sasha to constantly compare herself to aging and deteriorating women. The contradiction between her body and her experiences and within her body itself is called to the reader's attention early on, when Sasha narrates, "Nobody would know I had ever been in it. Except, of course, that there always remains something" (*GMM*, 10). Sasha recognizes that human bodies cannot achieve the unchanging perfection of artificial dolls, but she repeatedly attempts to reach such perfection by acting to make her body more artificial.

This theme recurs throughout the novel, as Sasha desperately attempts to become as artificial as possible. When she goes to have her hair dyed, the hair-dresser tells her, "In your place, madame, I shouldn't hesitate. But not for a moment. A nice blond cendré" (*GMM*, 61). Sasha is told that the right thing to choose for her hair is the dye that requires that the hair "must be bleached...its own colour must be taken out of it – and then it must be dyed, that is to say, another colour must be imposed on it" (*GMM*, 52). The hairdresser,

then, acting as an agent of the aesthetic of the city, promotes the most artificial color, that which absolutely drains the original part of the body (her original hair) and replaces it with a completely false one. Simultaneously, Sasha reads magazines promoting artificial bodies, presenting artificiality as the “hope” that will combat the fact that “Nothing is easy” (*GMM*, 62). After noting that the magazines point the way to “hope” on specific pages, in specific articles, Sasha reads “a long article by a lady who has had her breasts lifted” (*GMM*, 62), suggesting that such artificial measures at retaining youth are the source of hope the magazine referred to. Yet because bodies in the city are constantly altered to become more artificial, reading bodies becomes both dangerous and unstable, as one’s body can lie about the meanings it holds. When Sasha tries to impress a new employer, she thinks: “smile...No, don’t smile. If you smile, he’ll think you’re trying to get off with him...Don’t smile then, but look eager, alert, attentive...” (*GMM*, 24). Sasha’s body must offer the proper reading in order for her to navigate life in the city, but bodies in the city rarely have clear and concrete meanings because the body may not line up with the person’s internal identity. Watching her supervisor, Sasha is confronted with the multiple meanings of bodies: Salvatini makes a rolling movement of his head, shoulders and eyes, which means: ‘I quite agree with you. Deplorable, deplorable.’ Also: ‘Oh, my God, what’s all this about? What a day, what a day! When will it be over?’ Anything you like, Salvatini’s shrug means. (*GMM*, 27)

Looking relations

Although reading bodies is required to make meaning out of interactions, bodies in the city refuse to be consistently read. This happens again to Sasha with the owner of a café, when she “can’t make out whether his smile is malicious...or apologetic...or only professional” (*GMM*, 52). Particularly in this situation, Sasha relies upon the meaning of the smile to know whether or not she belongs in the city. After a nearby girl asks her (in Sasha’s translation), “What the devil...is she doing here?” (*GMM*, 54), Sasha is no longer certain if her body belongs. Sasha seems certain that the girl’s words were provoked “because she didn’t like the look” of Sasha’s body, so Sasha turns to the café owner’s body for reassurance of her position. Yet, just as her own body offers different readings to different people, Sasha cannot read the bodies of others to determine her position, try as she might. That Sasha herself is incorporated into this system of the city becomes clear when a stranger tells her that “Englishwomen have melancholy expressions. It doesn’t mean anything.” (*GMM*, 47). The constructed nature of ideal bodies in the city inhibits the ability of characters to confidently read each others bodies, and thus threatens their relationships. Sasha ultimately refuses to accept the one human relationship left to her because she fears that it will change her body and betray her connection to the city. Only by letting her body change can she make her body match her identity and thus allow relationships to develop through the reading of that body, but she

chooses instead to attempt to remain connected to the city by participating in the bodily misreadings that lead to unfulfilled relationships. When the gigolo attempts to connect with her through her body, he says, “I could do this with you...and afterwards you’d be different” (*GMM*, 175).

But Sasha cannot allow her body to become different, and even as it starts to do so, the tyranny of the artificial body reasserts itself and develops a misreading that aborts the connection. Just as she admits, “My mouth hurts, my breasts hurt, because it hurts, when you have been dead, to come alive” (*GMM*, 182), acknowledging change, Sasha returns the relationship to one supported by the city, an economic exchange. Her internal thoughts, longing for bodily change, do not match her external bodily actions, where her “clear, cold voice” speaks of money (*GMM*, 183). Because her body does not represent her, as she internally claims “that’s not me speaking...Nothing to do with me” (*GMM*, 183), he misreads her desires and thus their relationship is ended. Sasha later says of the body acting in this scene, as opposed to the body she identifies as herself, “The other...She isn’t me” (*GMM*, 184). This echoes earlier indications Sasha has given that she is being pushed by an external force that has now invaded her body, as when she thinks, “I haven’t always like it, either – the voice that gives orders” (*GMM*, 181). Her body has been taken over by the voice of the city, which refuses to change, and this takeover leads to the bodily misreading that dooms

her relationship to failure. Sasha's experience with pregnancy and childbirth represents another aspect of the ways in which artificially frozen bodies make relationships fail. When Sasha is pregnant, the city accepts her changed body with ease, perhaps because her condition is clearly temporary. Sasha first says that in the city, "People are very kind to me" during her pregnancy, but she quickly retreats, rephrasing her thought as "it seemed to me that they were kind. All the same, I'm not so mad now about going out" (*GMM*, 132).

Despite people's kindness, the city as a whole is not a place that Sasha feels comfortable in with a changed body. Sasha's vague perception of the city as unwelcoming to changed bodies is reinforced after her child is born, which is at first the moment where she seems the least concerned with the city, attempting to focus on her new relationship with her son. After giving birth, Sasha's body immediately begins to revert back to its former form, as her "breasts dry up" (*GMM*, 59), even though the consequence is that she "can't feed this unfortunate baby" (*GMM*, 60). Sasha's body tries conform to the city's standards by trying to remain the same, but this immediately causes direct repercussions for her most bodily relationship, that between her and her newborn. Sasha cannot feed her child because her body refuses to change to accommodate the child. Significantly, Sasha's milk appears to dry up because of the worries the structure of the city is imposing upon Sasha, namely the lack of "Money, money...." (*GMM*, 59). Even as Sasha attempts to

develop her connection to her son, wondering “Do I love him?” (*GMM*, 59), her focus on her relationship is subsumed by the city’s pressing structure, demanding that she revert from her emotional attachment to questions of financial support. Thus, the structure of the city forces Sasha’s body to refuse change, disrupting her ability to bodily or emotionally develop a connection with her child.

This change in Sasha’s body towards her pre-pregnancy body foreshadows the next change in her body, which has even more devastating repercussions. The woman caring for Sasha tells her, “Now I am going to arrange that you will be just like what you were before. There will be no trace, no mark, nothing” (*GMM*, 60). Sasha ambivalently narrates that “That, it seems, is her solution” (*GMM*, 60), suggesting that it is not Sasha’s solution to her woes but is being prescribed as an answer to her current conflict with urban society, not having enough money to feed her baby. The novel goes on to suggest that this practice is a much-sought and common one in the city, as the woman mentions that people “advertise” their ability to do the procedure and that she “charges a great deal for this as a rule” (*GMM*, 60). The novel pauses for a comparatively long time on this procedure, with the woman assuring Sasha over and over again, “you’ll be just as you were before” (*GMM*, 60-1). This refrain, which Sasha consents is true (*GMM*, 61), is specifically linked to the death of Sasha’s child. Immediately after Sasha’s bandages are removed, revealing “not one line, not one wrinkle, not one crease,” the next

paragraph reads, And five weeks afterwards there I am, with not one line, not one wrinkle, not one crease. And there he is, lying with a ticket round his wrist because he died...And there I am looking down at him, without one line, without one wrinkle, without one crease....(*GMM*, 61).

Conclusions

The novel draws a clear connection between bodies frozen in time and the collapse of relationships. The ability for bodies to continue through life unchanged comes with a price – the disruption of relationships, even to the point of death. Towards the end of the novel, the gigolo finally asks Sasha the question that may have been plaguing readers all along, “What happened to you, what happened...to make you like this?” (*GMM*, 175). Yet Sasha refuses to point to any one event in her life, saying, “It wasn’t one thing. It took years. It was a slow process” (*GMM*, 175). Ironically, this “slow process” is the opposite of the natural aging process through which bodies change. What has happened to Sasha is that she has attempted to let nothing happen to her, to let no mark upon her body jeopardize her place in the city. The true tragedy of the book is that Sasha fails even at this, unable to keep up with the harsh standards the city sets. The city itself rejects her, saying (through a mirror in a public restroom), “Last time you looked in here you were a bit different, weren’t you? ...I keep a ghost to throw back” (*GMM*, 170).

Try as she might, Sasha cannot keep up with the city's obsession with sameness, and thus she is figured as a "ghost".

Ultimately, the novel suggests the only way to remain truly unchanged is through death, and as long as the city promotes this ideal, people will be no more than ghosts, and their relationships will not survive.

Works cited:

Ellis, P..1986, *Women of the Caribbean*. London: Zed Books

Jung, C.J.. 1989, *Memories, Dreams, and Reflections*. New York: Vintage Books,.

Rhys, Jean. 1987, *Good Morning Midnight*, Middlesex: Penguin,.

New Perspectives in Holistic Medicine – Body/Mind Integration in the New Germanic Medicine

Teodora Anghel

*“Motto: **The body is not just the working mass of emotions, of the soul, of our life, but the very instrument through which they manifest.**”*

Most diseases have associated emotions. Science proved (Gregg Braden, 2007) that certain feelings lead to predictable chemical process in our bodies, processes in direct correspondence with those particular feelings. In practice, one should always look for a connection between body, mind and spirit.

As our feelings change, the chemical reactions within the body change. We have the so called "chemistry of hate", "chemistry of anger", "chemistry of love", etc.

Health means cultivated emotions, accurate thoughts, natural mind airing.

Specialists within the field of psyche-neuro-immunology showed that every organ of the immune system contains nerve fibers assuring the biological connection between nerve terminations and the immune system, thus premising the interdependence relation between thoughts, attitudes, perceptions and the emotions of one person and his immune system.

The ones suffering of chronic anxiety, of long periods of sadness and pessimism, of permanent tensions or continuous hostility, or are cynical or suspicious risk to contract a double number of diseases. The "helpless" emotions, such as sadness or anxiety, affect the immune system.

For example, it was shown that a wound heals harder in stress periods.

The scores of patients that took the hostility test are directly correlated to the gravity of diseases involving every anger crisis represents an additional stress for the heart.

In his book "*Laws of love*" Jasmuheen (2005) quotes part of the results obtained by those in the Institute Heart Math: "I never knew that by allowing ourselves only five minutes of anger takes the immune system almost six hours for recovery.", reality measurable by our IgA (immune-globuline) level. If, in exchange, we spend five minutes concentrated on sincere compassion, the IgA levels rise immediately with 41% and continue to rise for six hours afterwards. (IgA protects us from the attack of pathogen agents).

The electromagnetic "signatures" of the heart measured by means of electrocardiograms show the characteristics of frustrations and anger compared with those of appreciation and peace. The chaotic models of anger emotions (named incoherent specter) are completely different from the regular and uniform models (coherent specter) of positive emotions.

In a study published in the American Journal of Cardiology scientists from the Institute Heart Math show that the simple fact of recalling a positive emotion or to imagine a pleasant scene induces rapidly heart coherence. This has impact over the emotional brain, enforcing its stability and transmitting that everything is all right from the physiological point of view.

122 men having already one heart stroke were evaluated regarding the optimism and pessimism level. After eight year from the date of the accident, of the 25 pessimists 21 were dead. Of the 25 optimists died only 6. Their mental perspective proved to be a better survival clue then any other medical risk factor, including the damages of the heart as result of the first stroke, arterial block, cholesterol or tension.

David McClelland from the Harvard University observed that students present a greater secretion of saliva anti-bodies when they watch a movie where Mother Theresa spoils a child, and the level of saliva anti-body drops when they watch war scenes (D. Chopra, 2001).

Dr Ryke Geerd Hamer

There are many studies that confirm these things. In practice, one should always look for a connection between body, mind and spirit.

Dr Ryke Geerd Hamer brings to our attention these facts and not only, he discovered new things about the link between brain (mind) and body.

Who is dr. Ryke Geerd Hamer?

Dr Hamer was born in 1935 in Frisia, Germany, studied medicine and theology at the University of Tübingen.

In 1972 Dr. Hamer completed his specialization in internal medicine and began his work at the University clinic in Tübingen as an internist in charge of cancer patients. At the same time, he ran a private practice with his wife Dr. Sigrid Hamer, whom he had met during their studies, also in Tübingen.

Dirk Hamer Syndrome

On August 18th, 1978, while in Rome, the Hamer's received the shocking news that their son Dirk had been accidentally shot. On December 7th, 1978, Dirk succumbed to the injuries and died in his father's arms.

What did it happen to him?

Shortly after Dirk's death, Dr. Hamer was diagnosed with testicular cancer. Since he had never been seriously ill, he postulated that the development of his cancer could possibly be directly related to the unexpected loss of his son. In fact, he would eventually, in honor of Dirk, call this unexpected shock a **DHS or "Dirk Hamer Syndrome"**.

Until now, medical research was wondering why do the body's cells suddenly start to proliferate in such an anarchic fashion? A virus? External agents such as tobacco, chemical products in foods, etc.? Treatments were focussed on finding new ways to arrest the cellular proliferation: operations, X-rays, cobalt, chemotherapy...

Invention of New Medicine

Dr. Hamer discovered that every disease originates from a shock or trauma that catches us completely by surprise.

The moment the unexpected conflict occurs, the shock strikes a specific area in the brain causing a lesion visible on a brain scan as a set of sharp concentric rings.

Before Dr. Hamer identified these ringed lesions in the brain, radiologists considered them as artifacts created by a glitch in the equipment. But Siemens, a manufacturer of computer tomography equipment, certified that these target lesions cannot be artifacts because even when the tomography is repeated and taken from

different angles, the same ring formation always appears in the same location.

From his own experience –he himself suffered cancer-, and that of the patients under his charge, he has noticed over the years that this is not simply any case of stress. A powerful stimulus is needed, a brutal psychic shock that the victim perceives as the principal event in his life; an acute, dramatic conflict, lived in psychic isolation. He has named this initial syndrome, which he discovered and which he has carefully checked in each of the thousands of cases so far examined (11,000 by 1988).

Dr. Hamer suggests that when we are in a stressful conflict that is not resolved, the emotional reflex centre in the brain which corresponds to the experienced emotion (e.g., anger, frustration or grief), will slowly break down.

Each of these emotion centres are connected to a specific organ. When a centre breaks down, it will start sending wrong information to the organ it controls, resulting in the formation of deformed cells in the tissues: cancer cells.

Dr. Hamer started including psychotherapy as an important part of the healing process and found that when the specific conflict was resolved, the cancer immediately stopped growing at a cellular level. The dark spot in the brain started to disappear. X-rays of the brain now showed a healing edema around the damaged emotional centre as the brain tissue began to repair the afflicted point.

After him this edema that academic medicine misinterpreted as a brain metastasis only announces the healing phase. It's the wrong code emitted by the brain area affected during the spastic vessel which induces tumor proliferation in the organ. This growth occurs only during the vaso-spastic conflictual activity. When the conflict is resolved, the proliferation is interrupted.

GNM also explains the relationship between the different germ layers as they correspond to the histology both of tumors and of normal tissues. Thus, in every cancer we find the histological tissue which belongs there embryologically.

The experience of these thousands of individual cases, diagnosed and treated in the course of the last several years, has enabled him little by little to pick out the common factors, and to formulate a law, which is always precisely obeyed, the Inflexible Law of Cancer, that has never been refuted.

This law, in which the Dirk Hamer Syndrome is the keystone, the foundation, is expressed as follows:

The five biological laws of the NEW MEDICINE

1. The Iron Rule of Cancer

Every cancer or cancer-like disease originates with a Dirk Hamer Syndrome ('DHS') which is a very difficult highly acute, dramatic and isolating shock.

The experience of shock is simultaneous or virtually simultaneous on three levels:

1. the psyche
2. the brain
3. the organ

The manner in which the victim feels it at the moment of the Dirk Hamer syndrome, its exact form, is what determines:

- a) The Hamer Focus, i.e., the specific zone of the brain that, under the impact of the psychic shock, suffers a breakdown in its field and issues anarchic commands to the body's cells that depend on this zone.
- b) the part of the body where the cancer grows.
- c) There is an exact correlation between the evolution of the conflict and that of the cancer, on the twin cerebral and organic levels.

2.The second biological law

Every disease develops in two phases, i.e.

- conflict active, cold, sympathicotonic phase starting with a DHS (ca phase);
- conflict solved or healing phase, warm or vagotonic phase, if there is a solution of the conflict. This phase is also called "post conflictolytic phase" (pcl phase).

Active phase of the conflict: it is related and characterized by emotional stress. We must not forget that according to studies conducted by the World Health Organization, has been shown that 92% of illnesses have their roots in stress.

Patients with “cold” diseases present with cold skin and cold extremities; they lose weight, have difficulty falling asleep and suffer sleep disorders. For examples we have cancer, MS, angina pectoris, neurodermatitis, diabetes and mental and mood disorders.

Other diseases are defined as rheumatic, infectious, allergic.

But these cold and warm diseases were not single illnesses but one of two phases of an illness, the “cold” being the first and the “warm” being the second phase.

The second phase is a period in which the psyche, brain and the body concerned entering the recovery phase. This is a very difficult period which is marked by symptoms such as pain, infection, fatigue and fever. If in the active phase of the conflict the conflict is resolved it gives rise to an edema. Where appropriate this may represent a mortal danger (as occurs, for example, in the brainstem).

Conflict active phase is marked by:

- obsessive thinking about the conflict
- stressful efforts at solving the conflict
- sympathicotonia
- loss of weight
- contraction of vessels: cold hands and feet
- insomnia (often waking up shortly after falling asleep)

Conflict solved is marked by:

- vagotonia
- appetite

- well-being
- fever
- trouble falling asleep until 3 am (biological daybreak)
- expansion of vessels: warm hands and feet

Duration and seriousness of the ca phase determine the duration of the pcl phase and the seriousness of the epileptic crisis, the complications encountered during the healing phase.

- The reparation, or healing, phase, lasts exactly as long as the conflict phase. If, during this phase, there is a recurrence of the conflict, the phase will be prolonged.
- After the conflict ends, the perturbed zone of the brain needs some time to recover. To heal itself, it surrounds itself with an intra- and perifocal edema.
- This edema, which can be detected by scanners, is what allowed Doctor Hamer to determine precisely which zones had been affected by each type of conflict, and which were the corresponding affected organs.

3. The third biological law

- The ontogenetic system of tumors and cancer-equivalent diseases.
- Dr. Hamer recognized that all organs that derive from the same germ layer are also controlled from the same part of the brain (see diagram).

Hamer proposes that disease progression is primarily controlled by the brain, either by the "old brain" (brain stem and cerebellum) or the "new brain" (cerebrum).

The old brain controls more primitive processes, having to do with basic survival, such as breathing, eating, and reproduction;

The new brain manages more advanced personal and social issues, such as territorial conflicts, separation conflicts and self-devaluation and identity conflicts.

Because of the innate connection to the psyche, the cells of each germ layer basically "know" how to respond to a conflict in order to facilitate a resolution. Thus, endodermal lung alveoli cells, for example, start to proliferate at the very moment a "death fright conflict" occurs. The additional cells, that is, the "cancer cells", improve the capacity of the lungs in order to assist the individual during the life-threatening distress.

An example

The biological conflict linked to the breast glands is a "nest worry conflict". The breast glands are of mesoderm origin and controlled from a very specific area in the cerebellum (see diagrams).

Breast cancer

Whether the cancer is in the right or left breast is determined by a woman's biological handedness.

If, for example, a *right-handed* woman suffers a "worry conflict" over her child, her *left* breast will be affected, as she biologically associates her child with the left side of the body. This is the side where she naturally holds her baby, leaving her dominant hand free to maneuver. In left-handed women the situation is reversed. Neither genetic nor non-genetic factors can change this biological principle.

4. The fourth biological law

Microbes do not cause diseases after Hamer but are used by the body, coordinated by the brain, to optimize the healing phase, provided that the required microbes are available when needed.

The classification of microbes is in full accordance with their ontogenetic age:

- Fungi and myco-bacteria, the oldest microbes, only work on brain stem-controlled endodermal organs.
- Myco-bacteria work also on cerebellum-controlled old brain mesodermal organs
- Bacteria work on cerebral medulla-controlled new brain mesoderm organs.
- Viruses are the youngest microbes that work only on cerebral cortex-controlled organs.

5. The fifth biological law - The Quintessence

When we realize that so-called diseases are no longer “malignant”, that they no longer have to be understood as a failure of Nature but rather as part of a Meaningful Special Biological Program (MSBP) then these MSBPs become exceedingly significant.

Over the years, Dr. Hamer has been able to confirm his discoveries with over 40,000 case studies. The result of his scientific work is the creation of a “Psyche-Brain-Organ“ chart that outlines the disease, the content of the biological conflict that causes it, where the corresponding lesion can be seen on a brain scan, how the disease manifests itself in the conflict active phase, and what can be expected in the healing phase.

Location of conflict in the brain

Location of conflict in the brain stem: the tissue involved is the endoderm, the Hamer circular foci are found in the Pons of the brain stem.

Cancer locations are ear, mouth, stomach, liver, pancreas, small intestine, large intestine, uterus, prostate, urinary bladder.

Examples

- Conflict: "not having been able to get hold of some vital information": Adeno-carcinoma of the middle ear.
- Conflict: "not being able to swallow a chunk": Adeno-carcinoma of the palate.

- Archaic fear-of-death-conflict, fear of suffocation: Adeno-carcinom of the alveoli.
- Conflict: "not being able to digest the chunk" indigestible anger: Adeno-carcinom of the small or large intestines.

Location of conflict in the cerebellum and the medulla of the cerebrum; involved tissue is the mesoderm; the Hamer circular foci are found in the cerebellum and in the medulla of the cerebrum.

Loci of cancer are adrenals, testes, ovaries, kidneys, bones (osteolysis).

Themes of conflict:

- Loss of self-respect ("I was a bad mother"): Osteolysis of the shoulder.
- Water or liquid conflicts (almost drowning): parenchymatous-necrosis of the kidneys.
- Conflict of loss: necrosis of ovaries, necrosis of testes.
- Conflict of having gone into the wrong direction (gone astray): necrosis of the adrenal cortex.
- Conflict of being wounded: necrosis of the spleen.

Location of conflict in the cerebral cortex; involved tissue is the ectoderm; the Hamer circular focuses are found in the cortex.

Cancer locations are thyroid gland, larynx, coronary veins, uterus, vagina, rectum, epidermis, nose, sinuses.

Themes of conflict:

- Conflict of fear and fright: Ca of the epithelium of the larynx
- Territorial conflict: the bladder, the renal pelvis, the urethra.
- Territorial loss conflict: Epithelic ulcera, ulcera of the coronary veins...
- Conflict of separation: Vitiligo, intracutaneous mamma cancer...

Location of conflict in the cerebral cortex; involved tissue is the ectoderm; the Hamer circular focuses are found in the cortex.

Cancer locations are thyroid gland, larynx, coronary veins, uterus, vagina, rectum, epidermis, nose, sinuses.

Themes of conflict:

- Conflict of fear and fright: Ca of the epithelium of the larynx
- Territorial conflict: Ulcus of the bladder, the renal pelvis, the urethra.
- Territorial loss conflict: Epithelic ulcera, ulcera of the coronary veins...
- Conflict of separation: Vitiligo, intracutaneous mamma cancer...

In October 1981, Dr. Hamer presented his research to the University of Tübingen as a post-doctoral thesis - according to the accepted rules and regulations. The objective was to have his

findings tested on equivalent cases. So the possibility was anticipated that German New Medicine could be taught to all medical students and patients would benefit from the discoveries as soon as possible.

But to his great surprise, the University committee rejected his work and refused to evaluate his thesis, an unprecedented case in the history of universities and their procedures.

Shortly after he had handed in his thesis, Dr. Hamer was given the ultimatum to either deny his findings or his contract would not be renewed. It was extremely difficult for him to understand why he was being expelled from the clinic for presenting well-substantiated scientific findings.

After his dismissal, he retreated to his private practice where he continued his research. Several attempts to open a private clinic failed because of concerted efforts opposing it. Letters of Dr. Hamer's patients to health officials remained unanswered or were returned with the comment: "Not applicable!". The firm position of the authorities has not changed..

The harassment of Dr. Hamer culminated in 1986, when a court sentence stopped him from practicing medicine. Despite the fact that his scientific work had never been disproved, he lost, at the age of 51, his medical license on the grounds that he refused to renounce his findings on the origin of cancer and to conform to the principles of official medicine.

When Dr. Hamer was arrested, the police searched his patients' files. Subsequently, one public prosecutor was forced to admit during the trial that, after five years, of 6,500 patients with mostly 'terminal' cancer, 6,000 were still alive. And so, ironically, it was his opponents that provided the actual statistics attesting to German New Medicine's remarkable success rate.

Dr. Hamer is now co-operating with 100 French doctors who have formed an organization to work with his theory, and they are finding the same correlation between emotional conflict, brain function and cellular changes in the corresponding organs. These doctors are using psychotherapy as a major part of the healing process, and they claim a remission rate of 97%.

References

Braden, Gregg, 2007. *Matricea divină*, Editura For You

Jasmuheen, 2005, Law of love & its fabulous of freedom, produced by Jasmuheen & The Self Empowerment Academy,

*** *The New Medicine of Dr Hamer by Walter Last*, <http://www.health-science-spirit.com/hamer.html>

*** *German New Medicine*,
<http://anaximperator.wordpress.com/2009/07/13/german-new-medicine-hamer-house-of-horror/>

*** *Biography of Dr. Ryke Geerd Hamer*,
<http://www.newmedicine.ca/bio.php>

L'allaitement maternel entre normativité et affirmation identitaire

Maya Paltineau

Souvent perçu comme une affaire privée, concernant uniquement l'intimité du corps des femmes, l'allaitement est un très bon outil d'analyse sociologique, révélateur des tendances et des transformations de notre société.

L'allaitement est une norme sociale, plus ou moins régulée par les politiques publiques, les différentes institutions nationales et supranationales. Ces lignes de conduite façonnent les comportements des acteurs sociaux, ainsi que les représentations sociales des mères allaitantes. Cependant, les discours officiels sont parfois contradictoires, et le débat suscité par les femmes qui allaitent montre que nous sommes dans une phase de transition, et que les normes et représentations sont en train de changer.

Le courant de la maternité intensive et de la maternité conscientisée en général développent de nouveaux paradigmes et réinventent les rapports au corps et le rôle de l'allaitement dans l'émancipation féminine. Certaines femmes adoptent des comportements revendicatifs, comme par exemple l'allaitement long, l'allaitement en public, ou sur leur lieu de travail.

Par ces pratiques, les représentations sociales se transforment, et l'allaitement devient un outil de réaffirmation identitaire, de réappropriation du corps des femmes, voire de féminisme différentialiste.

Mon enquête empirique s'est déroulée en 2011, dans toute la France, et a recueilli le témoignage de plus de soixante-dix mères intensives et de professionnels de la périnatalité. Les résultats ont été recueillis par des entretiens qualitatifs, semi-directifs, et par la méthode de l'observation *in situ*. Mon analyse sociologique montre les nouveaux enjeux et les impacts de l'allaitement dans les domaines des rapports hommes hommes-femmes, de la place des femmes dans la société, des dynamiques familiales et des structures sociales dans leur ensemble.

Le lait maternel a une importance symbolique très grande : il représente selon les cultures la félicité, la générosité, la fécondité, l'abondance, l'amour, la puissance, voire immortalité.

L'allaitement nous apparaît comme un acte naturel, mais il comporte une variable culturelle très forte. Même si c'est un acte biologique, sa pratique se construit socialement. L'étude de l'allaitement maternel est un bon révélateur de l'histoire des bébés et de la place des femmes dans chaque société, et dans la société française en particulier.

Actuellement, l'allaitement redevient une véritable tendance sociale, soutenue par de nombreuses institutions et professionnels,

et induisant des transformations dans différents champs du social. Nous souhaitons analyser les normes traditionnelles et les normes actuelles pour une femme qui allaite, pour comprendre s'il s'agit d'un véritable choix des mères ou d'un déterminisme social.

Nous enrichissons cette réflexion par l'apport de notre enquête sur les mères intensives, en nous intéressant à leurs pratiques et à leurs représentations, tout spécialement à leur investissement dans l'allaitement. Ces femmes se réapproprient les normes sociales de genre et de parentalité, et transforment à leur façon la société française contemporaine.

L'allaitement maternel en tant que norme sociale

En France, l'allaitement maternel a connu un fort déclin à partir du début du XX^e siècle. Jusqu'en 1930, 90% des mères allaitaient leurs enfants, mais les inventions techniques (biberons, lait maternisé) et le travail des femmes pendant les deux guerres mondiales ont changé les mentalités et les modes de vie. A partir des années 1960, on constate une coupure franche dans les rapports à l'allaitement, due notamment à l'entrée massive des femmes sur le marché du travail, à la montée de certains courants féministes, et à la réappropriation de leur corps par les femmes. En 1971, elles n'étaient plus que 36% à pratiquer l'allaitement maternel. En 2010, même si 52% des femmes allaitent en sortant de la

maternité, 30% allaitent encore à la fin du premier mois, et 10% poursuivent au-delà des trois mois de l'enfant.

L'allaitement maternel s'efface peu à peu des pratiques et des mentalités, ce n'est plus un geste qui va de soi. C'est au contraire la représentation de l'alimentation au biberon qui est la plus répandue.

La régulation sociale de l'allaitement

Ce changement des pratiques et des représentations de l'allaitement peu très bien être imputé aux politiques publiques mises en place dès la fin du XIX^e siècle, dans un souci d'hygiène sanitaire et de régulation de la mortalité infantile. En 1892, l'Etat crée les « Gouttes de Lait », des centres médicaux qui distribuent des biberons et du lait stérilisé, contre l'obligation de consulter avec son enfant toutes les semaines. Par ce biais, la médicalisation de la petite enfance impose aux mères des règles pour discipliner l'allaitement.

De nos jours, le personnel médical et paramédical n'est pas formé à encourager l'allaitement maternel. Dans les écoles de sages-femmes, de puéricultrices, et d'infirmières, aucune distinction n'est faite entre l'enseignement relatif à l'allaitement maternel et celui au biberon, la priorité étant donnée aux notions de rythme et de quantités à ingérer.

En ce qui concerne l'accompagnement à l'allaitement maternel dans le milieu hospitalier, on observe de grandes disparités

d'une maternité à une autre : les conseils vont souvent à l'encontre d'un bon démarrage de l'allaitement, et le personnel soignant se fait complice de cette désinformation. De plus, on donne dans la plupart des cas des compléments alimentaires aux nouveau-nés, pour signifier que la mère n'est pas assez compétente, et que l'allaitement des nourrissons doit rester sous le contrôle de l'institution.

L'allaitement est un sujet sensible dans la société française, il a été et reste encore un sujet de débat dans le discours politique, dans la société, et au sein des familles.

Le lobbysme de l'industrie du lait en poudre

Les aspects mercantiles ne sont pas étrangers à la thématique de l'allaitement maternel. En effet, le lait maternel est gratuit, alors que la commercialisation du lait en poudre est susceptible de générer des bénéfices.

Au début du XX^e siècle commence la fabrication de biberons en grand nombre et à bas prix. Le biberon se répand dans toutes les couches de la société, et les laits en poudre deviennent accessibles après la deuxième guerre mondiale.

De plus en plus de familles ont adopté ce mode d'allaitement à cause de leurs modes de vie, et des grandes transformations économiques et sociales de l'époque (mobilisation des femmes sur le marché du travail, essor économique).

Allaitement et travail des femmes

Devoir reprendre le travail au bout de quelques semaines légales du congé de maternité peut être une raison suffisante pour ne plus ou ne pas allaiter. En France, une loi autorise l'allaitement sur le lieu de travail, mais elle est mal connue et très peu utilisée. D'autre part, les enfants qui vont à la crèche ont du mal à être allaités, du fait de l'organisation particulière d'un centre d'accueil collectif. Encore une fois, nous retrouvons ici la dialectique de l'individu et de l'institution.

Des organisations internationales pro-allaitement très influentes

-La Leche League International

Fondée aux Etats-Unis en 1956, par un groupe de femmes catholiques, elle diffuse une idéologie basée sur le modèle biblique d'Eve. Elle cherche à « promouvoir une meilleure compréhension de l'allaitement maternel en tant qu'élément du développement de la santé de la mère et du bébé »⁶².

Présente dans plus de soixante-dix pays, elle fonctionne sur le principe du peer-to-peer, et met en place diverses actions : réunions, publications, standards téléphoniques, conférences nationales et internationales. Elle est également présente dans les hôpitaux, dans les centres de planning familial, et a la qualité de consultant auprès de l'UNICEF.

⁶² Objectif de la Leche League, tel que décrit dans leur charte. Voir lllfrance.org

Cette organisation interfère avec les discours publics de chaque Etat, et a obtenu au fil des ans une renommée mondiale. Elle est perçue comme une institution de référence, comme l'organisation pro-allaitement la plus influente au monde. En effet, elle joue un grand rôle dans les représentations et les pratiques pour ou contre l'allaitement maternel, en participant à la construction et à la diffusion de normes pro-allaitement.

- L'Organisation Mondiale de la Santé

Cette entité est reconnue et respectée en France, ses recommandations font office de cadre de référence. Pour des raisons médicales et sanitaires, pour le bien de la mère et de l'enfant, l'OMS préconise l'allaitement maternel de façon exclusive pendant les six premiers mois de l'enfant, et en complément de son alimentation jusqu'à ses deux ans.

Même si ces recommandations ne sont pas toujours respectées, elles sont présentes dans toutes les mentalités, et elles aident à la construction des normes sociales autour de l'allaitement.

Le corps de la Femme qui Allait

L'allaitement a un caractère animal que l'on refuse généralement d'admettre. Cette relation instinctive au nourrisson est dépassée par l'image des seins d'abord perçus comme des organes sexuels, érotiques, réservés à la beauté du corps et aux jeux amoureux. On répugne à les voir également servir à dispenser du lait.

La femme allaitante n'est pas représentée dans les médias (publicité, cinéma, télévision). Le corps de la femme est très souvent présenté comme un objet esthétique, voire érotique, et la poitrine comme un capital à préserver. On peut aller jusqu'à parler d'une instrumentalisation du corps féminin, dans laquelle l'allaitement maternel ne trouve pas sa place.

De plus, on retrouve dans le discours médical l'idée que les Françaises ont du mal à allaiter, que leurs seins marchent mal. Cette castration symbolique élude la question de l'ambivalence d'image des seins féminins.

L'allaitement comme un choix des femmes

L'allaitement en public

Dans la société française, la maternité est mise en valeur, mais l'allaitement ne bénéficie pas de la même valorisation que la grossesse. Le ventre des femmes enceintes s'affiche avec détermination, mais la vue d'une femme qui allaite en public est inconcevable. Cette mutation de la pudeur depuis un siècle est extrême : aujourd'hui, certains considèrent que voir une femme allaiter est un spectacle choquant (les femmes sont d'ailleurs plus critiques que les hommes à ce sujet).

Normes paradoxales

Nous avons vu que différents facteurs sociaux et institutions créent et diffusent des normes, qui sont intériorisées et reproduites par les femmes. Mais les normes autour de l'allaitement sont contradictoires : il est connoté, souvent controversé, et parfois polémique.

Critiqué par les mouvements féministes français, l'allaitement menacerait l'émancipation de la femme et l'égalité des sexes. Mais d'un autre côté, l'impératif de la bonne mère est toujours très fort dans la société française actuelle. Les femmes qui n'allaitent pas du tout ont tendance à être culpabilisées. Dans ce contexte, la famille, l'entourage, et le corps médical sont autant de pressions.

Il semblerait qu'on ait trouvé en France un consensus tacite sur un allaitement très court, solution qui répondrait aux normes paradoxales sous-jacentes.

La maternité intensive

Une autre réponse apportée au débat public et privé de l'allaitement maternel est celle de la maternité intensive. Ce courant se répand dans les couches sociales favorisées, auprès de mères ayant un fort capital culturel, économique et universitaire. Cette maternité consciente se décline sous plusieurs formes, rassemblant de nombreuses pratiques du maternage proximal, comme l'accouchement naturel, le co-dodo, et bien sûr l'allaitement.

Ces pratiques correspondent à une attitude militante et engagée d'intégration de la maternité dans sa vie de femme. C'est une tendance qui a émergé il y a une dizaine d'années aux Etats-Unis et dans les pays nordiques. Elle concerne les femmes des milieux sociaux très favorisés, ou s'identifiant à des courants de pensée écologiques.

Elles prennent conscience de leur « identité de femmes », ont souvent des revendications féministes, comme celles du droit à disposer et à jouir librement de leur corps. La maternité intensive propose une redécouverte des plaisirs de la maternité, dans un contexte de revalorisation de la sphère familiale et de recentrage sur l'individu.

Néanmoins, ces pratiques sont en rupture avec la génération précédente, et les mères intensives réaffirment leur rôle de mère par rapport à leur entourage, à leur famille et à leur propre mère. Elles redéfinissent les pratiques, et créent de nouvelles représentations du rôle de mère.

En ce sens, elles s'affranchissent des normes sociales que nous avons énoncées, et en produisent des nouvelles. Dans ces nouveaux paradigmes, c'est aux femmes d'aller chercher les informations dont elles ont besoin, et de créer de nouvelles habitudes et de nouvelles images de la mère allaitante au sein de leurs groupes de pairs.

Affirmation identitaire

Les mères intensives s'approprient tellement leur allaitement, qu'elles trouvent de nombreuses façons de s'affirmer par cette pratique. Elles n'hésitent pas à favoriser un allaitement long (allant régulièrement jusqu'à ce que l'enfant soit scolarisé), et à allaiter sur leur lieu de travail, même dans des contextes difficiles.

Ces femmes font énormément de recherches personnelles sur l'allaitement, et deviennent des expertes de ce domaine. Elles véhiculent ensuite les informations qu'elles détiennent par de nombreux biais : dans des associations, des groupes de parole, et de plus en plus sur internet. On ne compte plus les « blogs de mamans », et on trouve des échanges très riches sur les sites de réseaux sociaux. C'est aussi leurs expériences qu'elles partagent, expériences qui sont valorisées à l'extrême.

On peut voir dans cette implication autour de l'allaitement et de la maternité une forme de militantisme, voire une affirmation de féminisme différentialiste.

L'allaitement au sein devient réellement un libre choix des parents, car il n'est plus indispensable à la survie des enfants. C'est un choix rigoureux, permettant de vivre au mieux ce que l'on a décidé. L'allaitement est vécu comme un plaisir, un privilège, un temps forts de la vie d'une femme. Pour mieux allaiter, il faut être une femme à l'aise dans sa peau, heureuse d'être femme, accepter son corps, et se l'approprier de la manière dont on l'entend.

Nouveaux acteurs

L'engouement pour la maternité intensive s'accompagne de l'apparition de nouveaux acteurs de la périnatalité. Les consultantes en lactation sont des professionnels de santé qui ont le vent en poupe ces dernières années, tout comme les doulas.

Par ailleurs, on voit se développer de plus en plus d'associations et de groupes de parents, comme le Baby café, qui propose aux mères allaitantes de se retrouver lors d'un rendez-vous hebdomadaire. L'association CALM est une autre initiative accompagnant le mouvement de la maternité intensive : elle défend le droit d'ouvrir des maisons de naissance en France. Des journaux et magazines alternatifs s'insèrent également dans ce mouvement : *Grandir Autrement*, et *L'enfant et la vie* par exemple.

Enfin, ce sont les institutions traditionnelles, telles que l'OMS et la Leche League qui sont revalorisées : leurs idéologies sont reprises par les mères intensives, qui associent les normes édictées à leurs propres représentations de la maternité.

Conclusion

Ainsi, la maternité intensive permet de s'affirmer au-delà des normes qui sont généralement véhiculées autour de l'allaitement maternel. Cette tendance dépasse la normativité de la maternité, telle qu'elle se présente aujourd'hui en France.

Par une forte affirmation identitaire, les mères intensives se réapproprient leur corps, et font réellement jouer un rôle à l'allaitement dans l'émancipation féminine. Cette subjectivité des individus permet l'émergence d'un féminisme essentialiste, différentialiste.

Ce courant renverse les normes, invente de nouvelles images du corps de la mère, et crée petit à petit une nouvelle normativité.

C'est toute la place de la femme dans la société qui est repensée par le prisme de la maternité intensive : les rapports hommes-femmes sont bousculés, et la domination masculine tend à être dépassée, voire renversée. La famille est valorisée à nouveau, la sphère familiale redevient un point d'ancrage de la société française actuelle. De nouvelles dynamiques familiales, dans lesquelles la femme occupe une place importante auprès des enfants, tout en accordant une importance inédite à la place du père sont en train d'émerger.

Et avec ces redéfinitions de la famille, ce sont les structures sociales dans leur ensemble qui sont repensées et réorganisées : on se recentre sur la famille, sur le bien-être plutôt que sur l'avoir. La société de consommation est critiquée, et on cherche à trouver un nouvel équilibre social dans lequel l'individu puisse s'affirmer.

Bibliographie

- Warner, Judith, 2006, *Mères au bord de la crise de nerfs*, Paris, L'Harmattan.
- Collier, Jane Fishburne, Yanagisakos Sylvia, 1987, *Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship*, Stanford, Stanford University Press.
- Jordan, Brigitte, 1978, *Birth in Four Cultures : A Crosscultural Investigation of Childbirth in Yucatán, Holland, Sweden and the US*, Montreal, Eden Press.
- Kneuper, Elsbeth, 2003, « Die 'natürliche Geburt'-eine globale Errungenschaft ? » : 107-128, A. Wolf et V. Hörbst (éd.), *Medizin und Globalisierung : Universelle Ansprüche und lokale Antworten*, Münster, Lit Verlag.
- Kneuper, Elsbeth, 2004a, *Mutterwerden in Deutschland : Eine ethnologische Studie*, Forum Europäische Ethnologie, vol. 6, Münster, Lit Verlag.
- Landweer, Hilge, 1989, « Das normative Verhaltensmuster 'Mutterliebe' » : 7-90, Interdisziplinäre Forschungsgruppe Frauenforschung (éd.), *La Mamma ! Beiträge zur sozialen Institution Mutterschaft*, Köln, Müller.
- Lathrop, Hannah, 1982, *Das Stillbuch*, München, Köse.
- Lett, Didier, Morel, Marie-France, 2006, *Une histoire de l'allaitement*, Paris, Editions de la Martinière.
- Lutz, Margit, 2000a, « Laktation und Stillen » : 713-743, C. Mändle, S. Opitz-Kreuther, A. Wehling (éd.), *Das Hebammenbuch : Lehrbuch der praktischen Geburtshilfe*, Stuttgart/New York, Schattauer.
- Lutz, Margit, 2000b, « Die Praxis des Stillens » : 744-782, C. Mändle, S. Opitz-Kreuther, A. Wehling (éd.), *Das Hebammenbuch : Lehrbuch der praktischen Geburtshilfe*, Stuttgart/New York, Schattauer.
- MacCormack, Carol, 1980, « Nature, Culture and Gender: A Critique » : 1-24, Carol MacCormack, Marilyn Strathern (éd.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Maher, Vanessa, 1992a, « Breast-Feeding in Cross-Cultural Perspective: Paradoxes and Proposals » : 1-36, Vanessa Maher (éd.), *The Anthropology of Breast-Feeding : Natural Law or Social Construct*, Oxford, Berg.

Maher, Vanessa, 1992b, « Breast-Feeding and Maternal Depletion : Natural Law or Cultural Arrangements? » : 151-195, Vanessa Maher (éd.), *The Anthropology of Breast-Feeding : Natural Law or Social Construct*, Oxford, Berg.

Orland, Barbara, 2004, « Wissenschaft, Markt und Ernährung. 'Natürliche' versus 'künstliche' Säuglingsernährung im 19. Jahrhundert » : 291-306, Marguérite. Bos, Bettina Vincenz and Tanja Wirz (éd.), *Erfahrung : Alles nur Diskurs ? Beiträge zur 11. Schweizerischen HistorikerInnentagung für Frauen-, Männer-und Geschlechtergeschichte*, Zürich, Chronos.

Scheper-Hughes, Nancy, Lock Margaret, 1987, « The Mindful Body : A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology », *Medical Anthropology Quarterly*, 1, 1 : 6-41.

Thirion Marie, 1999, *L'allaitement, de la naissance au sevrage*, Paris, Albin Michel.

Touraine, Alain, 2006, *Le monde des femmes*, Paris, Fayard.

Weiner Annette, 1995, « Reassessing Reproduction in Social Theory » : 407-425, F. D. Ginsburg and R. Rapp (éd.), *Conceiving the New World Order : The Global Politics of Reproduction*, Berkeley, University of California Press.

Wieviorka, Michel, 2008, *Neuf leçons de sociologie*, Paris, Robert Laffont.

Reinterpretation of pain in home birth practice

Anna Pivovarova

Home birth in Russia is a part of the international movement for the birth humanization which got underway in the second half of the XX century in developed countries. Home birth took place already in Soviet Union, and a number of works by Russian midwives have influenced on western birth-giving practices (here I mean primarily works by Igor Charkovsky, the Russian male midwife who did researches on underwater births). The process of institutionalization of home birth in Russia started in the 1980s. During that time in different cities the prenatal courses are started, for the first time Russian and foreign works on home childbirth are published, as well as video materials on labor in water and in the sea [Belousova 2002: 51-53].

The main material I used in my paper was semi-structured interviews with women who had experienced home birth and with practicing midwives. Also I used written birth stories appearing in open Internet resources. I will try to keep a track on what ways of representation and perception of pain there are in contemporary

Russian discourse which surrounds the home birth practice and how women describe and interpret their individual embodied experience.

The discursive field accompanying the alternative birth practice in Russia substantially is filled with translated materials. In this case it appears to be difficult to talk about local specificity of the discourse. Here the question arises: which of perceptions and beliefs are common for the home birth tradition in general and which ones refer to the local specificity. For me the question is still open. Biomedical approach suggests the perception of pain as abnormal. Pain implies that our health is violated, that it requires healing and/or anesthesia. Nowadays hospitals are equipped with a wide range of medical devices aiming to weaken or to remove any painful experience of a woman in labor. Nevertheless, a pain in childbirth (as represented in minds of patients in maternity clinics) appears to be one of the strongest, it can be called a "reference" of pain [Belousova 1998]. A lot of attention in childbirth narratives is drawn to the description of the pain and fears connected with it.

Home birth practice does not suppose any medical anesthesia. Midwives use a wide selection of unmedicated ways of reducing pain: massage, aromatherapy, hydrotherapeutic procedures. On prenatal classes women learn different techniques of body, breathers and voice exercises which are expected to soothe pain in labor. But as far as I can judge the significant part of work with pain takes place not on the manipulative level (the level of praxis), but on the

discursive one, so the relation to pain and its appreciation change. This tradition is working out a drastically different approach to the representation of a pain as a phenomenon. Here I will try to present the specter of varieties of pain description and interpretation which are already popular in the community of home birth adherers.

Collectively shared complex of presumptions about birth-giving, knowledge of what a woman in childbirth experiences and how this experience should be interpreted – all that not only goes the round «from mouth to mouth» in the process of personal and on-line communication between woman. At the same time the translation and constructing of this knowledge happens with contribution of institutions actively participating on popularization of new approaches for home birth, as well as special publications.

Midwives talking on birth

In the texts devoted to future parents the specialists in out-of-hospital birth pay significant attention to the pain. Below I'll suggest a generalized list of theses and practical recommendations.

1. *Nonintervention in childbirth.* In natural case the childbirth are shouldn't be too painful. In the absence of excessive intervention in the childbirth process the painful sensations are regulated (facilitated) by the natural mechanisms of hormonal system (thereupon the midwives often mention the big amount of endorphins – “hormones of happiness”). In the texts on the home birth they

highlight the importance of absence of stimulation of delivery for natural labor-aiding. In the judgment of the midwives stimulation disturbs the natural hormonal factor of woman that might lead to more painful and traumatic labor.

2. *Psychological state and comfortable environment.* A good emotional state, calmness and comfortable (cozy) environment are said to be one of the most important conditions for a painless and easy labor. Fear of childbirth pain or injury may themselves evoke pain. That is why for a woman in childbirth home atmosphere, presence and support of her “near and dear” is so important. A woman has to learn how to relax in childbirth and this requires safe and comfortable atmosphere in the room where labor is taking place. (The midwives often advise to listen to the pleasant music, mute the light and light up candles or an aromatic lamp).

3. *Techniques of the body for labor-aiding.* In order to ease painful sensations home birth attendants suggest using different techniques of the body, breath and voice. There are a lot of video instructions presenting different positions of the body that can facilitate birth. Also, a lot of attention given to work with the voice, at the training courses to teach women leave the so-called “labor singing” – a special vocal technique that allows ease the process of childbirth.

4. The thesis which is frequently repeated by midwives: childbirth is a natural process. Where is nothing to be afraid of because “a

woman's body is created in order to give birth" (this formula migrates from one text to another). Midwives say that often a woman is afraid that she will not cope; they stress the importance the self-trust. A woman in labor needs to believe in the abilities of her body and trust the people who are close to her during that moment.

5. The pain may be used as a resource during the labor. Certain midwives in Russia use the expression "to go to the pain" («идти на боль») when they need to explain to a woman how to push.

"The pain of contractions comes and goes but the pain of pushing is created by the woman herself. While bearing-down she may doubt: "How should I push? Where should I direct my efforts?" The answer is easy – push into the point of the supreme pain. During the pushing stage the pain is the only real Ariadne's thread. It shows the movement direction of baby and it leads the woman." [Postnova]

Thus, the pain is transformed from unwanted feeling which should alleviate or eliminate, into a device helping a woman to understand what is happening to her body.

6. *Childbirth can be painless. Childbirth as a sexual process*

Another thesis stably appearing in the texts addressed to the prospective parents runs that a woman can give birth without a pain, labor is a natural process and therefore it is not traumatic. "I will greatly multiply thy sorrow ... in sorrow thou shalt give birth to children" – these words addressed to Eva, the famous lines of Genesis, are reinterpreted by the present tradition.

As to perception of labor as pain and suffering it is usually referred to the Bible. For punishment "Unto the woman he said, I will greatly multiply thy sorrow and thy conception; in sorrow thou shalt bring forth children; and thy desire shall be to thy husband, and he shall rule over thee". Genesis 3: 16. But there is a version that it is hardly exact translation and it would be more accurate to translate it as "in toil thou shalt bring forth children"

Thus, the idea of the pain of labor imposed by culture appears to be a result of incorrect translation, as well as embodied experience of pain turn out to be a consequence of a given set of cultural and psychological attitude.

In the medicalized discourse pregnancy and childbirth – is part of the woman's medical history. In the texts produced in the frame of the home birth tradition these states are represented as a part of the sexual life of a woman. The common belief that the labor is inevitably fraught with pain is contrasted with the assertion that this process can be painless and moreover it can be delightful. In contrast to the medicalized discourse, in which pregnancy and childbirth are described in terms of disease, the narrative tradition of home birth generates new ("humanistic") way of describing this process.

"Ideally, labor is a continuation of the conception. What should the conception be like? Divine, ecstatic, super duper, driving the woman absolutely crazy, taking her «high», making her lose her mind... And the birth also should be like that. As the matter of fact (...)

generally speaking, if you take the physiological process, the conception is a prelude, and the labor is an Aah!-popheosis, sort of... It's like an explosion of emotions. For a woman who has once managed to give birth in the right manner that condition seems to be so ecstatic. You want to experience it again and again. But the only way to do it is to give birth once again. Because there is no other way to reach the same enjoyment, it simply doesn't exist».

Sexuality is one of the most important indicators of the healthy corporeality. Through an analogy between the conception and the labor is maintained as a natural process. Approval of orgasmic birth as the norm may be understood as a denial of the pathological discourse imposed by the medical rhetoric.

Sometimes the medicalization of childbirth becomes an object of irony.

«Actually childbirth is a very sexy process. First of all, the conception and birth pass at the same place... That's similar processes, let's be honest. Hmmm well.. Just imagine what kind of sex will have a couple if they were be put on a couch, and they were told: "Listen, the DIY conception is not good! Let us explain you how to do it in the right manner... No-no! You're putting your leg wrong way! There must be an angle of 120 degrees, and you have only 110 ". Well, will they succeed? (...) "Does not work? Now we'll stimulate you! You said it hurts? No dilation? OK, we're going to anaesthetize you right now!" [laughing]"

In modern Russian culture, female sexuality, as well as female reproduction, remains closed to a certain degree topics. In this narrative culture is not common to describe the embodied experience related to sexual and reproductive sphere. Svetlana Adoneva confirms that during the Soviet period, women's corporality was mainly described in the spirit of the "manufacturing" rhetoric: the reproductive side of the female bodily experience was represented in official texts as one of the forms of production. Sexual pleasure was declared a taboo; the pain of labor was understood as atonement for the sin pleasure.

“Conception was formulated as a sin, a guilt, and delivery and harsh treatment the maternity hospital, as a form of punishment for this sin, “After the dinner comes the reckoning,” “While fucking you did not scream that loud”. Labor pains have been interpreted as a punishment for sex, which was imputed to blame woman” [Adoneva]

To some extent, the last statement is relevant for the modern Russian society. The interpretation of sexual pleasure as a sin is supported by the religious discourse. The idea of orgasmic birth is opposed to the discourse of guilt. The tradition of alternative birth creates the new rhetoric of representation of the female body and the interpretation of the processes occurring in it. Pregnancy and childbirth, the ecstasy of a woman in labor are described in metaphors of the affirmation of life.

“Birth in general is the moment of the peak of enjoyment for a living organism. For the woman and for the man as well”

“For her birth is a celebration of life. She loves being pregnant, loves to give birth”

Pain in labor and articulation of it in home birth stories

Childbirth story is a genre to take a particular place in the vocal speech repertoire of a young mother (for details, see [Schepanskaya 1999]). During the preparation process of home childbirth, while reading special literature and parents on-line message boards, the prospective birthing mother makes an acquaintance with background knowledge shared with the practice adherers. The narration of childbirth has become a particular genre in the Internet. While reading predecessors' 'reports' the prospective mother finds out ways and modes of how the childbirth can go on, what sort of sensations can be expected and what kind of situations can be encountered.

Home birth stories I have made acquaintance with (oral and written texts) provide several strategies of representation of pain and physical sensations in labor.

1. *Pain is represented as one of the most important experiences of childbirth.* Childbirth is described as a very painful process, but the pain of labor is understood as something that woman has to pass in order to meet with the child. A repeating motive in home birth stories:

women say that the pain was so intense that if they were in the hospital, they would agree to any medical intervention in order to stop the pain. In these stories stable formulations typical for stories about medicated birth appear: "I said, "I can't bear it any more!";" I was ready to Caesarean, if only it stopped". Cesarean section appears here as an extreme, the most radical form of medical intervention in childbirth. In fact, this is rejection of labor, because in Russian culture cesarean delivery is not perceived as "normal", "full" birth giving experience which doesn't give a woman the opportunity to establish herself as a mother.

How did the labor last? It was very painful, just very, very painful, and scary, I rushed there. Since I was not prepared, the breathing exercises and the singing – I did not know anything about it, so I the only thing I was able to do was just running around and screaming like a crazy. ... Well, I was told that pain is normal, it's physiological, well, I somehow believed it. Although well why not? Although it was very painful, it was terribly painful! There was a moment – in the end of the delivery – I even thought what it would be better to do the Caesarean. Later I was told that sometimes it occurs to some people. Well, but it is clear that this was nonsense. Especially, it is clear that this is nonsense, when everything is finished. Because after the delivery almost everything, almost all the pain, even everything goes away.

The pain of labor is described in these texts in contrast to the description of the joy that covers a woman immediately after birth and makes her forget about the painful experience.

I was okay; I understood everything, very bearable, it is normal to give birth. Even the last contractions, of course, were very painful. I cried: "Mom! It hurts! „It is a miracle, but you have to go through a very intense pain. If I were in the hospital, I would say: "Inject anything you want!" Now I understand that it could be much easier. (...) But it is a new man! It is an unbelievable miracle! Of course during the labor you're suffering, it is hard, but each time you are getting closer and closer and all that stuff is for this moment.

– *Pain as one of natural physiological devices.*

In the stories told by the research participants it is notable that while describing the childbirth pain they tend to find rational, practical explanation for that phenomenon. According to them, birth is a delicate, well-balanced natural mechanism, and everything in it is laid by nature and has a particular purpose. Pain outlines the birth as an event – it marks the beginning and end.

“Well, in general, pain is our protector, it is a signal, and it is not so bad that it exists. It is important that it was not so excessive and so on there.”

The pain is interpreted as one of the physiological mechanisms regulating the process of childbirth: pain "leads" the woman, shows

that labor has begun, and later allows her to concentrate on the process of birth and not be distracted by extraneous, irrelevant at that moment things.

"Well... so the contractions started and hm... may be it is the sense that it is painful: it draws you away from everything else. Perhaps if you manage to switch off without pain, contractions would be painless. This thought occurred to me right now. And so it turns out that there are particular sensations, they are capturing all the consciousness or attention there. So the mind turns off, because the concentration is focused on the sensations. Because I have to work out a contraction, I'm expecting it... So I said to myself: "Well. How can I even try to relief my condition?" I was trying to find out some positions ... somewhere to lie down, to sot down. Relaxation. Then a contraction and I'm delving into it. And eventually it turned into some kind of a state... And at that moment my logic mind somehow it probably turned off."

The childbirth pain conceived as a part of the natural history of childbirth, so it is perceived differently than any other painful or traumatic experience. The complexity of the description of pain in childbirth involves the fact that, according to research participants, it is difficult to compare it with any other painful effect. Childbirth pain does not correspond to any other painful experience, because it is perceived as physiologically normal station in contradiction from other painful situation.

– *The sensation during the contractions... I would not say that it was not painful, it was, but umm it is not perceived as a traumatic pain. (...) It can be acute or not acute – it depends on each woman, each organism and each birth. However, if the hormonal balance in labor is normal, the pain is experienced differently than the pain, which appears if you fell and broke your leg for example. Well that is different.*

– *How different?*

– *It is not perceived as something wrong. Yes, the feelings are there, but you experience them not as something traumatic.*

3. *Avoidance of the topic of pain in the story. Repression of memories of the pain. Difficulties with describing this experience*

One of narrative strategies presented in my materials intends avoidance of the topic of pain in the birth story. A birth story may not contain any mention of the pain at all. Women tend to avoid articulating the pain, and if it is necessary (answering a direct question during the interview), they're trying not to use the word "pain" and looking for neutral expressions such as "feelings." Thus, the painful experience is "softened" post factum already during the narrativization.

Yes, probably ... this word we use to name the pain... Pain as well... We can say "pain", but in fact, it may be very different. It's like the Chukchi who can indicate 200 shades of white, it is possible, of

course.. Obviously, it is not a toothache... But it certainly feels like a .. I had painful periods. Well... It is similar, I guess. There were some painful sensations, but I can not say that it was very strong ... Nevertheless it was strong enough so you would like to weaken it, but not so strong that you would like to take painkillers. So to tell... Kind of such a medium condition.

4. *Labor as a spiritual experience.* In number of texts the pain during labor is described as an extreme experience which makes a woman discover her own capabilities. Suffering the pain is represented as unique spiritual experience for the person, acceptance.

A friend of mine has told to me before the labor: "Imagine the most severe pain you have ever experienced: teeth, kidneys, periods. Now multiply it by 10" And I can say, at some point contractions are so impressive that it seems that it can't be more painful. But after about three minutes, you are still trembled by a tremor, you have not had time to catch your breath, as the new contraction comes and it broadens your idea of the pain. It turns out, it is possible to be more painful. And again one feels: "Well, it's the limit!" And again, you don't have time to catch your breath, as you're stepping over this limit, stepping over that "I can't bear it any more!", You're stepping over your concept of yourself, about what you can do. With each contraction.

5. *Orgasmic birth. Birth as a sexual process*

The home birth tradition includes the reproductive aspect of female corporality into the sexual sphere of experience. The assertion that the birth can be orgasmic, it may seem radical and bold, considering how it contrasts with common views on pain of labor. Orgasm during childbirth, as well as the pain is described as strong, ultimate experience.

– I even understood that when they talk about these ecstatic feelings... When the head passes, it's like a fullness of sensations...

– Is it what is called the orgasmic birth?

– Well, that feeling is relative to it. It became clear to me what is about. I mean... Ahem. Somehow you feel just as if you were giving birth to a Universe! It's something global!

All in all I was lying in the pool from 22:00 to 12:00 of the next day. I was catching a rush there; I was even all about that. It seemed to me that I was floating in the weightlessness, and the contractions were passing like air through me, and there was nothing, there even wasn't me, just gravity that was keeping us there. I felt like an ancient creature. The furnace fire was burning, I was in the water and my back was blown by icy air from the vents, it was a high)))

The given dividing should not be considered the final one; it is an attempt to trace the narrativization strategies of the corporal experience which is being produced by the present tradition.

In narratives about home childbirth and in texts dedicated to this subject, there are a number of strategies designed to describe the

childbirth pain – one of them is an interpretation of the pain phenomenon as something necessary in the process of birth, something that gives strength and inspiration, that helps a woman in labor to concentrate on bearing-down the child. There is also a completely different point of view that negates the idea of painfulness of childbirth itself and describes an orgasmic childbirth as a principle. Here we can see that attitudes to the childbirth pain may be drastically different but most of them are consolidated by the idea of naturalness or the birth-giving condition for the female body. The labor might be painful or ecstatic but anyway all kinds of sensations the woman might experience during the labor are confessed to be natural and providing no matter for fear or anxiety. Uncomfortable, frightful, undesirable experience of pain is transformed to a helpful resource during the delivery and after it. We can see how a "painful childbirth" stereotype is being changed and reinterpreted by adherers of the home birth practice.

Bibliography

[Adonieva] Adonieva S. Motherhood: Mythology and the Social Institution. Адоньева С.Б. Материнство: мифология и социальный институт www.folk.ru/Research/adonyeva_motherhood.php?rubr=Research-articles

[Belousova 1998] Belousova E. The child birth *pain* in the outlook of *anthropology*. Белоусова Е.А. Родовая боль в антропологической перспективе // Arbor Mundi: Международный журнал по теории и истории мировой культуры. Вып. 6. 1998. С. 48-57

[Belousova 2002] Belousova E. The Preservation of National Childbirth Traditions in the Russian Homebirth Community // **Journal of the Slavic and East European Folklore Association**. 2002. Vol. 7. No. 2. P. 50–77

[Postnova] Postnova J. *On trusting on the pain*. Постнова Ю. О доверии к боли // Драгоценность.рф <http://xn--80agbg4baedlr16b6e.xn--p1ai/page/obj39507/>

[Schepanskaya 1999] Schepanskaya T. Mythology of social institutions: Obstetric aid. Щепанская Т.Б. Мифология социальных институтов: родовспоможение // Мифология и повседневность. Вып. 2. СПб.: ИРЛИ РАН, 1999. С. 389–423

Jésus à la belle étoile. Ivresse et béatitude du corps

*Pour un métabolisme symbolique de l'alcool ou le corps en
morceaux -*

Gabriela-Mariana Luca

Je tiens à remercier sincèrement Mr Francis Moulinat,
professeur d'histoire de l'art chez Ateliers Beaux-Arts
de la Ville de Paris, pour ses nombreux conseils.

On se croise parfois dans les rues à des corps en débris, blottis aux pieds des murs et balbutiant des voix fêlées, au nom du Jésus, une bénédiction des passants mêlée à leur propre malchance. C'est pour un sou. Souvent c'est pour quelque chose à boire, savez-vous, pour la pratique de l'oublie. Souvent les mendiants, pour être plus convaincants, exposent un corps mutilé qui fait peur. Automutilé. Enfants tordues en acrobates, mémés et pépés en fresques vivantes, des adultes unisexes étalant de la chair sanguinolente font l'image d'un corps savant apprivoisé d'une parfaite Laideur, partie intégrante de tout paysage urbain de ce monde.

Des sentiments bizarres nous envahissent: dégoût, honte pour la condition humaine, une sorte de peur superstitieuse, pitié, un désir fort de s'éloigner, indifférence.

D'où vient cette attitude pleine d'ambiguïté et extrêmement contradictoire qui se manifeste toujours devant cette catégorie de gens ? Quel type de crise s'est installé ainsi dans la rue ? Est-ce une crise sociale, économique, de l'âge ou de l'être ? Comment a-t-elle fait pour surpasser l'histoire jusqu'au 21^{ème} siècle ? ⁶³

La mendicité a l'âge de la société urbaine, c'est-à-dire plus de 12 000 ans d'histoire, condition nécessaire capable à argumenter son rôle de figure ambivalente mythico-symbolique, sans frontières.

Une étude comparative acceptant le dualisme⁶⁴ dans le folklore pourrait nous conduire à de certaines réponses.

Demandez et vous recevrez ! Phrase célèbre de la Sainte Bible. *Demander – a cere* (en roumain, lat. *quaerere*) renvoie, au moins au niveau sonore, au *ciel – cer* (lat. *caelum*). Celui qui demande au nom du ciel, de la grâce divine est un *cerșetor* (un mendiant) s'il le fait dans la rue.

Son nom dans les langues slaves (*ubog*, « qui appartient à Dieu ») (Evseev, 2007 :119) atteste la nature sacrée du mendiant. Il pourrait être l'envoyé des Dieux pour vérifier les humains, pour

⁶³ Par exemple, parmi les tentatives historiques célèbres de s'en échapper définitivement dans la culture roumaine, on cite le plus souvent l'autodafé des invalides pratiqué par le voïévode Vlad III l'Empaleur –Dracul (le Diable) 1431-1476, roi droit et vaillant qui luttait contre les injustices de toutes sortes, les pauvres, les mendiants et les voleurs. Un jour il a fait venir à la cour tous les mendiants et les infirmes du royaume pour un banquet. Dès que ceux-ci ont fini le princier repas, le voïévode ordonna que l'on ferme les portes et qu'on y mette le feu. Tous ont brûlé à vifs (comme dans les feux de l'Enfer).

⁶⁴ Les liaisons entre les sectes médiévales, premièrement les bogomiles, l'Iran et les croyances central-asiatiques (Culianu, 2009 : 92)

partager avec eux les biens terrestres, surtout les dons en nourriture et en boisson. *Celui qui donne aux autres, donne à lui-même* disent nos croyances. Dans les contes de fées et dans les légendes roumaines, Dieu et Saint Pierre souvent déguisés en mendiants ou ayant l'apparence de l'ancêtre mythique descendent aux repas des villageois. On parle de ce repas rituel, symbole de l'alliance entre les humains et les divins, de mariage entre les plaisirs de la chair et de l'esprit (Freud, 1991:141). D'ici l'hospitalité, la générosité, le don mais aussi la peur vis-à-vis de ce personnage mi-terrestre, mi-de l'au-delà. Le véhicule à la portée de tous, parce qu'il y en a plusieurs⁶⁵, qui a permis la balade entre les mondes, est la boisson ; soit-elle le vin ou l'eau de vie (l'intraductible, *țuică*, produit national roumain distillé, à base de fruits, surtout de prunes et de pommes ou poires).

L'eau de la vie et de la mort, personnage culturel omniprésent dans l'histoire, l'alcool est, sans doute, la substance la plus responsable des faits des humains. Le plus sensible reste pourtant le segment religieux où le psychotrope vin (le sang de notre Seigneur) comporte une fonction liturgique dont un miroir renversé mène à la réprobation morale de l'ivresse et de ses dérivées.

⁶⁵ La souche magique –carrus navalis, le chariot des Saints, les chaussures émerveillées, la cape, le brin de gui, etc. destinés uniquement aux élus de la sorte.

Excuses mythologiques – les débauches sacrées

Encore un pot de vin !

Soit pour l'éternité, Amin !

La simple lecture des légendes roumaines offrent une image plus que joyeuse du Paradis. Il semble que là-bas les Saints fêtent toujours, ils boivent et ils mangent sans cesse, ils dansent avec plus de grâce que les professionnels et bavardent avec une légèreté difficilement à comprendre pour des résidents de la vie éternelle. Leur comportement excessif, décrit comme débauche sacrée, justifie le comportement des humains (*imitatio dei*).

Saint Pierre même, le camarade de verre favori du Dieu, le gardien de l'Eden et le patron des greniers, paradoxalement toujours affamé, a une personnalité qui ramasse tous les qualités et les défauts des humains : gâté, tueur, buveur, fumeur, bavard, sage, tendre, etc., sans doute, réminiscences de la crainte médiévale de mourir de faim qui avait fabriqué des représentants d'un monde en chute (J. Delumeau, 1978 : 162). Deux des épreuves initiatiques dépassées par le Prince Vaillant de nos contes de fées sont manger et boire au dehors de toute limite. Pour vaincre, il a l'appui spectaculaire des aides magiques : *Setilă* (Gorge pavée) et *Flămânzilă* (Glouton). Toute chose importante se passe à table, toute décision importante est prise à table.

L'une des plus anciennes légendes⁶⁶ cosmologiques roumaines raconte l'après-midi d'un jour de fête, le moment où, impatients, les mendiants *faisaient la caisse* de leur travail de matin à la porte de l'église ou à l'entrée du cimetière⁶⁷. Un boiteux et un aveugle partageaient la farine de maïs⁶⁸ ainsi obtenue. L'entente disait qu'un pot de farine devrait être renversé dans le sac de l'aveugle et, ensuite, de même, dans le sac de l'infirmes. Le dernier tout en profitant de l'handicap de son camarade, remplissait uniquement son sac. A la déroute exprimée de l'aveugle concernant le poids constant de son bagage, l'autre lui avait répondu en le repoussant dans la rivière. A la vue de cette injustice, Dieu et Saint Pierre qui étaient en train de prendre leur repas, sans hésitation procédaient à sauver le malheureux. Terriblement fâché, Saint Pierre jeta son verre dans la direction du béquillard. Le verre se cassa dans l'air et tacha le ciel. Dieu, mécontent au début que Pierre avait sali son éther accepta pourtant de bénir les débris qui ont devenu des

⁶⁶ Leg. 10128; attestée en Moldavie (Pamfile, *Cerul*, 157). Leg. 10129/10130 ; attestée en Valachie (Pamfile, *Cerul*, 157)

⁶⁷ À retenir l'ambiguïté de l'espace ; la porte de l'église est la porte de la maison de Dieu, le bord entre les vivants croyants et les représentants des cieux, pendant que l'entrée du cimetière représente le bord encore plus complexe entre le monde des vivants, ceux de l'au-delà et des esprits.

⁶⁸ Le maïs est devenue une plante symbolique dans la culture roumaine grâce à son usage généreux. Introduit dans les pays roumains au XVII^e siècle, premièrement en Transylvanie (1631-1648), puis en Valachie (1678-1688) et vers XVIII^e siècle en Moldavie, il est investi par le peuple d'un caractère sacré. Son nom *păpușoi* renvoie à la poupée (représentation de l'homme, l'anthropomorphisme étant présent dans plusieurs créations populaires), au prêtre- *popa*. L'autre nom, *cucuruz* rappelle le fruit du l'épicéa, arbre sacré chez les Roumains. (Evseev, 2007 : 496)

étoiles et le vin, la source des nuages, les vapeurs, raison pour laquelle on a souvent la tête aux cieux. La bonté sans limites de Dieu alla jusqu'à redonner la vue à l'aveugle. Il envoya Saint Pierre au village du malheureux. Pour vérifier sa foi, le Saint est entré dans le modeste abri sous l'aspect d'un pauvre et vieux voyageur sans fortune, étant à la merci de la pitié des chrétiens. - *Volontiers, mon bonhomme. Mais tu sais, chez moi, comme chez les pauvres; on n'a rien dans ce monde. Que le Bon Dieu le sache !* Fut la réponse de l'aveugle, dernières paroles du personnage plongé dans le noir obscur qui allait voir à l'aube, de ses propres yeux, le réveil du soleil et qui allait comprendre qu'il avait reçu la visite d'un Saint.

A l'extérieur du corps, le monde imparfait. Le boiteux, l'embranché, l'aveugle

Un Dieu ou un héros (Dionysos, Vulcan, Oedipe, Sain Elie, Héphaïstos, Varuna, Tyr, etc.), un messenger de Dieu, un mendiant ou un *solomonar*⁶⁹, le boiteux renvoie à l'hypothèse d'un autre type de personnage : *Baba-Jaga* du folklore slave ayant un pied en os, symbole d'une divinité de la mort, de l'autre monde qui, primitivement, avait l'aspect d'un serpent. (Evseev, 2007 : 590) La foudre, sa ligne sinueuse est associée à un serpent dans

⁶⁹ Personnages de la mythologie roumaine ayant des attributs chamaniques, la chevelure rousse, les yeux à fleur de tête, le corps poilu avec de la queue, habillés en débris, « des gens maudits, vendus au Diable » (T. Gherman, 1928 :141) capable à chevaucher des dragons, se lever dans les cieux, au-dessus des nuages, patrons de la grêle et de la sagesse ancienne du Roi Salomon, les uniques lecteurs du livre de l'Univers.

l'imaginaire du peuple. Mis en relation avec le feu céleste, les Diables mêmes sont des boiteux. Pareille à l'aveugle ou à l'embranché, le boiteux participe à la sacralité de l'impair mais aussi à la punition pour ceux qui osent s'approcher de la perfection de l'esprit divin⁷⁰. L'un des noms le plus circulé de Diable (car son simple invocation est un péché en soi dans la culture populaire roumaine) est Le Boiteux⁷¹. Sa présence permanente et la circulation des motifs communs dans l'espace balkanique et de l'Europe de l'Est atteste le fait que Satane a été englobé par les mythologies préexistantes (Messadié, 2008 : 49).

La main porte, bien sûr, une fonction créatrice et séparatrice. Par la perte d'une main, l'embranché entre lui-aussi dans un nouvel ordre, celle de l'imparité, des méandres de l'imperfection : sacre et

⁷⁰ Il y a toute une bibliographie sur la démiurgie duale, sur ses influences bogomiliques et des populations uro-altaïques, tatares, iraniennes, indiennes et gitanes. Nicolae Cartoian le considère de provenance asiatique ; Mircea Eliade et Oskar Dahnhardt ont retrouvé des motifs similaires dans les cultures bulgare, russe, polonaise, baltique, de l'Asie Centrale et du Proche Orient, l'Amérique du Nord et l'Inde.

⁷¹ Quand le Diable est devenu-t-il boiteux ? Leg. 10456, attestée en Moldavie (Moisiu, 1916 :226) Après avoir faire sortie la Terre de la profondeur des eaux, Dieu se mit à l'homme d'un poirier pour se reposer. Diable voulu Le noyer pour garder uniquement pour soi-même l'homme de ce pommier plaisant à notre Seigneur. Vains efforts car, par magie, la Terre s'élargit sur les eaux dans toute direction. Déçu, le Diable renonça pour fabriquer un homme et un loup. Lorsque le bon Dieu vit l'homme, noirâtre et couvert de la morve de la tête aux pieds selon l'apparence de son créateur, tourna sa peau moite à l'envers pour l'embellir et mit le loup à avaler le Diable. Celui-ci voulu se grimper dans un aulne mais le loup le saisi du talon. Depuis là, le bois de l'aulne resta rouge et le Diable sans talon.

démonique. L'ange de Dieu repose sur l'épaule droite et celui de Diable sur l'épaule gauche (Niculita -Voronca, 2008 : 157)⁷².

Le manque d'un œil est associé soit avec le don de la prophétie, pareille à Odin de la mythologie nordique, soit à l'infirmité spirituelle du géant Polyphème (*monstrum horrendum*), le dévoreur des héros, pendant que la cécité telle qu'elle est aperçue dans nos croyances, est liée à l'humanité pécheresse mais aussi à la profondeur absolue de l'esprit.

Ces représentations de la difformité, du démonisme sont des images archétypales produites par une crainte collective ancestrale capable à produire de peur à l'homme de toutes les époques, soit' il s'agit d'un homme sain et sauf ou un pauvre perdu dans des phobies psychotiques comme Trif le Fou (*Trif Nebunul*), le dernier étant peut-être le résultat de la fusion entre le christianisme et les croyances autochtones anciennes (Kernbach, 1989 : 599)⁷³.

La création concrète de l'être humaine, belle et parfaite – à l'image de Dieu, est toujours question de dispute.

⁷² Même de nos jours, dans les familles traditionnelles les enfants gauchers sont obligés d'écrire et de manger avec la main droite, malgré le terrible malaise ressenti.

⁷³ Trifu, divinité mythologique roumaine, une fusion de Trifon, selon une ancienne hagiographie très vague, et un Dieu archaïque autochtone, le nom pouvant être rapporté au mot ombrien *trifu* duquel a résulté le nom latin, *tribu*. Il se présente en deux hypostases, bonne et méchante. Il défend les cultures et les hommes de leur propre folie ou de celle des autres, est le patron de la vigne et du vin à côté de Saint George, il est fêté le premier février, patron des loups et exorciste, ayant un pouvoir illimité contre les diables.

Une autre légende raconte la création des premiers hommes et de leur partage (Niculita-Voronca, 2008 : 249). Le Boiteux s'est offert à donner un coup de main. Il mêla du sol des quatre coins de la Terre et modela deux hommes et deux femmes, puis il les plaça, un par un, dans les points cardinaux, ayant l'espoir que le Bon Dieu allait avoir assez de pitié pour les insuffler de l'esprit. Comme il n'a pas eu assez de matériel, deux de ses créations étaient imparfaites. Malheureusement, le Seigneur accepta une seule paire, celle des valides. Les invalides ont été offerts de nouveau au Diable pour en profiter dans ses terres de flamme, là où l'eau peut s'enflammer. Opposée au vin, la boisson du Paradis par excellence, l'eau de feu est, dans la tradition roumaine, la boisson du Boiteux, hallucinante et dévoratrice. L'hallucination (le terme latin *hallucinari* fait référence à l'action de se balader dans les cerveaux) et ses effets au niveau d'un métabolisme symbolique du corps humain est simultanément la foudre avec son trajet serpentiforme et la voie égarée entre les mondes.

A l'intérieure du corps, un paradis à découvrir. La voie égarée entre l'eau de la vie et de la mort; réseaux métaboliques et symboliques

La voie égarée est, peut-être, le symbole ayant les valences les plus prononcées dans le discours médical. Les questions qui se

forment instamment à la simple prononciation du mot touche la dichotomie : initiation ou dérive ?

Un discours sur plusieurs voies, bâti autour des notions complémentaires *de l'eau de vie et de l'eau de mort*, paroles de comptes de fées dites pendant la lutte entre le héros solaire contre le mal obscur, loin très loin, là où les montagnes se heurtent les fronts et les dragons jettent des flammes, renvoie en fait vers des terres inconnues de l'être.

On tente de refaire à bref un trajet assez dangereux, en remontant en torsion de spirale la séquence mythique qui relie l'eau de la vie à celle de la mort. Une sorte de niveau intime de l'ADN cellulaire, un axis mundi, un serpent cosmique, une onde, un aller-venir entre ici et au-delà est ouverte devant nous, toujours insuffisante déformée, toujours présente. L'eau de vie, un seul nom, peut désigner l'eau bénite et la boisson du diable. C'est un jeu de rit-thèmes, un entrechat entre les forces du dragon qui crache des flammes et celles du héros qui en a besoin de quelques gouttes pour se récupérer⁷⁴.

Beaucoup de boissons, surtout le vin (Durand, 1977 : 325), sont liées au mythe de la mort et de la résurrection d'une divinité pareille à Dionysos. Les ivresses rituelles nocturnes spécifiques aux

⁷⁴ L'eau de la mort de la mythologie roumaine a des propriétés de magie thérapeutique : le héros haché par le dragon féroce est reconstruit pièce par pièce, osselet par osselet, collés avec de l'eau morte, par « une bizarre suture chirurgicale » (Kernbach, 1989 : 37), le rôle de l'eau vivante étant de ressuscitant les fonctions vitales.

périodes de transition, de crise de l'année (le Nouvel An, le solstice d'hiver, l'équinoxe de printemps) avaient pour but le réveil de la nature, mais aussi les âges de l'homme. Si on insiste sur le terme de crise et de l'idée de passage sur les seuils du temps on arrive au concept de maladie tel qu'il a été imaginé par Galien (Loïc, 2001). Aux quatre humeurs hippocratiques (sang, bile, atrabile et flegme) correspondent les âges de l'homme et des organes spécifiques⁷⁵.

Le symbolisme du foie (le seul organe du corps capable à se régénérer et le même temps le plus sensible à la consommation abusive d'alcool), l'endroit où sont distillées les énergies ontologiques, est lié au figuier- *ficus* et à ses fruits divins (Souzenelle, 1996 :211). Le carré des termes se range de nouveau et on obtient: la crise, la jeunesse, le foie. On arrive à une structure qui contient la transformation, l'onde, la perte (l'hésitation à la limite du conscient et de l'inconscient).

La ligne sinueuse dont on fait référence, la voie égarée⁷⁶, part donc de l'intérieure vers l'extérieure avec l'intention déclarée de vaincre l'épreuve du labyrinthe, de retrouver le point terminus dont le

⁷⁵ Sang+rouge+chaleur+printemps+enfance= Cœur

Bile+jaune+sec+eau+été+jeunesse=foie

Atrabile+noire+humide+terre+automne+âge mûr = rate

Pituitaire+ blanc+froid+air+hiver+vieillesse= cerveaux

⁷⁶ Constantin Prut, 1991:51 trouve toute une variété des noms de ce symbole dans la culture populaire roumaine, „...Route en pierre, chemin perdu, chemin oublié, voie serpigineuse, voie mêlée, voie égarée, petit chemin, cheminote, voie des fleurs, voie des esclaves, voie laitée, ...onde de l'eau, nid dans la forêt, voie du village, ...foudre, escargot,... corde...cane du berger, ...étoile du berger, etc. ”

retour va mener à un autre commencement. L'ivrogne a la marche emmêlée, titubante, en dessinant des méandres connus uniquement par Le Bon Dieu. Presque dans toutes les régions du pays il y a la croyance que tout ivrogne va trouver sa maison sans avoir de problèmes en route car le Seigneur le protège⁷⁷.

Si on descend au niveau de son métabolisme cellulaire, on comprend mieux une surprise de l'esprit comme celle de Jeremy Narby⁷⁸. La solitude, une série de renoncements appelés, incorrectement, abstinences : alimentaires et corporelles, sont des traces retrouvables dans toutes les cultures, y compris la nôtre. La recherche de Narby se passe dans l'éloignée Amérique latine. Dans la tradition roumaine, un paysage intérieur similaire correspond à la terre des *Orphoi*, c'est-à-dire des *Esseulés*, dérivés des prêtres, des médecins Tracs, dits aussi *les cerveaux*, les plus habiles des enchanteurs qui pouvaient communiquer avec ceux de l'au-delà. L'île des Serpents de la Mer Noire (l'île connue dans l'Antiquité sous le nom de *Leuke – blanc* en grec ancien) est considérée dans notre mythologie comme l'une des terres heureuses, une porte vers d'autres mondes. On considère qu'elle fait le passage vers les terres

⁷⁷ „tot betivu nimere drumu'cata casa ca-i Domnul deasupra lor”, Elena Budea, village Budesti, 67 ans (2000)

⁷⁸ „Comment suis-je arrivé au serpent cosmique qui comprend le monde entier et aux molécules d'ADN ?” (Narby, 2005 : 98). « En finissant son travail de la création, Avireri est parti à une fête où il arriva ivre tout en buvant de la bière de manoque. Sa sœur l'a poussé dans un trou et il arriva dans un tunnel de l'au-delà dans un endroit intitulé *la fin des eaux* ... «

de la jeunesse éternelle (Oişteanu, 1998 : 109)⁷⁹. On y peut accéder par l'eau de Samedi qui l'entoure trois fois, comme un serpent bouclé pareille à une couronne de pain et en offrant, entre autres, des dons de l'eau, du vin et de l'eau de vie. Le symbolisme des seuils, des passages supporte aussi une lecture chromatique. Le carré galénique s'ouvre de nouveau en : jaune, été, jeunesse, foie. Jaune elle - aussi, couleur du blé dans la belle saison, la Nédée⁸⁰ (*Nedeia*, en roumain) des Roumains semble être une anagramme du nom Inde (*India*, en roumain) est la fête des *Sânziene*, *Sânziana*, au singulier, *Iana-Diana* (Culianu, 2009: 29), du solstice d'été, la nuit du 24 juin, de la Saint Jean, quand, pour un instant, les cieux s'ouvrent et les eaux rencontrent l'eau de Samedi ou se trouvent aussi les îles des Rochmani, en mettant ainsi les deux mondes en communion⁸¹.

⁷⁹ Qui sont-ils ces Rochmani? Personne ne sait le dire; peut-être une déformation du nom Brahman (apud Simeon Florea Marian), idée reprise un peu plus tard par d'autres chercheurs. 1910-Nicolae Cartoian, 1922 – Vasile Bogrea, puis I.A. Candrea, Ovidiu Papadima

⁸⁰ Fête populaire roumaine, à l'origine un ancien entretien secret des bergers qui grimpaient ensemble la montagne, premièrement pour adresser des prières en contact direct avec le ciel et ensuite partager de l'expérience pastorale à un repas bien arrosé entre les hommes (coutume romane ou illyrique), *Nedeia* dans langues slaves orientales, *semaine*, même dimanche. (Kernbach, 1989 : 416).

⁸¹ *Sânziana* –*Sancta Diana*, les Fleurs appelées (*Galium Verrum*), de couleur jaune et parfumées, qui fleurissent dans cette période et dont le peuple attribuait des propriétés apotropaïques et divinatrices...les pratiques magiques se fondent par l'association au soleil ; (Evseev, 1997 :419) : Le mot *Sânziene*, désigne un roumain au moins trois réalités mythologiques : 1. Des fées ambivalentes très actives le 24 juillet, la Saint Jean, qui a cumulé beaucoup de traditions préchrétiennes ; la plus connue de ces fées étant Ileana *Sânziene*, la belle des belles, d'ici l'association avec *Sancta Diana*, 2. Les fleurs, 3. La fête populaire de Saint Jean où le peuple tresse des couronnes de ces fleurs magiques, traits des fêtes daco-roumaines pour lesquels le soleil symbolisait un principe féminin.

De nouveau il s'agit de la complémentarité renversée: d'une part, le soleil (le principe marital cette fois-ci, la vie, la maternité, la création) de l'autre, la lune (principe masculin par son croissant montant – *Craï nou* – Nouveau Prince, personnage important des contes de fées roumaines, la nuit, l'obscur, les ténèbres, les terres inconnues de nos souches) peuvent se rencontrer finalement et nous dévoiler tout ce qu'il alla être.

Délié de son symbole, l'alcool joue le même rôle. Dans notre monde il est toujours un liant social, il crée la communion, cherche l'état de bien, la sureté, la déviation du réel (l'hallucination – se balader dans les esprits) la fixation de repères, la libération des vérités. On sait bien que dans le monde artistique (le plus souvent, *vendu au Diable*) beaucoup de chefs d'œuvre naissent dans un bachique état⁸².

Quel mélange possible entre l'eau de vie et l'eau de mort ? Les mystiques disent que l'eau ne doit être jamais opposée au feu (Hidirouglou, 1997 : 97). On invoque ici les miracles de Jésus : l'eau transformée en vin, le sang et l'eau qui ont jailli de Son Corps blessé. De cette paradigme, on recherche le model Galien: le feu purificateur de printemps, l'enfance (l'âge d'or) et le cœur (Souzenelle, 1997) avec de l'eau de la jeunesse (le foie). Dans l'embryon humain, jusque dans la quatrième semaine de vie (à peu près *jusqu'au 24^{ème} jour*) il y a uniquement des globules rouges avec noyau afin que

⁸² Quelle grande distance sur l'hypocrite poète... (G. Durand, 1998 : 242)

vers le troisième moi de grossesse les cellules sans noyau deviennent majoritaires. Dans un scénario mythique universel, l'entrelacement chromatique des deux symboles, blanc et rouge (*Mărțișorul*⁸³ roumain – le petit Mars, et comme exemple antagonique, L'Homme Rouge⁸⁴ ou Rouge Empereur) attire l'attention sur la structure élémentaire, d'essence, du principe de la vie, une nouvelle spirale ouverte, comme représentation graphique de la Voie Egarée.

L'alcool vu en double paradigme, de l'eau et du feu, converge vers des expériences intimes archétypales, d'autant plus que, dans les traditions roumaines, le nom archaïque des boissons alcooliques était *santés* (en roumain, *sănătăți*⁸⁵) renvoie à leurs valeurs thérapeutiques universellement reconnues (Standage, 2007 : 79).

Au point de vue médical, la mise en relation de la consommation d'alcool et l'appareil cardiovasculaire a été évoquée assez tard, vers 1855. Progressivement, les manifestations cardiaques de gros buveurs ont été associées à un bérubéri

⁸³ *Le 1 mars* est l'une des plus belle fête conservée par les Roumains ; fête latine de l'époque où le premier mars été le début de la Nouvelle An. A cette occasion, autrefois, les femmes et les filles mettaient, en médaillon, autour du cou, une pièce de monnaie en argent ou en cuivre, trouée au milieu et liée d'un lacet tressé d'un fil blanc et d'un fil rouge ; une amulette pour attraper la chance et conserver la beauté de la joue, symbole matriciel féminin. De nos jours, on fête encore le petit premier mars, en offrant des petits porte-bonheur liés d'un lacet rouge et blanc.

⁸⁴ Le Rouge apotropaïque et chtonien à la fois, couleur du feu et du sang, couleur du diable, représenté à la surface de la terre par l'homme roux et chauve, dangereux et rusé.

⁸⁵ De nos jours, on a perdu ce sens du mot mais on a gardé les souhaits: quand on trinque les verres, on dit simultanément : *sănătate!*

cardiaque (vasodilatation périphérique intense, insuffisance cardiaque, etc.), traité par l'administration de la vitamine B1 (Combes, 1996 : 374). Revenant aux arguments ethnologiques et associaient la gamme des vitamines B au grain de blé et implicitement à toute une histoire culturelle du pain, on revient en fait à la séquence fondamentale, archétypale et complémentaire : *pain et vin, corps et sang*. Mais la mauvaise gestion de l'alcool pourrait mener à des monstres. Dans l'alcoolisme fœtal, ces cardiopathies conduisent à des retards de croissances, à des déformations au niveau du visage (considérées jadis des punitions divines ou associées aux ennemis du soleil (Evseev, 1997 :73), le kinocéphale – tête de chien, l'ogre, signe de l'humanité perdue).

En guise de conclusion

Il semble qu'on vit toujours entre les mondes. La ville en soi se trouve entre les mondes, c'est un présent qui lie le futur au passé, le village ancestral à plusieurs sortes de voyages : astral, spatial, cybernétique, imaginaire. Tout se passe en boucle de spirale, comme un fragment de segment en méandres, lié à l'archétype par une intuition primordiale où l'homme se retrouve toujours au pas de la porte, situation qui lui fait peur, une peur permanente de l'inconnu, un phantasme et une provocation de l'au-delà. Assiégé au niveau des trois organes vitaux (cerveaux, cœur et foie), le trajet de l'invoquée voie égarée ne fait qu'attirer l'attention sur telle impulsion

primordiale, le point de départ et l'évolution, la croissance exprimée par le pouvoir, la maîtrise et le contrôle des brûlages qui imposent des explications ontologiques au niveau de l'intégration des énergies divines par la nourriture. L'homme, un univers en soi, entre ainsi dans la spirale du grand univers, se nourrit de celui-ci et, à son tour, s'abandonne à être assimilé. C'est l'histoire de la recherche de soi-même, de combat contre une anxiété plus âgée que la création du monde, en marchant d'un pas tout droit et de l'autre de côté de chemin, comme souvent le faisait Saint Pierre, le grand caviste des cours de Dieu. A tout seuil son prix ! Il restera toujours un sou pour un morceau de pain et une gorgée de vin.

Bibliographie

- Bachelard, Gaston, 1960, *La poétique de l'espace*, Paris, Hachette
- Bălăceanu-Stolnici, C., 1981, *Anatomiștii în căutarea sufletului*, București, Albatros
- Benoist, Jean, 1983, *Une anthropologie médicale en France*, Paris, Editions CNRS
- Bourdieu, Pierre, 1980, *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuit
- Candrea, I.A., 1944, *Folklorul medical român comparat*, București, Casa Școalelor
- Combes, Daniel, 1996, *Epopoea vinului*, Iași, Institutul European
- Culianu, Ioan Petru, 2009, *Studii românești*, Iași, Polirom
- Delumeau, Jean., 1978, *La peur en Occident*, Paris, Fayard
- Donini, Ambrogio, 1968, *După chipul și asemănarea omului*, București, Editura Politica
- Durand, Gilbert., 1998, *Figuri mitice și chipuri ale operei- de la mitocritică la mitanaliză*, București, Nemira
- Evseev, Ivan, *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Amarcord, Timișoara 1997

Fauvel, J.-M., 1985 "Alcool et systeme cardio-vasculaire" în *La revue du praticien, Repercussions somatiques de l'alcoolisme*

Freud, Sigmund, 1991, *Totem și tabu*, București, Editura Științifică

Frazer, sir James, 1995, *Folclorul în vechiul testament*, București, Scripta

Gaster, Mozes, 2003, *Studii de folclor comparat*, București, Saeculum

Gherman, Train, 1928, *Meteorologie populară. Observări, credințe, obiceiuri*, Blaj

Gimbutas, Marija., 1989, *Civilizație și cultură*, București, Meridiane

Hidiroglou, Patricia., 1997, *Apa divină și simbolistica ei*, București, Univers Enciclopedic

Kernbach, Victor, 1978, *Miturile esențiale*, București, Editura Științifică și enciclopedică

Kleinman, A., 1995, *Writing at the Margin. Discourse between Anthropology and Medecine*, University of California Press

Lévy-Strauss, Claude, 1995, *Mitologice I. crud și gătit*, București, Babel

Loic, C., 2001, "L'histoire du concept de la maladie", dans *La revue du praticien*, p.51

Marian, Simion Florea, 1994, *Sărbătorile la români*, București, Fundația culturală română

Messadié, Gerald, 2008, *Istoria generală a Diavolului*, București, Humanitas

Narby, J. *Șarpele cosmic –ADN-ul și originile cunoașterii*, 2005, București, Editura DaoPsi

Niculiță-Voronca, Elena, 2008, *Datinile și credințele poporului român*, București, Saeculum Vizual

Oișteanu, Andrei., 1998, *Mythos & Logos, studii și eseuri de antropologie culturală*, București, Nemira

Pamfile, Tudor, 1995, *Feți-Frumoși de odinioară*, București Scrisul românesc

Prut, Constantin, 1991, *O privire asupra artei populare românești*, București, Editura Meridiane

Souzenelle, Annick., 1996, *Simbolismul corpului uman*, Timișoara, Amarcord

Standage, Tom, 2007, *O istorie a lumii în șase pahare*, București, House of guides

****Legendele românilor*, Editura Grai și suflet- Cultura Națională, 1994

Socialisation et éducation des enfants Tupinamba (XVI^e siècle)

Jérôme Thomas

En 1500, à l'arrivée des Portugais dans ce qui deviendra le Brésil, les Tupinamba, membres d'un sous-groupe apparenté à la famille linguistique des Tupi-Guarani, vivaient disséminés le long de la côte brésilienne autour de Bahia, Sao Paulo et Rio de Janeiro (Métraux, 1928 : 12-42). Premiers indigènes à entrer en contact avec les Européens, ils provoquèrent admiration et étonnement. Les descriptions les présentent généralement comme bons et/ou méchants, suivant leur attitude amicale ou hostile envers les explorateurs. Il s'agit là d'un classement binaire, rapidement devenu un stéréotype dans les récits de découverte où la nuance n'est pas de mise. Jean-Paul Duviols souligne avec justesse que c'est au Brésil que naît cette image exotique d'une Amérique fabuleuse, avec ses sauvages emplumés, ses monstres et ses rituels cannibales (Duviols, 1998 : 33).

Mais qu'en est-il de l'enfant dans ce schéma ? Tout d'abord, sa visibilité est peu évidente car rarement présent dans la documentation. Les sources qui offrent des observations directes sur

les jeunes Amérindiens sont peu nombreuses ; elles comprennent de la correspondance, les « Annales jésuites », et certains traités de missionnaires jésuites portugais comme ceux de Manuel de Nobrega (1549-1554), José de Anchieta (1554-1594), Pero Gandavo (1573-1576), Fernao Cardim (1585), Gabriel Soares de Sousa (1587) ; des récits d'étrangers avec l'allemand Hans Staden (1557), les français André Thevet (1557) et Jean de Léry (1578), Yves d'Évreux (1614), Claude d'Abbeville (1614), l'anglais Knivet (1591). Aussi, doit-on s'attendre à une certaine opacité sur la condition enfantine dans les récits. On peut d'autant plus le supposer que ces informations nous parviennent à travers un triple prisme : l'enfant est perçu par un adulte, de sexe masculin et étranger à sa culture.

Peu de textes, qu'ils soient portugais ou étrangers, traitent de cette colonie et donc des Indiens, surtout si l'on compare cette production à celle, pléthorique, sur les possessions espagnoles à la même époque. C'est une des caractéristiques du Brésil au XVI^e siècle. D'autre part, la documentation s'avère très fragmentaire avec des informations souvent répétitives et parfois contradictoires. Pourtant, l'éducation des jeunes tupinamba peut être perçue à travers l'analyse des relations européennes. Affleurent ainsi des situations qui permettent de comprendre des éléments importants des relations sociales produites par les individus appartenant au même groupe.

Dans une importante étude de 1964 qui a marqué le discours pédagogique sur l'éducation tupinamba, le sociologue brésilien Florestan Fernandes a postulé que le système qui organise cette société a pour but de préserver l'individu et la collectivité de l'émergence d'événements brusques qui entraîneraient une altération et une perturbation de l'ordre social que l'on pourrait comparer à une « routine » consacrée par les traditions (Fernandes, 1964 : 87). Mais surtout, il a fortement insisté sur l'idée que chaque individu de la communauté est un éducateur. Cette dernière affirmation mérite réflexion et une mise au point.

Aussi, nous interrogerons-nous sur le processus d'éducation à travers les récits européens en répondant au questionnaire suivant : tout d'abord, les enfants sont-ils aimés de leurs parents et obéissent-ils aux injonctions de leurs aînés ? Ensuite, en prenant l'exemple de l'accouchement et de la couvade, le groupe prend-il le pas sur la cellule parentale ? Enfin, par l'étude des différents degrés d'âges, de la puberté et de nomination, l'éducation tupinamba s'insère-t-elle dans de fortes structures ou bien les enfants sont-ils instruits par tous comme le pensent Fernandes, mais également les Européens au XVI^e siècle ? *In fine*, deux interrogations transcendent toutes ces questions : l'éducation est-elle fortement ritualisée et genrée et quels sont les rôles respectifs du père, de la mère et du groupe ?

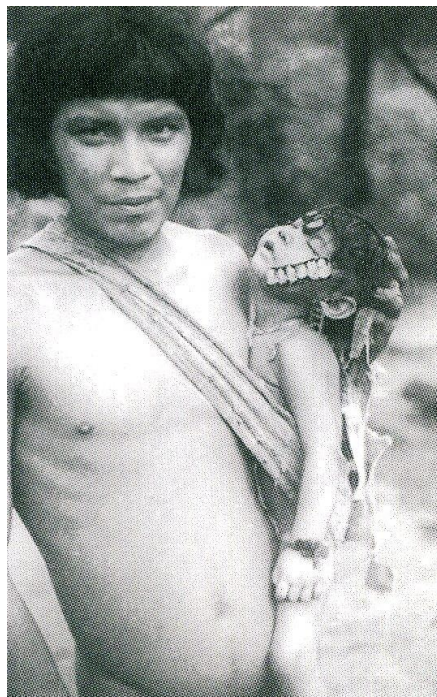
De la tendresse parentale à l'obéissance à la communauté

Dans les relations européennes, deux caractéristiques sont immédiatement relevées car elles surprennent tous les observateurs. Il s'agit d'indices de comportements affectifs qui tranchent avec les brutalités des mœurs contemporaines sur le vieux continent que ce soient la tendresse manifestée par les parents envers leurs enfants, surtout les tout petits, et le fait que le père et la mère se chargent indifféremment des rites d'intégration de leur progéniture.

*De tendres parents ?

La tendresse parentale est la première caractéristique généralement perçue comme un trait positif de sensibilité humaine (Cardim, 1939 : 150). Pour Gandavo, les mères gâtent extrêmement leurs enfants (Gandavo, 1995 : 95). D'Abbeville souligne que les mères aiment leurs enfants passionnément, ne les abandonnant jamais (d'Abbeville, 1614 : f° 281r.-281v.). Mais le père capucin d'Evreux émet une forte réserve car bien qu'il reconnaisse cet amour, il insiste sur le fait que le père et la mère le bâtissent quasi-exclusivement sur leur fils (d'Evreux, 1864 : 87). En effet, Léry prétend que les garçons sont préférés aux filles à cause des besoins de guerriers et du prestige que confère ce statut (Léry, 1994 : 436). Par contre, si un enfant meure, les parents en portent un deuil extrême selon d'Evreux et en gravent une mémoire perpétuelle en leur cœur (d'Evreux, 1864 : 79).

Claude d'Abbeville raconte que tout un village pleura la mort du jeune fils d'un *principal*. Femmes et filles pleurèrent, crièrent et se lamentèrent selon leur coutume toute une nuit et une matinée (d'Abbeville, 1614 : f° 122r.-123r.). Cette tendresse s'accompagne d'une grande liberté à l'égard des enfants qui mènent une vie sans punition car leurs parents ne font rien qui puisse les offenser ou leur faire de la peine d'après d'Evreux (1864 : 78). C'est



aussi ce que constate d'Abbeville (1614 : f° 282r .), Thevet (2006 : 168, 198) ou Soares de Souza (1851 : 314). Nous remarquerons que sur ce point les avis divergent fortement. Leur liberté est grande renchérit Soares de Souza puisqu'ils ne donnent aucune punition à leurs enfants (1825 : 280). De même Gandavo (1995 : 95) observe des comportements similaires dans différents villages tupinamba du littoral. Pour Cardim (1925 : 310), les mères ne châtient jamais leurs enfants, mais il y voit un trait d'animalité : c'est l'attachement de la chatte pour ses petits. Les lettres jésuites forcent le trait. Aucune autorité n'a de prise sur les enfants et l'obéissance n'est pas une de leurs vertus. Et un Père de noter avec dépit, dans une lettre de 1554,

que les enfants obéissent aux parents quand ils le décident avant de conclure que chacun est roi chez lui et vit à son gré (Laborie, 1998 : 153-154). Voilà donc le signe d'une société sauvage et primitive selon les Européens. Nous verrons plus loin que des auteurs, même jésuites, contredisent les Annales et mettent plutôt en relief l'obéissance et la soumission des enfants. Ce supposé laxisme dans l'éducation des enfants est donc noté par la majorité des observateurs. Ils ne perçoivent pas que les enfants sont élevés soit par les hommes, soit par les femmes et que c'est le groupe qui les encadre. Pourtant, loin d'être livré à lui-même, le jeune tupinamba est intégré dans les structures de la communauté.

***Discipline et obéissance**

Aimés de leurs parents, les jeunes sont fortement enserrés dans la collectivité et ils s'intègrent ainsi dans l'organisation sociale qui fait tout pour éviter les conflits ce qui surprend fortement Jean de Léry qui tente d'expliquer cette situation : si deux personnes se querellent et qu'un blessé ou un mort est à déplorer, celui qui a fait le coup recevra le même châtement par les proches parents de l'offensé. Et Léry (1975 : 272-273) d'affirmer que « c'est vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent » mais cette situation est fort rare. De plus, il existe une grande obéissance et un respect des enfants envers les personnes plus âgées (d'Evreux, 1864 : 76-77). Staden (2005 : 181) souligne que c'est la coutume chez eux que les jeunes obéissent aux Anciens, c'est-à-dire ceux qui dirigent la communauté.

Anchieta (1933: 330) admire, en forçant peut-être le trait, le respect mutuel, la modération, la docilité, visibles dans les communautés. Et de conclure que cette nation est très pacifique à l'intérieur de la communauté malgré la loi du talion entrevue plus haut. Dans son célèbre ouvrage paru en 1933, *Maîtres et esclaves*, le sociologue et anthropologue brésilien Gilberto Freyre (2009 : 150) doute d'un tel respect des enfants envers leurs parents et explique qu'il est possible que les « bons Pères », tels Cardim, aient « exagéré, pour mieux marquer le contraste avec les manières des gamins d'Europe ». Il semble que des moyens très coercitifs soient pourtant employés pour les rendre obéissants. Staden (2005 : 191) raconte qu'il a vu un chef passer le matin dans toutes les habitations. Sorte de croquemitaine pour Métraux (1928 : 104-105), il entaillait la jambe des jeunes garçons avec une dent de poisson très tranchante, afin de leur apprendre à souffrir sans se plaindre. Cette observation est confirmée par les Annales jésuites à propos des communautés Itatin ou des Guarayu (*Annuae litterae societatis*, 1591 : 437-438). La perspective d'endurer une grande douleur ne pouvait que faire réfléchir les enfants sur d'éventuelles polissonneries. Mais un cérémonial frappe particulièrement les chroniqueurs, celui de la naissance et des rites d'intégration qui s'ensuivent.

L'accouchement

Tous les observateurs décrivent des rituels de naissance différenciés selon le sexe de l'enfant et le rôle important du père : celui-ci ordonne les rites de socialisation du nouveau-né. Tout d'abord, quand une femme tombe enceinte, elle ne doit plus porter de choses lourdes (Léry, 1975 : 264 ; Thevet, 2011 : 223). Ensuite, le père assiste à l'accouchement, mais Staden (2005 : 188), avec condescendance voire mépris, précise que quand une femme est sur le point d'accoucher le premier venu l'aide à enfanter. Et Soares de Souza (1852 : 313) d'ajouter qu'elles accouchent dans les champs ou ailleurs comme les animaux. Si la femme a des difficultés pour enfanter, le père lui presse le ventre pour faire sortir l'enfant d'après d'Évreux (1864 : 89). Lorsque naît un garçon, le père lui offre un arc et des flèches qu'il attache sur un côté du hamac et de l'autre bord, il noue des sachets d'herbes qui symbolisent les ennemis que son fils devra tuer et manger (Cardim, 1939 : 149 ; Thevet, 1575 : f° 916r. ; Thevet, 2006 : 169). Les Annales jésuites expliquent qu'après l'accouchement si le nouveau-né est un garçon, le grand-père, s'il vit encore, ou tout autre parent lui donne un arc et des flèches (*Annuae litterae societatis*, 1591 : 425). Cela représente les valeurs guerrières, la vaillance et symboliquement c'est une déclaration de guerre et la vengeance perpétuelle qu'il devra exercer contre ses ennemis (Thevet, 2011 : 223). Thevet (1575 : f° 915v. ; 2006 : 195) ajoute que le père lui fait un « *Hanongare* », c'est-à-dire une

cérémonie de bon présage en lui offrant des ongles d'Once et des griffes d'un oiseau de la grandeur d'un aigle avec ses plumes d'aile ou de queue. Ainsi, il sera plus vertueux et courageux. Vaincre l'ennemi apparaît également comme le plus sûr moyen de s'assurer un au-delà. S'il s'agit d'une fille, on lui pend au cou les dents d'une bête nommée « *Capiigouare* » pour que ses dents soient fortes quand elle mangera de la viande (Thevet, 1575 : f° 916r. 2006 : 189 ; Soares de Souza, 1851 : 313). Ce collier de dents est peut-être une protection magique, une sorte d'amulette (Karsten, 1926 : 443). Enfin, des mesures prophylactiques doivent préserver l'enfant contre les influences malignes. Cardim (1939 : 150) écrit que pour « que la mort n'appelle pas leurs enfants, les femmes, pour les protéger, pratiquent des augures ; elles leur mettent du coton sur la tête, des plumes et des morceaux de bois, les tiennent dans les paumes des mains et les frictionnent pour qu'ils grandissent ». Léry est le seul, avec d'Abbeville, à décrire une autre coutume qui l'étonne véritablement : l'écrasement du nez des bébés. Pour les faire plus beaux et plus grands, les « sages-femmes » les tirent avec les doigts et l'écrasent, l'enfoncent avec le pouce. La beauté se lit dans un nez camus (Léry, 1975 : 98 ; d'Abbeville, 1614 : f° 262r.-262v.). Ecraser le nez n'est pas seulement un acte d'embellissement. Selon Karsten (1926 : 50-56), il est considéré comme le siège de l'âme ou une concentration de son esprit. Par conséquent, les mauvais esprits peuvent l'attaquer. Ce rite permet de le protéger des mauvaises

influences. Par contre, les bébés sont tout de suite lavés à la rivière, à la mer ou dans des bains (Thevet, 1575 : f° 915v. 2006 : 168 ; 2011 : 223 ; Léry, 1975 : 265) puis peints de couleurs rouge et noire, et enfin enveloppés dans un vêtement de coton (Léry, 1975 : 265-266 ; d'Abbeville, 1614 : f° 280v.)⁸⁶. Le bain du bébé et les peintures corporelles dès la naissance ont pour vocation de protéger l'enfant de puissances maléfiques, même si l'intérêt de lutter contre d'éventuelles maladies ne doit pas être sous-estimé (Karsten, 1926 : 22-25, 442). La mère se baigne également tout de suite après l'accouchement (Gandavo, 1995 : 95). C'est le père qui coupe le cordon ombilical avec les dents pour le garçon d'après Thevet (1575 : f° 915v; 2006 : 195 ; 2011 : 223) et Léry (1975 : 265) ou bien avec deux pierres en les frottant l'une sur l'autre (Cardim, 1939 : 149). La mère effectue cette opération pour les filles (Thevet, 1575 : f° 915v.).

Après la naissance, on met de petites jarrettières au-dessous du genou des petites filles pour éviter qu'elles ne soient « crochus » selon Thevet (2006 : 168 ; Métraux, 1928 : 195-196). Soares de Souza confirme ces dires. On liait les jambes des filles du dessus de la cheville jusqu'en dessous du genou avec des fils de coton teintés de rouge appelés « *tapacuras* ». Ces fils provoquaient un accroissement anormal du mollet et rendaient les jambes plus fortes

⁸⁶Le noir, plus que toute autre couleur, semble posséder chez une majorité de communautés amérindiennes une grande puissance protectrice contre les influences démoniaques.

(Soares de Souza, 1851 : 313). Les Annales jésuites précisent que lorsqu'une fille leur est née, la grand-mère lui lie les jambes avec un fil, non sans cérémonie (*Annuae litterae societatis*, 1591 : 425). Les jeunes filles les portaient jusqu'à ce qu'elles soient amoureuses. Alfred Métraux signale que cette coutume, même atténuée, est encore bien vivante dans les années 1920 (Métraux, 1928 : 99). L'explication « pratique » - muscler les jambes - ne saurait suffire. Karsten (1926 : 99) signale que la portée magique doit être envisagée, les « jarrettières » pouvant servir de **talismans** pour protéger les jeunes filles.

La couvade

Le rôle du père est encore accentué par le rite de la couvade. Il semble que cette coutume soit répandue dans toute l'Amérique (Karsten, 1926 : 426-440). Ce rituel étonne, intrigue et frappe fortement les observateurs (Gandavo' 1995 : 95; Thevet, 1575 : f° 916r; Thevet, 2006 : 169, 195-196; Cardim, 1939 : 149 ; Soares de Souza, 1851 : 313 ; *Annuae litterae societatis*, 1591 : 424-426 ; Métraux, 1929 : 913-941, voir 921; Métraux, 1949 : 369-374; Fernandes, 1963 : 169-192 ; Fernandes, 1964 : 86-88). La couvade associe pour le père temps de repos et d'abstinence (Métraux, 1928 : 101). Ce sont surtout les Français qui ont relevé et décrit le rôle important joué par le père (ou le frère de la mère) lors de

accouchement qui n'est pas véritablement affaire de femmes. La couvade est conçue comme l'affirmation que le père est le seul géniteur de l'œuf qui est introduit dans la mère et l'enfant est le « petit père » selon l'expression de Karsten, la représentation du père en miniature. La femme est le réceptacle de cet œuf donné par l'homme. Le rôle de la mère consiste seulement à le recevoir, le nourrir et à le faire croître comme la terre reçoit une graine (Karsten, 1926 : 422-424, 445). Freyre (2009 : 127) a émis l'hypothèse que l'on pourrait interpréter cette coutume par le critère de la bisexualité répandue chez les peuples dits primitifs, ce qui semble très contestable.

Soares de Souza (1851 : 313) a sans doute le mieux retranscrit cette idée de la couvade. Le mari devait observer ce rite car l'enfant était sorti de ses reins, le rôle de la femme se bornant à garder la semence dans son ventre. Cette information est confirmée par Anchieta. Selon lui, l'enfant naît des deux parents, mais le rôle de la femme se limite à celui d'un sac dans lequel grandit l'enfant. Il conclut que le principal géniteur est le père et non la mère (Anchieta, 1933 : 452). En effet, dans la langue tupi-guarani, la métaphore « *puru'ã* » signifie à la fois nombril (ventre) et fruit et désigne ainsi la femme enceinte (Boule, 1965 : 274). Montoya (1639 : f° 299v. f° 324r.) est le seul, dans son dictionnaire de la langue guarani, à tenter d'expliquer une expression qui fait allusion à ce moment important de la vie de l'enfant. *Pyru'ã* [*miruã*] et *puru'ã* [*piruã*] signifient

indistinctement « nombril » en guarani. L'étymologie présentée dans le *Tesoro* se base sur *Pyru'ã*, composé de *py* « centre » et *u'ã*, « tige » (Montoya, 1639 : f° 299v.). Et d'ajouter que ce même mot signifie également « fruit ».

Dès la sortie du ventre de la mère, l'enfant est sous la responsabilité du père qui le protège et le purifie (Fernandes, 1963 : 147-151). Comme tout rite de passage, la couvade impose à l'homme divers interdits : abstinence sexuelle, absence de nourriture carnée, de sel ; interdiction de toucher terre. Sitôt après la naissance, le mari se couche dans le lit et il est salué et visité courtoisement de tous ses voisins, et traité par les femmes avec soin et largesse (Knivet, 2003 : 134). Couché dans le hamac, les femmes le soignent comme si c'était lui qui avait enfanté (Gandavo, 1995 : 95). D'Evreux (1864 : 89) offre une ample description de ce rite. Après la naissance « il se couche pour faire la gésine au lieu de sa femme, qui s'emploie à son office coutumier, et alors toutes les femmes du village viennent le voir et visiter couché en son sien lit, le consolant sur la peine et douleur qu'il a eu à faire cet enfant et est traité comme fort malade et bien lassé, sans sortir du lit, au lieu que par deçà les femmes gardent le lit après l'accouchement où elles sont visitées et traitées ». Ne pas consommer certains produits carnés et s'abstenir de travailler au champ évitait de nuire à la santé de l'enfant et de l'altérer, voire d'entraîner sa mort. Ensuite, le père jeûne jusqu'à ce que le cordon tombe ; ce jeûne peut durer huit jours,

et tant que le cordon est attaché il n'arrête pas de se priver de nourriture (Cardim, 1939 : 149). D'après Soares de Souza (1851 : 313), il doit également bien se couvrir car s'il prend froid ce serait préjudiciable pour l'enfant qui, à son tour, risquerait de tomber malade. Écoutons Thevet (1575 : f° 916r.) : après la naissance, « trois jours durant, le père se tient auprès de sa femme faisant abstinence de toute chair, poisson et sel, sauf de la farine de racine nommée « *Ouie* », et de l'eau toute pure ; et même ne fait aucune œuvre jusqu'à ce que le nombril de l'enfant soit sec et tombé ». Chaque jour, le père met le pied sur le ventre de sa femme et feint d'attraper des animaux ; si le bébé est un garçon, il prend le petit arc et fait semblant de tirer ; pour une fille, il imite le geste de pêcher, tout ceci afin de rendre les uns et les autres habiles à pêcher et chasser (Thevet, 1575 : f° 916r. 2006 : 196).

Ensuite, l'enfant était baptisé. Selon Métraux (1928 : 104), le nom faisait partie de la personnalité de celui qui le portait. Il « ne "s'appelait" pas de telle ou telle façon mais "était" un tel ou un tel ». La coutume était de donner des noms d'animaux, de poissons, d'arbres, de minéraux ou bien d'aliments et d'objets. D'Abbeville énumère le nom de chefs de villages qui se nomment « Mil noir » ou bien « Petit crabe » (1614 : c. XXXIII ; Léry, 1975 : 266 ; Soares de Souza, 1851 : 314). Staden nous offre un récit circonstancié : il précise que les jeunes garçons « prennent ordinairement le nom de quelque animal sauvage, mais ils en ont ordinairement plusieurs. On

leur en donne un à l'époque de leur naissance, qu'ils conservent jusqu'à l'âge de porter les armes ; alors ils en ajoutent autant qu'ils ont tué d'ennemis » (Staden, 2005 : 187). Plus loin, il raconte comment le nom est donné. Peu de temps après la naissance, le père convoque les voisins pour le choix d'un patronyme qui exprime la vaillance et puisse le rendre redoutable. Chaque membre de l'assemblée en propose. Au final, le père lui donne le nom d'un de leurs quatre ancêtres (Staden, 2005 : 189). Les filles prennent ordinairement des noms d'oiseaux, de poissons et de fruits (Staden, 2005 : 188). Et de conclure qu'ils agissent ainsi sans plus de cérémonies (Staden, 2005 : 189). Aussi, dès la naissance, nous assistons à une définition symbolique des rôles de chacun dans la communauté, accentués par les différents degrés d'âge.

Les premiers pas

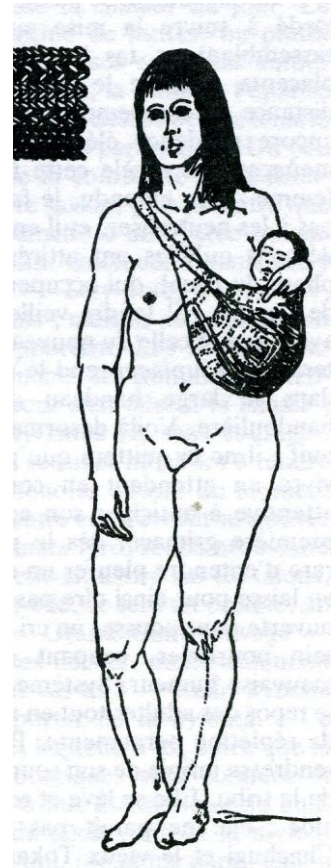
Comme la guerre est fortement appréciée, la mère joue un rôle important pour que les enfants soient forts et en pleine santé, ce que ne manquent pas de souligner de nombreux observateurs. Un des moyens mis en œuvre est bien de laisser les bébés libres de leurs mouvements. Ils ne sont pas emmaillotés, contrairement aux pratiques européennes, d'où un grand étonnement. D'Evreux (1864 : 77) écrit qu'ils sont « sans vesture quelconque, soit sur le corps, soit sur la tête ». D'Abbeville (1614 : f° 280v.-f° 281r.) estime que si les Indiens ne sont ni courbés, ni contrefaits c'est parce qu'ils ne sont

pas enserrés dans leur berceau dès leur naissance, ni plus tard dans des accoutrements si étroits que la nature étant comme prisonnière et violentée, elle ne peut croître qu'avec beaucoup de peine et de difficulté. Et de conclure que cette manière d'envelopper les bébés a pour effet d'engendrer des ignares, des boiteux et des bossus. Au contraire, les jeunes tupinamba ont le corps bien fait et proportionné. Léry (1975 : 268) adhère à cette opinion. Toutefois il pense qu'ils doivent être serrés et bien enveloppés l'hiver, sinon ils ne pourront résister au froid. Et Léry (1975 : 113) d'insister sur ces petits garçons « fessus, grassets et refaits ». Au travers de telles descriptions sur la perfection des corps tupinamba pointe le problème, à peine évoqué, de l'infanticide. Il est sous-entendu par la majorité des chroniqueurs dans la mesure où ils insistent sur le fait que la population est saine et sans déformation physique (Métraux, 1928 : 102). Pourtant, cette relative indifférence peut être reliée aux pratiques infanticides largement répandues en Europe à cette époque. Elle ne choque donc pas les observateurs (Becchi, 1998 : 114). Seul Thevet aborde directement cette pratique avec Anchieta, ainsi que l'avortement. Mais il se place du point de vue des femmes enceintes par contrainte ou abandonnées par leur mari. Dans ces cas de figure, elles enterrent leur enfant sitôt né ou bien avortent (Thevet, 2006 : 169). Anchieta (1933 : 129) est le seul à affirmer clairement que les nouveaux-nés difformes étaient enterrés vivants. L'« élimination » des enfants difformes, monstrueux ou des jumeaux peut être mis en

relation avec l'idée qu'ils ont été engendrés par des esprits malfaisants et qu'il est impératif de s'en séparer au plus vite (Karsten, 1926 : 147-148).

Pour se déplacer, les mères attachent les bébés avec des morceaux de tissus appelés « *typoya* », sortes de hamacs portatifs et les emmènent ainsi aux champs et partout ailleurs pour accomplir leurs tâches domestiques ; elles les portent accrochés sur la hanche (Cardim, 1939 : 150 ; d'Abbeville, 1614 : f° 281r., f° 309v. ; *Le voyage de Magellan*, 2007 : 93 ; Staden, 2005 : 207 ; Métraux, 1928 : 204-206 ; Nordenskiöld, 1920 : 64-66).

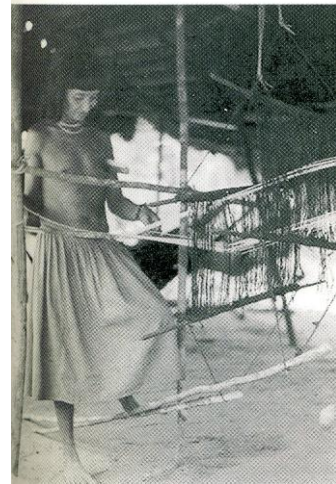
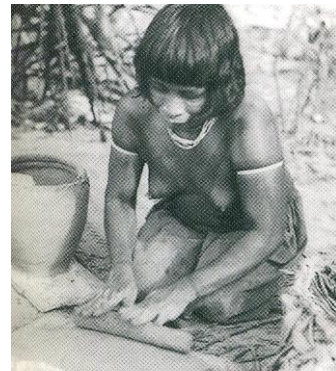
Léry (1975 : 266) parle d'une écharpe de coton. Les observations sur la nourriture des enfants sont plus contradictoires. Léry (1975 : 266) loue la pratique de l'allaitement maternel tout en précisant que très tôt, ils ingurgitent des farines mâchées et d'autres viandes bien tendres. Cardim (1939 : 150) soulignent qu'elles allaitent les enfants pendant un an et demi, sans leur donner autre chose à manger. Selon Gandavo (1995 : 95), ils têtent jusqu'à l'âge de 7 ou 8 ans, si elles n'ont pas d'autres enfants entre-temps, ce qui semble étonnant. En allaitant,



les femmes croyaient peut-être éviter une nouvelle grossesse. Par contre, Thevet (1575 : f° 916v. 2011 : 223) met en évidence que peu de jours après la naissance, ils lui donnent **des** aliments plus consistants comme de la farine mâchée ou des fruits.

Les différents degrés dans les âges de l'enfance

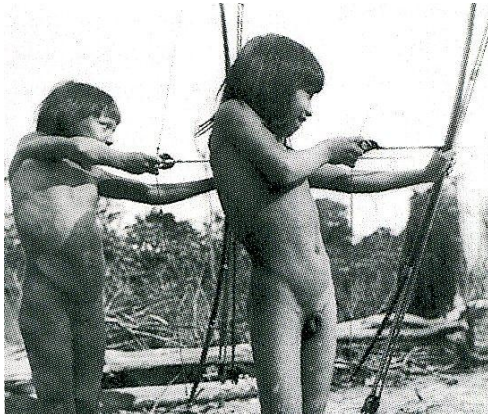
Dès le plus jeune âge, la division des tâches entre garçons et filles est effective. Les garçons apprennent très tôt les techniques nécessaires pour survivre. Selon Staden (2005 : 109), ils vont très jeunes à la chasse et chacun rapporte à sa mère ce qu'il a tué. Ensuite, la nourriture est partagée entre tous. D'après Thevet (2011 : 219), ils manient l'arc dès 3-4 ans. Les filles apprennent leur futur rôle d'épouse et de maîtresse de maison par l'intermédiaire d'activités domestiques comme filer le coton, servir dans la maison. D'Évreux (1864 : 86) montre que les fillettes pétrissent la terre et imitent les plus expérimentées dans la fabrication des vases et des écuelles.



Plus âgées, elles s'occuperont de préparer la farine et les boissons, de cultiver les champs et tout ce qui concerne le ménage (Thevet, 2011 : 221). Selon Thevet (1575 : f° 916r.), les femmes éduquent les plus petits et leur apprennent à « cheminer et à parler ». La seule activité des enfants est de chercher leur subsistance en compagnie de leurs parents qui s'en occupent jusqu'à ce qu'ils puissent pourvoir à leurs besoins. Gandavo (1995 : 95) compare cette éducation à celle des animaux pour leurs petits. Mais voyons de plus près les différentes étapes d'intégration pour chaque classe d'âge. D'Evreux en donne la description la plus complète. Il synthétise en quelque sorte toutes les informations sur ce sujet. Nous nous appuyerons sur son texte pour définir et expliciter ces différents degrés d'âges⁸⁷. Intéressons-nous tout d'abord aux garçons. Le premier degré se nomme « *peitan* », c'est-à-dire « enfant sortant du ventre de sa mère », et englobe la période comprise entre la naissance et la marche (d'Evreux, 1864 : 77). L'enfant vit avec sa mère et aucune nourrice ne s'occupe de lui (d'Evreux, 1864 : 77). Il n'est pas emmailloté. Il est alimenté au lait maternel et de petites bouillies de grains de mil mâchés par sa mère. Nourri dès qu'il le demande, elle ne lui donne aucune occasion de pleurer (d'Evreux, 1864 : 78). Proche de sa mère, celle-ci le porte constamment et l'emmène lors des travaux agricoles quotidiens.

⁸⁷Les descriptions d'Evreux peuvent être avantageusement complétées par l'analyse de Fernandes, 1963 : 266-275.

Le second degré commence lorsque l'enfant sait marcher. Il dure jusqu'à sept ou huit ans et porte le nom de « *Kounoumy miry* », petit garçonnet ou « *Conomi-miri* » pour Léry (1975 : 113). Toujours proche de sa mère, il ne s'éloigne pas d'elle et ne suit pas encore



son père. Il tète toujours jusqu'à ce qu'il cesse lui-même de boire au sein et commence à manger de gros morceaux de viandes (d'Evreux, 1864 : 79). En groupe, il s'initie à tirer à l'arc et ainsi, de bonne heure, devient très adroit (Soares de Souza, 1851 : 314).

D'Abbeville (1614 : f° 307r.-f° 308v.) rapporte que les jeunes garçons s'exercent à viser et tirer les poissons avec tant de dextérité qu'ils ne manquent guère leurs cibles. Les enfants ne sont ni fouettés, ni battus, ce qui reste à relativiser comme nous l'avons noté ; ils obéissent à leurs parents et respectent les plus âgés. Vers l'âge de sept-huit ans, leur lèvre inférieure (*tembe*) est percée avec une forte épine d'après Staden (2005 : 185 ; Métraux, 1928 : 163-169). Cette coutume interpella déjà Vaz de Caminha (1995 : 128-129) en 1500. Dans deux lettres datées respectivement de 1502 et 1504, Amerigo Vespucci n'omet pas de signaler dans sa description de la nature et des mœurs de ces peuples que les hommes ont coutume de se perforer les lèvres et d'y insérer des os ou des pierres d'albâtre

vert et blanc d'un poids conséquent, le fameux *tembeta* (Vespucci, 2005 : 111, 138-139). En 1519, l'italien Pigafetta décrit des hommes qui, quasi tous, « ont trois pertuis à la lèvre de dessous et portent de petites pierres rondes et longues d'environ un doigt pendantes » (*Le voyage de Magellan*, 2007 : 92). La nature du labret varie selon les observateurs. Léry parle d'un os blanc de poisson (1975 : 97). Pour Staden (2005 : 185), il s'agit d'une petite pierre ou d'un petit morceau de bois et pour que le trou reste ouvert, ils guérissent la plaie avec un onguent. Gandavo (1995 : 93) précise seulement qu'ils y placent une pierre oblongue sans indiquer à quel âge a lieu cette opération. Thevet (2006 : 188) est tout aussi peu loquace dans son deuxième ouvrage. Par contre, il nous donne des explications beaucoup plus complètes dans ses *Singularités de la France Antarctique*. Encore jeunes, les garçons se percent la bouche avec une certaine herbe très coupante (Thevet, 2011 : 185-186). Léry (1975 : 97) précise qu'ils peuvent ôter et remettre le labret quand bon leur semble. C'est le symbole de la hiérarchie à l'intérieur de la communauté et de la sortie du monde maternel (Nobrega, 1955 : 62). La pose du labret d'os précède de beaucoup la puberté. Cette pose du *tembeta* est un rite de passage très important et une étape essentielle pour ensuite intégrer le monde des adultes⁸⁸. Plus tard, quand l'adolescent est apte au mariage (Thevet, 1575 : f° 931r.) et en âge de porter les

⁸⁸ Pour une approche de l'aire de diffusion du labret et de ses différentes formes, cf. Nordenskiöld, 1920 : 71-77 ; Karsten, 1926 : 109-121.

armes (Staden, 2005 : 186), il remplace l'os par une pierre verte, l'amazonite (Thevet, 1575 : f° 931v. ; Léry, 1975 : 42 ; Soares de Souza, 1851 : 307)⁸⁹, couleur du céleste dans la pensée tupi-guarani et plus rarement par des dents de pécarie ou de jaguar dans le but d'acquérir les qualités et vertus de ces animaux. Mais il faut aller plus loin pour comprendre toute la valeur du remplacement de l'os par l'amazonite. Sans développer plus avant la symbolique de ce remplacement, ce qui nous entraînerait hors de notre sujet, il est important de noter que ce changement s'opère après le premier meurtre dans le cadre précis de l'anthropophagie rituelle qui permet au jeune homme de se marier. Ainsi, la pose de la pierre ne fait que sanctionner la reconnaissance sociale acquise grâce à ce meurtre rituel. On assiste alors à la naissance d'un « vrai homme » et le meurtrier accède à des noms plus glorieux selon Cardim (1939 : 170). Avec le labret, nous sommes face à un même objet qui est l'insigne distinctif de ces trois statuts d'hommes : tout d'abord le *tembeta* est réservé aux garçons, la pose de la pierre verte indiquant l'âge atteint pour le mariage ; ensuite, il symbolise le guerrier en âge de porter les armes ; enfin, il distingue l'homme jouissant de tous ses droits car le labret est un signe distinctif d'appartenance à la communauté.

⁸⁹ Sur l'importance de cette pierre verte, cf. Karsten, 1926 : 119-120.

Le troisième degré, entre enfance et adolescence, soit huit-quinze ans, s'appelle « *Kounoumy* » (garçon). Il suit dorénavant son père pour apprendre à chasser et ne s'arrête plus au foyer (d'Evreux, 1864 : 80). Il recherche la nourriture pour la famille, tire les oiseaux, flèche les poissons. Et Thevet de louer, avec quelque exagération, ces travaux et exercices qui les éloigneraient des vices si prompts à corrompre la jeunesse.

La division des âges pour les jeunes filles suit exactement celle des garçons. Le premier degré est identique pour les deux sexes et s'appelle également « *peitan* » pour les filles (d'Evreux, 1864 : 86). Dès le deuxième âge, « *kougnantin-myri* » (petite fillette), la distinction d'âge, de devoir et de sexe se fait jour. Thevet explique cette répartition des tâches avec le sens de la formule suivante : « d'âge de fille à fille, de sexe de fille à garçon et de devoir de la plus jeune à son aînée ». Elle dure leurs sept premières années. Pendant ce temps, les filles suivent leur mère et têtent même jusqu'à six ans ; elles filent le coton et confectionnent des hamacs, pétrissent la terre, imitent l'usage des plus expérimentées à faire des vases et des écuelles en terre (d'Evreux, 1864 : 86-87 ; Soares de Souza, 1851 : 314). Le troisième degré, « *kougnantin* » (fille), de 7-8 ans à 15 ans, les voit perdre ce que d'Evreux appelle pudiquement « ce que ce sexe a de plus cher », c'est-à-dire leur virginité. Elles apprennent tous les devoirs d'une femme, à savoir filer le coton, tisser les hamacs, semer et planter les jardins, fabriquer les farines, composer les vins et

apprêter les viandes (d'Evreux, 1864 : 87 ; Soares de Souza, 1851 : 314). Elles gardent le silence en compagnie et parlent peu.

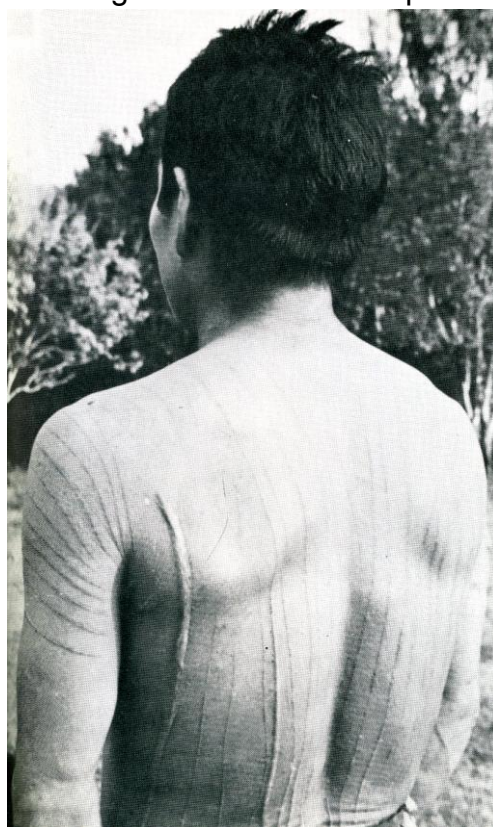
Ensuite, Thevet décrit trois autres âges, de l'état de « grand garçon » (*Kounoumi ouassou*) et de « femme en sa grandeur » (*Kougnan moucou*) jusqu'à l'étape ultime, celle de « vieux » (*thouyuae*) et de « vieille » (*ouainuy*) en passant par l'état d'« homme » (*ava*) et de « femme » (*kougnan*). Certaines étapes de l'enfance s'effectuent par l'intermédiaire de rites très puissants et remarquables que nous avons déjà entr'aperçu lors de l'étude des différents degrés d'âges.

Les rites de puberté pour les filles

Les rites de puberté sont seulement observables chez elles (Métraux, 1928 : 107-111). A cette occasion, les témoins européens, qui sont des hommes, leur prêtent une attention rarement entrevue jusque-là. Mais les descriptions détaillées diffèrent. Les fillettes subissent la coutume de la « purgation » ou purification, nommée « *quioundu-ar* » selon Thevet (1575 : f° 946v. 2006 : 188-189) qui surprend par la cruauté des pratiques rituelles, de même que la liberté sexuelle qu'elles acquièrent jusqu'au mariage (Karsten, 1926 : 9-14). Les jeunes filles sont cloîtrées lors de leurs premières règles mais avant cela subissent un certain nombre de rites (Thevet, 1575 : f° 946v.-f° 947r. Léry, 1975 : 270)⁹⁰.

⁹⁰ Cf. Karsten, 1926 : 44-46

Vers 15-16 ans, selon Thevet (2006 : 188), on leur coupe les cheveux très courts avec une dent de poisson, puis on leur découpe le cuir depuis les épaules jusqu'aux fesses en leur faisant une croix biaisée au long du dos ; elles endurent une grande douleur ; puis on les frotte avec la sève de courge sauvage aussi corrosive que du salpêtre ou de la poudre à canon ; ainsi, les marques ne s'effacent jamais ; puis on leur met autour du cou la dent d'une bête qui évitera des enfants contrefaits ; ensuite, elles se couchent dans un hamac et ne peuvent en descendre avant trois mois, tout du moins en théorie (Thevet, 1575 : f° 946v. ; 2006 : 188). Léry (1975 : 270-271) situe cette purgation vers 12-14 ans. Il ajoute que les mères font tenir les jeunes filles sur une pierre pendant qu'elles les incisent depuis le dessous de l'aisselle jusqu'au genou avec une dent d'animal tranchante comme un couteau. Staden (2005 : 191), moins loquace, écrit qu'aussitôt qu'elles sont nubiles, on leur coupe les cheveux et on leur fait de larges entailles dans le dos, puis on



leur attache autour du cou des dents d'animaux sauvages. Enfin, les plaies sont recouvertes de couleur noire, de sorte que la marque des cicatrices reste toujours. Parfois, elles s'incisent le visage, les bras et les cuisses pour se parer et ces blessures sont recouvertes de *génipa*. C'est donc un rite propitiatoire et honorifique qui se pratique en des périodes charnières comme les premières règles, moment où

les jeunes filles éprouvent les premiers symptômes de la nubilité (*Annuae litterae societatis*, 1591 : 437). Ce rite dure trois mois et devient de moins en moins contraignant à mesure que le temps passe : le premier mois, elles se nourrissent de racines cuites, de farine, sans user de sel ni de viande et elles ne boivent



que de l'eau. Le hamac est suspendu en haut du toit ; le second mois, il est rapproché du sol et elles s'occupent en filant le coton ; le troisième mois, elles commencent à aller au jardin et sont noirçies de *genipa* (Thevet, 1575 : f° 947r). C'en est alors terminé de leur rite de passage et de puberté.

Une première explication pencherait vers une initiation qui ferait la part belle à la maturité sexuelle des jeunes filles et à la beauté qui se dégagerait de ces ornements, leur but étant d'attirer et de séduire les garçons. Ce n'est pas suffisant. Le caractère religieux l'emporte largement. En cette période particulièrement critique de transformation corporelle, les filles sont exposées à des dangers surnaturels. Ces cérémonies d'initiation à la puberté ont pour objectif de les protéger tout en les purifiant contre les esprits démoniaques. Selon Karsten (1926 : 13), la peinture appliquée sur les plaies « désinfecte » la fille impure et la couleur noire tient un rôle prophylactique contre d'invisibles ennemis.

En guise de conclusion : l'éducation, symbole d'une société égalitaire ?

En 1964, Florestan Fernandes voulut démontrer qu'il existait un discours pédagogique indigène sur le processus de transmission de la culture et des fonctions sociales de l'éducation dans ces sociétés et que les Tupinamba produisaient des savoirs dans un contexte spécifique (Fernandes, 1964 : 79-96).

Selon Fernandes, dans ces sociétés sans écoles, la transmission des savoirs se fait quotidiennement et en n'importe quel lieu. Il n'existerait pas de division du travail du savoir, ni de spécialistes de la pédagogie. Chaque adulte est un agent

d'éducation et il maintient vivant le principe « tout le monde éduque tout le monde » (Fernandes, 1964 : 85).

Le but de Florestan Fernandes est de démontrer que contrairement aux sociétés humaines qui cherchent à modeler la personnalité de ses membres dans le même sens, en utilisant l'éducation comme une technique sociale de manipulation de la conscience, de la volonté et de l'action des individus, la société tupinamba ne produisait pas de source d'aliénation sociale de l'homme (Fernandes, 1964 : 82). Il interprète, à l'avantage des tupinamba, les observations des chroniqueurs européens. Ceux-ci considéraient les institutions scolaires et le système éducatif en vigueur en Europe comme « universels ». Puisque ce système n'existait pas au Brésil, les populations locales étaient considérées comme primitives. Sans écoles ni salles de classes, sans pédagogie avérée ni maîtres, sans discipline rigide ni châtements, ils concluaient que les sociétés indigènes ne dispensaient aucune éducation et n'étaient donc pas civilisées. Pour Florestan Fernandes, cette situation est au contraire très favorable au plein épanouissement des jeunes enfants et à la mise en place d'un système de diffusion des savoirs non contraignant et non coercitif.

Cette idéalisation d'un schéma éducationnel est fortement critiquable et l'analyse que nous avons développée infirme ses conclusions. En s'appuyant sur les réflexions de l'anthropologue brésilien José Freire (in Souza, 2003 : 407), on peut affirmer qu'il

s'agit d'un discours mythique construit sur des pratiques pédagogiques supposées égalitaires et libres, analysées à travers une grille de lecture marxiste. Fernandes prend prétexte de l'éducation tupinamba pour engager une réflexion sur la société actuelle et critiquer la pédagogie traditionnelle. Il oublie d'intégrer certaines remarques très pertinentes d'observateurs Européens. D'Evreux (1864 : 76-77) écrit que les tupinamba distinguent « leurs âges par certains degrés » et que le passage en chacun d'entre eux impose des charges pour « les maintenir dans les bornes du devoir que requiert la diversité des âges ». Et d'autres rituels, comme les « beuveries », vigoureusement dénoncées par tous les observateurs participent à cet effort de socialisation et d'éducation fortement encadrées et ritualisées. Le chercheur brésilien en éducation Maria Betânia Barbosa Albuquerque (2011 : 26-39) a étudié ce rapport entre prise de boissons et processus pédagogique dans le cadre de cérémonies précises (cycles de vie, funérailles, rituels anthropophagiques). Elle met bien en lumière le fait que la pratique des beuveries fonctionne comme une structure fondamentale de socialisation, autrement dit un « médiateur culturel » qui catalyse les savoirs de la communauté et encadre tous les événements quotidiens ou exceptionnels (Albuquerque, 2011 : 40). Au travers de ces rituels que nous avons étudié, accouchement, couvade, degrés d'âges, puberté ou nomination, circulent les savoirs transmis par des agents d'éducation que sont les parents et le groupe. Et alors que ce

dernier prend le pas sur la cellule parentale en certaines circonstances, l'éducation tupinamba s'insère dans de fortes structures familiales où se forment les identités et se renforcent les liens entre les membres. La différenciation entre garçons et filles est également très nette et ces dernières jouissent d'une liberté certaine. Au final, le rôle des parents est fondamental (accouchement, couvade). Ils sont au cœur du processus éducatif. Le mythe d'une société égalitaire et sans hiérarchie où « tout le monde éduque tout le monde » est à revoir fortement.

Bibliographie

- Albuquerque, Maria Betânia Barbosa, 2011, « Beberagens Tupinambá e processos educativos no Brasil Colonial », *Educação em Revista*, 27, 1 : 26-39.
- Anchieta, José de, 1933, *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta S. J. (1554-1594)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira S. A.
- Annuae litterae societatis Iesu anni 159 ad patres et fratres eiusdem Societatis*, 1591, Rome, In Collegio Societatis Iesu.
- Becchi, Egle, 1998, « Le Moyen Age » : 102-133, Egle Becchi ; Dominique Julia (dir.), *Histoire de l'enfance en Occident*, t. I, Paris, Seuil.
- Boule, Annie, 1965, « Notes sur la civilisation guaranie » : 255-278, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, t. I, Paris, De Boccard.
- Cardim, Fernão, 1925, « Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica » : 278-415, *Tratados da terra e gente do Brasil*, Rio de Janeiro, J. Leite&cia.

Cardim, Fernão, 1939, *Tratados da terra e gente do Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.

D'abbeville, Claude, 1614, *Histoire de la mission des Pères capucins en l'isle de Maragnan et terres ciconvoisines, où est traicté des singularitez admirables et des moeurs merveilleuses des Indiens habitans de ce pays, avec les missives et advis qui ont esté envoyez de nouveau par le R. P. Claude d'Abbeville*, Paris, De l'imprimerie de François Huby.

D'Evreux, Yves, 1864, *Voyage dans le nord du Brésil fait durant les années 1613 et 1614 par le Père Yves d'Evreux*, Leipzig & Paris, Librairie A. France.

Duviols, Jean-Paul, 1998, « Les "sauvages brésiliens" dans le miroir européen (XVI^e siècle) » : 33-65, Katia de Queirós Mattoso ; Idelette M. Fonseca dos Santos ; Denis Rolland (dir.), *Naissance du Brésil moderne : 1500-1808*, Paris, Centre d'Études sur le Brésil/Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.

Fernandes, Florestan, 1963, *Organização social dos Tupinambá*, São Paulo, Difel.

Fernandes, Florestan, 1964, « Aspectos da Educação na Sociedade Tupinambá » : 79-96, *Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas. Festgabe für Herbert Baldus zum 65. Geburtstag*, Hannover, Volkerkundliche Abhandlugen, Kommissionsverlag Munstermann-Druck.

Freire, José R. Bessa, 2003, « Maino'i e Axi'já : esboço do mapa da educação indígena no Rio de Janeiro » : 406-422, Lia Faria Donaldo Souza (éd.), *Desafios da educação municipal*. Rio de Janeiro, DP&A.

Freyre, Gilberto, 2009, *Maîtres et esclaves. La formation de la société brésilienne*, Paris, Gallimard.

Gandavo, Pero de Magalhães de, 1995, *Histoire de la province de Santa Cruz que nous nommons le Brésil, précédé de Poèmes de Camões et suivi de Pêro Vaz de Caminha, Lettre au Roi dom Manuel*, Nantes, Le Passeur.

Karsten, Rafael, 1926, *The Civilization of the South American Indians with Special references to Magic and religion*, New York, Alfred A. Knopf.

Knivet, Anthony, 2003, *Un aventurier anglais au Brésil. Les tribulations d'Anthony Knivet (1591)*, Paris, Chandeigne, 2003.

Laborie, Jean-Claude (éd.), 1998 *La mission jésuite du Brésil. Lettres et autres documents (1549-1570)*, Paris, Chandeigne.

Léry, Jean de, 1994, *Histoire d'un voyage en terre de Brésil*, Paris, Le livre de poche.

Léry, Jean de, 1975, *Histoire d'un voyage fait en terre de Brésil*, Genève, Droz.

Le voyage de Magellan (1519-1522). La relation d'Antonio Pigaffeta & d'autres témoignages, 2007, t. I, Paris, Chandeigne.

Métraux, Alfred, 1928, *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*, Paris, Paul Geuthner.

Métraux, Alfred, 1928, *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Paris, Librairie Ernest Leroux.

Métraux, Alfred, 1929, « Un ancien document peu connu sur les guarayu de la Bolivie orientale », *Anthropos*, t. 24 : 913-941.

Métraux, Alfred, 1949, « The couvade » : 369-374, *Handbook of South American Indians*, vol. 5, Washington, U.S. Government printing Office.

Nobrega, Manuel, 1955, *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (opera omnia)*, Coimbra, Por Ordem da Universidade.

Nordenskiöld, Erland, 1920, *The Changes in the Materials Culture of Two Indians Tribes Under the Influence of New Surroundings*, Göteborg, Elanders Boktryckeri Aktiebolag.

Ruiz de Montoya, Antonio, 1639, *Tesoro de la lengua guarani, compuesto por el Padre Antonio Ruiz, de la Compañía de Jesus*, Madrid, Por Juan Sanchez.

Soares de Souza, Gabriel, 1851, *Tratado descritivo do Brazil em 1587*, Rio de Janeiro, Typographia Universal de Laemmert.

Soares de Souza, Gabriel, 1825, « Noticia do Brasil (1587) » : 5-342, *Collecção de noticias para a historia e geografia das Nações Ultramarinas, que vivem nos dominios portuguezes, ou lhes são visinhas publicada pela Academia Real das Sciencias*, t. III, partie I, Lisboa, Typ. da Academia.

Staden, Hans, 2005, *Nus, féroces et anthropophages*, Paris, Métailié.

Thevet, André, 1575, *La cosmographie vniverselle d'André Thevet cosmographe dv roy. Illvstree de diverses figvres des choses plvs remarquables vevës par l'auteur, & incogneuës de noz anciens & modernes. Tome second*, Paris, P. L'Huillier.

Thevet, André, 2006, *Histoire d'André Thevet Angoumoisain, Cosmographe du Roy, de deux voyages par luy faits aux Indes Australes, et Occidentales*, Genève, Droz.

Thevet, André, 2011, *Le Brésil d'André Thevet. Les singularités de la France Antarctique (1557)*, Paris, Chandeigne.

Vespucci, Amerigo, 2005, *Le Nouveau Monde. Les voyages d'Amerigo Vespucci (1497-1504)*, Paris, Chandeigne.

Illustrations :

Fig. 01 :

Enterrement d'un fils par son père

(Darcy Ribeiro, *Carnets indiens. Avec les Indiens Urubus-Kaapor, Brésil*, Paris, Plon, 2002, n° 29)

Fig. 02 :

Exemple de *typoya* porté par les mères tupinamba

Fig. 3 :

Poterie et tissage par les femmes

(Darcy Ribeiro, *op. cit.*, n° 28 et 30)

Fig. 4 :

Entraînement des jeunes au tir à l'arc

(Darcy Ribeiro, *op. cit.*, n° 25)

Fig. 5 :

Scarification sur le dos d'une jeune femme

(Pierre Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, 1972)

Fig. 6 :

Rite d'initiation d'une jeune fille

(Pierre Clastres, *op. cit.*)

Learning Body - Feeding Mind

Cultural context and the role of dolls, puppets and models in child development

Slobodan Dan Paich

Opening words

Learning Body - Feeding Mind is an open-ended discourse integrating actual infant development with related folkloric and archeological findings. A reflection on child development experiences, theories and observations may shed new light on surviving artifacts from ancient humanity. Also, this paper seeks to emancipate this early learning phase of all children across time as well as their parent's responses, as a legitimate part of the history of ideas and a cultural history of the complexities of a sapient, human body.

Inborn Wisdom of the Body

Reflex Actions are an involuntary, automatic and nearly instantaneous reaction to external stimuli. They may be considered defense mechanisms like a blink, sneeze or shiver that are a specific response to potential body harm. The fact that they happen without the conscious choice of an organism is important in understanding and valuing an inborn wisdom of the body. The constancy of *Reflex Actions* and its inter-species occurrence offers potentially significant reference points in the cultural history of the body. For that reason calling them *Primary* instead of *Primitive* may help some alignment and cultural critique.



There are reflexes that a baby manifests from the first moment of being born that appear miraculous to the experienced or inexperienced parents. In child development theory and observation they are referred to as *Infant Reflexes*ⁱ. The involuntary readiness and consistency of these reflexes makes one of the first relational *parent-child* interplays. It is like a set of non-verbal *vocabulary-reactions*, each with its own characteristic. These involuntary reflexes originate in the central nervous system and are part of normal infants'

responses to specific stimuli. Through typical child development the frontal lobes inhibits these reflexes so they do not manifest as a child grows. We shall briefly describe a few as a foundation before approaching physiological and cultural thematic threads of this paper.

Infant Reflexes

The section is mostly based on two child development textbooksⁱⁱ by Laura E. Berk and on conversations by the author of this paper with mothers nursing their babes (2010-11) or remembering time with their infants. Because these reflexes are so universally present in the beginnings of every human being's life, this section hopes to evoke for the reader, beyond the factual narration, a form of recollection of the reflexes however non-existent or distant the memories are.

Deeply connected to survival is the *Swimming Reflex*. When an infant finds itself faced down in a large body of water, it will automatically begin to paddle and kick as if swimming. An atavistic involuntary reaction of the Swimming Reflex is a stark reminder of survival traits of an infant. Although this instinct is not in the repertoire of playfulness with one's baby, it is part of the reactions that the newborn brings with it.

The Clinging reflex is typically present in all infants/newborns up to four or five months of age. The reflex is a response of an infant feeling that it is about to fall and has lost any support. It manifests as

a baby's symmetrical movements of stretching the limbs outwardly and toward the midline of the body, often crying. When the infant loses its balance, the reflex helps to regain a hold on its mother's body, and embrace the mother. This seemingly physical balancing of a baby and working mother, traditionally carrying the baby on her body all day, has immense relational ramifications.

From birth a healthy child sucks at any object that is in contact with the roof of, the mouth. The *Sucking Reflex*, an irresistible, insatiable involuntary response is reassuring for both the mother and the child. As a mother experiences bodily that the child is equipped with necessary survival skill, she can open and adapt to her baby.

Also in the first month a baby's head will move toward anything that brushes its mouth and cheek. Through the *Rooting Reflex* the baby narrows the field of search by circling around the object until it finds it. Very quickly the baby learns to recognize the source of food and if breastfed goes to it directly, to a delight of a mother witnessing the learning and increased accuracy.

One of the most fascinating early manifestations of connecting and learning is the *Grasp reflex*. Through this action, the baby's fingers will tightly close and grasp anything that finds its way and strokes its palm. In principal the grip can support the weight of a newborn. This instinct offers the potential of playfulness with the baby and safe mock survival gestures if and while securely held at the mother's body.

The fascination with the *Walking/Stepping Reflex* is one of the favorite ways people engage with a newborn up to and in the first month and a half. When the baby is held securely by an adult, with both of their hands under the baby's arms then placed on a flat and firm surface with the soles of the feet feeling it, an infant will automatically try walking with alternating steps. Although babies in the first month can not support their own weight, this foretelling of the future healthy child and adult endears the baby to the care givers and the family.

In this paragraph we shall touch upon a number of reflexes briefly to give them a space in the general discourse. The *Foot Plantar Reflex* manifests as toes curl down as if grabbing the ground or in the *Swinging Reflex* the baby will swing towards the side where the skin on the back is stroked. In *Palm Pressure Reflex* the infants may open the mouth, bend or rotate the head when both palms are gently pressed. The *Neck Reflex* manifests when the head is turned to one side, the arm on that side will straighten while the other arm will bend. Some child development experts consider the neck reflex as an inborn aptitude that develops later as the hand/eye coordination of the infant. The *Neck Reflex* is also precursor of the infant's voluntary reaching.

Repetition of these movements as play and exercise are an important component of a mother being with her child. The child feels good because the mother is in an open and relational space

exploring, marveling at her baby and she receives from a baby sense of well being. Even hurried or repressed mothers have moments with their infants where this relatedness is flowing. Although the list of Infant Reflexes is not large, it addresses many parts of the body and motor functions opening the primary nurturing to all intangible and cultural possibilities of the socialized being.

L. E. Berk in her book *Infants, Children and Adolescents*ⁱⁱⁱ present in the section titled *Reflexes and early social relationships* makes the following observations:

... the baby's sucking behavior is highly organized. Bursts of sucks are separated by pauses; a style of feeding that is unique to the human species. Some researchers believe that this burst-pause rhythm is an evolved behavior pattern that helps parents and infants establish satisfying interaction as soon as possible. This early sequence of interaction during feeding resembles the turn taking of human conversation. Using the primitive sucking reflex, the young baby participates as an active, cooperative partner.

The mutual learning and discovery of infants and mothers seems to be one of fundamental steps of continuation of humankind. Like so many natural phenomenon, it is always new with each instance within a biological framework.



The cultures of carrying the baby

As the ever-present complexities enter different phases of mutual and self discovery, the physical closeness of a child and a mother in the early months and years, plays an important role. Many cultures have evolved simple baby carriers, large pieces of cloth, pouches and tailored or woven back strap containers. In the process of weaning and sometimes having to leave the infant for awhile, the reality of a working mother, being always bodily close to the baby is not realistic. Naturally or inadvertently, more and more the elements of separation and otherness enter. For the moment, we shall consider the phase where mother and child are close together physically and emotionally as the mutually experiential field of learning bodies.

For the sake of comparative inter-species reflection on the way of carrying newborns, we briefly look at the Australian Kangaroo. Although the animal was not known to ancient and indigenous cultures, a few short paragraphs about Kangaroo's procreative and nurturing habits may bring in to focus the issues of close relationship of birth and postpartum baby carrying.

Kangaroo fetus only stays in the womb for approximately one month. The newborn is less than an inch and the half, below four centimeters long and is sightless, hairless almost like a little worm with four rudimentary limbs. The more developed future upper limbs are means for the newly emerged embryo to propel on the epic

journey in to the mothers pouch. The ascent happens through the mother's abdominal fur in less than five minutes. Once the newborn gets in to the pouch and finds one of the teats, it firmly attaches to and starts sucking.

In the pouch the newborn develops very fast, initially for a short while poking its head out of the pouch. The baby kangaroo grows and develops for six months before fully emerging out of the pouch. The young kangaroo dwells more and more outside the pouch. To re-enter the infant uses sniffing of the pouch. After about eight month it leaves the pouch permanently.



The Kangaroo's front legs are not used for general walking/hopping; they have almost dexterity of the fingers allowing a mother to use them in the grooming process of her baby that creates contact and mutual bonding beyond the dynamics of the pouch.

The context of the special bonding and closeness of mothers and newborns are ubiquitous across the species it is always a form of mutual body learning that includes an inquiring, hungry mind.

To understand the role and the significance of the presence of dolls, puppets and models in children's early body awareness, we contextualize by looking at a number of systematically observed phenomenon, written documentary evidence by pediatricians and contemporary child development researchers and on non verbal traces in certain archeological and historic artifacts.

Contact in spite of difficult birth

Pediatrician and child physiologist D. W. Winnicott in his book *The Child, The Family and The Outside World* writes with an intention of supporting new mothers and families of newborns. For that end he cites instances where after a difficult birth the mother has limited range in her initial handling of a baby:

Babies and mothers vary tremendously in their condition after the event of birth, and perhaps it will be two or three days in your case before you and your baby are both fit to enjoy each other's company. But there is no real reason why you shouldn't start to get to know each other right away, if you are well enough.

Out of his systematic observations and innumerable cases he chooses a specific example of a limited contact to illustrate that bonding and mutual learning have many forms. He describes a first time mother convalescing after a difficult birth yet making very early contact with her baby who was put in a cradle by her hospital bed:

For a while he would lie awake in the quiet of the room, and the mother would put down her hand to him; and before he

was a week old he began to catch hold of her fingers and look up in her direction. This intimate relationship continued without interruption and developed, and I believe it has helped to lay the foundation for the child's personality and for what we call his emotional development, and his capacity to withstand the frustrations and shocks that sooner or later came his way.

D. W. Winnicott advises a mother that is being helped by a nurse in a convalescing situation to have contact with the baby outside feeding hours:

... you are at a disadvantage if your baby is only handed to you at feed-times. You need nurse's help, and you are not yet strong enough to top and tail the baby yourself. But if you do not know your sleeping baby, or your baby as he lies awake wandering, you must get a very funny impression of him when he is handed to you just for you to feed him. At this time he is a bundle of discontent, a human being to be sure, but one who has raging lions and tigers inside him. And he is almost certainly scared by his own feeling. If no one has explained all this to you, you may become scared too.

Here and in some other moments in his writing, D. W. Winnicott advises the new mother to know as many aspects of her infant as possible:

In between time he is only too glad to find mother behind the breast or bottle, and to find the room behind mother, and the world outside the room. Whereas there is a tremendous amount to learn about your baby during his feed-times, you will see that I am

suggesting that there is even more to learn about him while he is in his bath, or lying in his cot, or when you are changing his napes.

There are also difficult times when baby wants and does not want to nurse. D. W. Winnicott comments:

...sleep in your arms instead of working at his feed, or when he becomes agitated so that he is no good at his job. He is just afraid of his own feelings, and you can help him at this point as no one else can by your great patience, and by allowing play, by allowing him to mouth the nipple, perhaps to handle it; anything that the infant can let himself enjoy, till at last he gains the confidence to take the risk and suck.

Regular nursing hours and uninterrupted feeding are easier on a parent, while exploration, partial rejection of food and grabbing attention are baby's way of probing and controlling with and from a small body. Interplay of control and boundaries begins to enter early into a mutual learning process and space. Babies discover beyond instinct and necessity, the power of crying and arousing mother from having her attention elsewhere. Wanting and not wanting to feed are dynamics where the characteristics of two inter-connected beings are mutually tested. These complex and delicate interactions are beginnings of otherness, of socialization.

Weaning

Like all processes surrounding the development of an infant, weaning has its innate instinctual side. Everyone involved somehow knows that breast-feeding will come to an end. Individual characteristics of a mother and child and social expectations enter the process producing variable timing, reactions and formative traits. The important and difficult feeling of closure and separation enter the field of learning and psychological development.



Winnicott has studied weaning both from the physical and psychological point of view, he writes:

But the breast-feeding experience carried through and terminated successfully is a good basis for life. It provides rich dreams, and makes people able to take risks.

Contextualizing further our interest in the dynamics and timing of infants' adoption of external objects and anthropomorphic simile, we turn to Winnicott for more insights into weaning as a way of emptying and creating space for new experiences and learning, he writes:

In the last chapter I described a baby who caught hold of a spoon. He took it, he mouthed it, he enjoyed having it to play with

and then he dropped it. So the idea of the ending can come from the baby.

This hand and mouth exploration of the objects other than breast or bottle is an important learning phase, Winnicott continues:

It is plain that at seven, eight, or nine months a baby is beginning to be able to play games of throwing things away. It is a very important game, and it can even be exasperating because someone has to be all the time bringing back the things thrown down.

By nine months most babies are pretty clear about getting rid of things. They may even wean themselves.

In weaning, the aim really is to use the baby's developing ability to get rid of things, and to let the loss of the breast be not just simply a chance affair.

Winnicott advises the new mother about containing her infant awakened by hunger and frightened, regressed to wanting the breast as the only consoling solution and the need for the mother to see her baby through this phase. Even when the process is relatively peaceful Winnicott observes:

Or things may go well, but nevertheless you notice a change towards sadness in the child, a new note in the crying, perhaps going over into a musical note. This sadness is not necessarily bad. Don't just think sad babies need to be jogged up

and down till they smile. They have something to be sad about, and sadness comes to an end if you wait.

Recognizing the need for contained natural sadness and deeper feelings is a first step towards reflective and cultural experiences, Winnicott continues:

So, there is a wider aspect of weaning – weaning is not only getting a baby to take other foods, or to use a cup, or to feed actively using the hands. It includes the gradual process of disillusionment, which is part of the parents' task.

Weaning as a process of individuation and emergence of selfhood is very important to our discourse. It is background for Winnicott's articulations of the *transitional object*. Although Melanie Klein used this term and developed post Freudian *Object Relations Theory*, Winnicott's experiences, observations summaries and theories are closer to cultural views of child development.

Transitional Object

Studying infants evolving from complete dependence to gradual self-reliance, Winnicott observed a natural, transitional, intermediate *developmental phase*. This sequence is where the time of transition creates a new awareness for the baby, a new *relational space* between the inner psychological and outer, external reality. Regardless of geography and culture at this time of transition, the living outer space and the intimate space between the mother and

the child acquire a new sense of mutual learning, broader sense of the inner and outer world for the baby and challenges of managing this dependence/independence.

From Winnicott's writing, we get a strong sense of *transitional phenomena* taking place in the *transitional space* that begins to include elements of the outside world entering between a mother and a child. In this space Winnicott observed and articulated the emergence and presence of the "transitional object."

Transitional object is a real object invested by the baby with deeply personal and relational meaning. It could be anything that is safe for baby to handle, a piece of string, a small blanket or piece of cloth, but often an anthropomorphic looking object that includes teddy bears. Non-tangible phenomenon also appears in the repertoire of repeatable personal transitional objects, like a word, a word like an incomprehensible utterance or a melody. The transitional object is the first possession of choice that belongs to the infant. The involving and multi-layered aspects of a transitional object open a child to the use of illusion, symbols and metaphoric thinking. These aspects get lost because some psychologist see *transitional object* only as a security device because one of its functions is to replace mother in her absence. Taking the *transitional object* when going to sleep is not only to ward off deep fears and insecurities but also to bring a cherished object to the inner world of dreaming.

Just as walking, swimming or grasping, instincts come with a newborn, and the weaning takes place naturally in most cases, so does the transitional phenomenon and its object. They belong to cognitive development and environmental adoption. The involuntary imagination of the dreaming process and the voluntary process of fantasy are deeply connected to the internal responses to the transitional object of an infant.

The exclusivity of one object being more precious than any other at that time, the *transitional object* has traits and internal responses to and outside, 'non me', similar to the falling in love of older humans that facilitates species continuation.

The Location of Cultural Experience

The psychologist D. W. Winnicott, quoted in previous sections, is a significant contributor to play theory and has included ideas and observations about the *cultural experience* in relation to the *transitional phenomenon*. Winnicott describes *cultural experience* as an extension of the initial learning process and a necessary nexus for rich, sharable human experiences. In his *The Location of Cultural Experience* (1967), he writes:

The potential space between baby and mother, between child and family, between individual and society or the world, depends on experience which leads to trust. It can be looked

upon as sacred to the individual in that it is here that the individual experiences creative living.^{iv}

In his essay *Playing: Its Theoretical Status in the Clinical Situation* (1971), Winnicott states:

The place where cultural experience is located is in the potential space between the individual and the environment (originally the object). The same can be said of playing. Cultural experience begins with creative living first manifested as play.^v

Winnicott's observations help place cultural experience as one of the central fields for deepening self-knowledge and cultivating the abilities of immersion and sharing.

Some contemporary schools of psychology overlook or take for granted two aspects of playing: intimacy and companionship. They articulate causes for playing as libidinal expressions, safety vehicles for aggression and anxiety releases. The author of this paper through his own research, observation and teaching agrees with Winnicott's understanding of the intimacy of play which connects the child with an innate quest for wholeness and finding one's place in the outside world, while keeping in touch with fantasy and the internal processes of image making. When this intimacy is shared with a companion or companions, a very rich interplay of fantasy and reality is contained by the activity of play. Similar experiential subtleties and richness happens between audiences and players,

spectators and visual arts or readers and texts. Winnicott writes in *The Location of Cultural Experience* (1967):

I have used the term cultural experience as an extension of the idea of transitional phenomena and of play without being certain that I can define the word 'culture'. The accent indeed is on experience. In using the word culture I am thinking of the inherited tradition. I am thinking of something that is in the common pool of humanity, into which individuals and groups of people may contribute, and from which we may all draw if we have somewhere to put what we find.

The diversity of *the common pool of humanity* although astonishing in its variety when observed globally or across time, shows some underlining commonality and traits. The explorations so far and the reflection triggered by Winnicott's ideas are intended to pave a way for probing later in our discourse into the phenomenon of *anthropomorphic simile* as children's *learning and becoming tool* and their inter-cultural commonality.

S. D. Paich, the author of this paper looks for these common traits in exploring the relationship of story and place in his work *Genius Loci and Scenography* (2007)^{vi}. The traditional concept of *genius loci*, spirit of place, has a number of meanings ranging from the special atmosphere of a place, through human cultural responses to a place, to notions of the guardian spirit of a place. After describing the occurrences of place invested with their guardian spirit and

associated with a myth, hearsay, and a story he develops ideas of common intentionality in the section titled *Need For Stories*.

The relationship of *story* and *place* may be opened by an idea that, in the archaic recesses of our being, we ward off unbearable levels of irrational anxiety through the need for, and the mechanisms of, personification. To personify is to represent things or abstractions as having a personal nature, embodied in personal qualities. Personifications are usually embodied in a place or scene set aside for communal gatherings: a place for a symbolic ritual or a performance. Personifications manifest in a form of statuary, ritual markings, buildings, gardens, processions, and ambulatory performances.

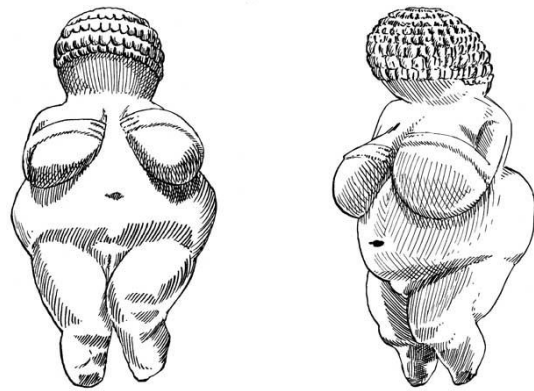
When personification acquires duration and begins to exist in time, a rudimentary *story* may begin. This embryonic story, an individual inkling, finds great relief in joining the established flow of existing stories and well-known myths. That may be why children love hearing old stories over and over again.

Although the word *personification* implies a human face or figure, the investment of natural and human-made objects and animals with certain qualities of soul or spirit, i.e., animism, are manifestations of the same process.

The phenomenon of *Tarantism*, the multi-faceted manifestation of illnesses and “moods” caused by the bites of the tarantula spider — and its cure through the dance of Tarantella — are living examples of the process of personification. In the ritualized

interplay of affliction and recovery, a reintegration of the affected person into the community takes place through dance.

The positive side of this personifying, story-seeking function is to give humans a sense of belonging, of community, and, to use Phillippe Borgeaud's term, *recovered closeness*^{vii}. The negative side of the personifying process is investing others with our panic and creating chauvinism, racism, and similar manifestations.



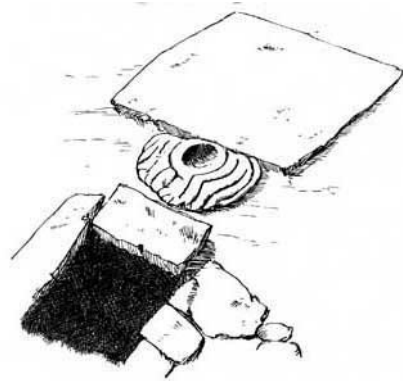
Just like the physical body continuously works to keep body fluids moving, temperature almost constant, the stomach acid at manageable levels, etc., so does the psychological self produce compensating, relieving images and nonverbal scenarios, or *proto-stories* to help us deal with life's complexities.

The continuous interplay of panic and *recovered closeness* is central to family or community life; it never goes away. Just as babies need continuous reassurance and feeding, so do adults, but in sophisticated ways which reinsure them of implied communal bonds. The *transitional objects* of children or ancient *votive figurines*, with associated ceremonies share this bonding, reassuring and inter-relational characteristics.

Prehistoric Goddess Figures and Child Development

Through an exploration of the influence and presence of anthropomorphic simile in children's lives, we shall look briefly at the prehistoric goddess figures and surrounding culture of their production and veneration. Certain characteristics are ubiquitous to the majority of figurines from many geographic areas.

They are small, easily held in a hand and often made of baked clay, easily curved limestone or bone and most probably by women.

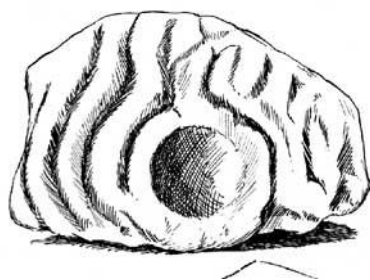
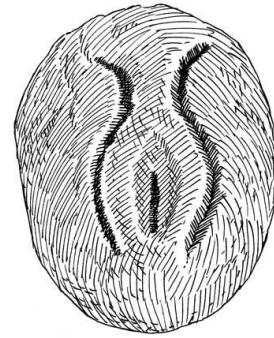


For example, the abundance of the statuettes of well-rounded women in Maltese temple complexes links them to sanctuaries across the Mediterranean and to the watersheds of the Black Sea and Indian Ocean. The Venus of Willendorf, 25, 000 BC is the best known example of this type a cult figure.

Thematically, Maltese goddess figurines are also linked to Africa by the discovery of the *Venus of Tan-Tan* in the Atlantic watershed of the river Draa in the vicinity of the town of Tan-Tan, Morocco. Venus of Tan-Tan is considered one of the oldest artifacts of the Stone Age found between two chronologically identifiable layers, one of 200,000 and the other 500,000 years old.

One culture that provides a glimpse of domestic life in pre-history is the *Lepenski Vir* on the Danube River.

At *Lepenski Vir* in each dwelling there is a rectangle hearth forming an axis to the open plan of the dwelling. This axis extends immediately with two other objects, the central altar of the place made of a carved river stone, and a flat stone slab used as a table on the ground for preparing food, eating on and making objects for daily use and symbolic practices. This main gathering focus of the dwelling is the place where mothers and children spend their time together. In view of what we explored earlier in the paper, the richness and the phases of interactions and mutual learning of mother and the child took place around fire, altar and the table. The underlining characteristics, inborn instincts and phases of child development and integration of an infant into the society, in essence may have changed little over millennia. The fact that small figurines representing woman were made in environments



similar to the living arrangements at *Lepenski Vir* yet over large geographic areas, also points to the possibility that babies touched and played with this

or specially dedicated figures. The whole cultural ambiance of these symbolic objects has an aura of prenatal and postnatal understanding, perceptions and values. Below is another alter found in *Lelenski Vir* carefully placed between the hearth and the table. *Lepenski Vir* was inhabited from the Mesolithic to the Neolithic period for more than a millennium. At *Lepenski Vir* simple but sophisticated culture flourished between 5000 and 4000 BC with traces of human settlements since 7000 BC. *Lepenski Vir* district consists of one larger settlement with visible traces of intentional *proto-urban planning* and ten related villages situated on the banks of the Danube in Serbia, close to the *Djerdap / Iron Gates* gorge. This section of the Danube is shared between Rumania on the north bank and Serbia on the south. In prehistoric time this territory was part of the same culture shown in 2010 at an exhibition titled *The Lost World of Old Europe -The Danube Valley 5000 –3500 BC* at Ashmolean Museum, Oxford University. This exhibition is dominated by examples of small figurines of woman from a number of sites along the Danube from Vinča near Belgrade to the Black Sea Estuary. The figurine of a women or goddess mostly known as Venus of Willendorf also comes from the Danube Valley much further up the river in what is today Austria.

Held in Hand

The two disciplines taken together may shed light on each other and help open new understanding of what are characteristics of *the common pool of humanity* and links of *biology and culture* and *culture and human continuity*.

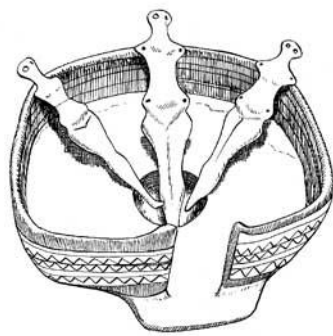
When we look at photographs of babies, not starving babies but infants from simple subsistence communities around the globe, we see healthy, alert children participating in life and relating to their surroundings from a very close physical proximity to their parents.

Although the photographs show geographically and chronologically distant occurrences, remarkable similarities in infants' behavior and attitude are evident. Often exhibiting what Winnicott describes as a sense of self that comes



from the aliveness of the body tissues and the working of body functions, including the heart's action and breathing, which he refers to as *the primacy process* regardless of external stimuli. When we look at archeological remains of the dwellings at *Lepenski Vir*, it is easy to reconstruct and imagine the aliveness and functioning of

prehistoric children similar to our own or from indigenous communities anywhere else in the world.



When we look at artifacts from *Cucuteni*, *Lepenski Vir*, *Malta* or *Willendorf* it is not hard to imagine the presence of figurines in the prehistoric child's surroundings and hands. Again, if we turn to Winnicott's articulations

about the growing social self in response to the environment and external stimuli, the location and growth of the cultural self can be easily reconstructed. Namely the dynamics and learning that happens in the prehistoric social structures and its rich cultural context that Winnicott calls *the common pool of humanity*. In the end, the modalities and variants of an underlining common experience start with what babies explore with their mouths, hands and minds around parents' bodies and the familiar space, as well as the objects, stories and rituals that infants witness and integrate.



Anthropomorphic Simile

Marco Fitta in his book *Games and Toys of Antiquity*^{viii} dedicates a section to the dolls of the ancient world. One of the images chosen is a well-preserved cloth doll from Egypt of the Roman period now in the British Museum in London^{ix}. These kinds of soft anthropomorphic models for use by children may have a long tradition. Textiles as organic material disintegrate and the toys found in Ancient Egyptian royal tombs are more stately, made of more durable materials and suitable for older children. Nevertheless this beautiful Roman example points to specific doll making for children. The cloth dolls are easier to manage in the phase when a baby needs to throw things away and a more precious votive object may have been experienced under parental supervision. M. Fitta analyzes his examples as gender biased with a view that dolls are for girls. Which in the examples of terracotta and wood he cited from the Roman period is justifiably based on evidence. The little cloth doll on the other hand resembles votive figures of earlier, possibly matriarchal periods. When we look at some of the elegant figures from the Cucuteni and Danube Valley we find also both genders represented in an overwhelming majority of female figures. An extremely open hypothesis emerges that in the matriarchal society that very young girls and boys have played with transitional object in human form regardless of gender. In a number of Islamic traditional societies boys go with their mothers to public bathhouses until a

certain age as they are regarded as being infants and not having strong gender identity. B. S Hewlett in his book *Intimate Fathers – The Nature and Context of Aka Pygmy Parental Infant Care*^x presents culture where fathers spend half of their waking time with their babies. Hewlett in his anthropological studies demonstrates the difference between infant care and the gradual introduction of boys to secrets and dangers of the forest. The universal needs of all children for *recognition* and *reassurance* are helped naturally by everyone and everything involved.

Final words

Based on the elements we cited so far and not to over elaborate a summary of key characteristics and associated ideas of *little figures - anthropomorphic simile* is offered:

Small enough to be handled

It can not be overestimated the role of an intimate object that can be handled not only for the development of motor *hand to brain co-ordination* but also for the development of *discernment, choice* and what will become *esthetic sense*.

Inner and outer reality

The models of the human body that are small enough to be handled are the focus, junction of the flow from inner world to outer reality and development of the ability to know and distinguish between them is as important a body function as breathing or digestion.

Personification

The investment of models with human characteristic, so naturally and universally adopted by children is an extension and expression of the personifying instinct and its psychological function. Starting with doll's name, a rudimentary sense of its character and with imagined or real changes of cloth are the beginnings of what for example in the *grown-up* world of the phenomenon theater would represent and nurture.

Non-verbal

Some elements of a *doll's presence* in an infant's life are visual and tactile reassurances and pretend nurturing that happens, offering something even smaller than a child to be looked after. Also complete or partial survival of the doll after the child's tinkering or anger, helps develop understanding and practice of the return of closeness, something tangible to cherish and hold.

Phantasmagorical and fantasized

The natural internal processes of dreaming, unbearable anxiety, sweet imaginings and conflicts of needs and wants have a receptacle in the humanly shaped model that will absorb and stimulate the imagination.

Seeming magical

Like all aspects of *playing* and *make-believe* that appear real, ritualized and cunningly available to respond to infants emotional needs are in a way *talismanic* and *magic* in their appearance to the child.

Understanding the body

In the end however rudimentary the - *anthropomorphic simile* offers an inventory of the body with placement and names of the parts. The little models help practice, explore, assimilate and integrate language and experience.

Transitional object for exiting at the other end of life

We may understand the enormity of early *transitional phenomenon* and *models of human body* with a brief look at the other end of an individual's existence and in to an object designed to help transition from *this life* to *no life* or life somewhere but not here. Examples are numerous: Ancient Egyptian Pyramids and Royal Tombs, sculptures showing Buddha in transcendent tranquility or

Jesus in agony on the cross. For cultures that shun visual representation of the human body we find chant, hymns and songs communicable to human sensibilities. The abstraction of gardens of raked sand and a few rocks absent of human figures are not without a human resonance. The expressions of essential traits for the necessities of transitional signifiers are as diverse as humanity.

In closing we can say that the intricacies, individual idiosyncrasies and the cultural differences may obscure the need and general pattern associated with models of human bodies that children could hold and touch. The overwhelming presence and usage across time, geography and civilizations makes the *little figures* the forbears of the cultural life of the future adult.

ⁱ L. E. Berk, *Infants, Children and Adolescents*

ⁱⁱ L. E. Berk, *Infants, Children and Adolescents*

ⁱⁱⁱ L. E. Berk, *Child development*

^{iv} D W Winnicott, *The Location of Cultural Experience*, International Journal of Psycho-Analysis, Vol. 48, Part 3 1967, p. 4

^v D W Winnicott, *Playing: Its Theoretical Status in the Clinical Situation*, Tavistock Publications, London 1971, p. 2

^{vi} S. D. Paich, *Scenography and Genius Loci*, invited paper for Scenography International Prague Quadrenniale Research Conference 2007

^{vii} Philippe Borgeaud, *The Cult of Pan in Ancient Greece*, Chicago: University of Chicago Press, 1988.

^{viii} M. Fitta, *Giochi E Giocattoli Nell'antichita*. Leonardo Arte, Milan 1997. p. 56 & 57

^{ix} Cloth doll from Egypt, Roman period, British Museum, London. p. 57

From: M. Fitta, *Giochi e Giocattoli Nell'Antichita*, Milano, Leonardo Arte s.r.l, 1997, p. 57.

^x B. S. Hewlett, *Intimate Fathers – The Nature and Context of Aka Pygmy Parental Infant Care*.

University of Michigan Press, Ann Arbor 1991

Bibliography

Berk, L. E., *Infants, Children and Adolescents*, Allyn and Bacon, Boston 1999, p. 150-153

Berk, L. E., *Child Development*, Allyn and Bacon, Boston 2006, p. 126 -128

Borgeaud, P., *The Cult of Pan in Ancient Greece*, Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Fitta, M., *Giochi E Giocattoli Nell'antichita*, Leonardo Arte, Milan 1997. Pgs 56 & 57

Hewlett, B. S., *Intimate Fathers – The Nature and Context of Aka Pygmy Parental Infant Care*.

University of Michigan Press, Ann Arbor 1991

S. D. Paich, *Scenography and Genius Loci*, invited paper for Scenography International Prague Quadrenniale Research Conference 2007

Winnicott, D. W., *The Location of Cultural Experience*, International Journal of Psycho-Analysis, Vol. 48, Part 3 1967, p. 4

D W Winnicott, *Playing: Its Theoretical Status in the Clinical Situation*, Tavistock Publications, London 1971, p. 2

Winnicott, D. W., *The Location of Cultural Experience*, International Journal of Psycho-Analysis, Vol. 48, Part 3 1967. p. 4

List of illustrations

1. Walking instinct
2. Baby carries
3. Kangaroo
4. Breast Feeding
5. Woman, Goddess of Willendorf
6. Lepenski Vir domestic arrangements
7. Lepenski Vir votive stone
8. Willendorf statuette nestled in hands
9. Cucuteni votive vessel and statuettes
10. Ancient Roman cloth doll found in Egypt

Illustrations from Artship limited use, non-commercial Resource Archives for in house academic paper and lectures, drawn by interns and professional illustrators