

**Ruth Benedict (1950)**

# **Échantillons de civilisations**

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay,  
professeur de sociologie

Courriel: [jmt\\_sociologue@videotron.ca](mailto:jmt_sociologue@videotron.ca)

Site web: <http://pages.infinit.net/sociojmt>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

## **Benedict, Ruth (1950)**

### **Échantillons de civilisation**

Une édition électronique réalisée à partir du livre Ruth Benedict (1950), Échantillons de civilisations.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh le 15 février 2002.

Mise en page sur papier format  
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''



## **Table des matières**

- I. [Connaissance de la coutume](#)
- II. [De la diversité des civilisations](#)
- III. [Comment se constitue une civilisation](#)
- IV. [Les Pueblos du Nouveau-Mexique](#)
- V. [Dobu](#)
- VI. [La côte nord-ouest de l'Amérique](#)
- VII. [Nature de la société](#)
- VIII. [L'individu et le type de civilisation](#)

# I

## CONNAISSANCE DE LA COUTUME

↳

L'anthropologie est l'étude de la vie sociale chez les hommes. Elle porte son attention sur les caractéristiques physiques et les techniques industrielles, sur les conventions et les manières de voir qui différencient une communauté de toutes les autres possédant une tradition différente de la sienne.

Ce qui distingue nettement l'anthropologie des autres sciences sociales, c'est qu'elle fait entrer dans son cadre l'étude approfondie d'autres sociétés que la nôtre. Pour le but qu'elle se propose, toute réglementation sociale du mariage et de la procréation a une signification aussi importante que dans notre civilisation, quand bien même il ne s'agirait que de celle des « Dyaks de la Mer » et n'a aucun rapport historique possible avec la réglementation que nous possédons chez nous. Pour l'anthropologiste, nos propres coutumes et les coutumes de la Nouvelle-Guinée, par exemple, sont deux modèles sociaux sur lesquels on peut se pencher en étudiant un même problème ; et tant qu'il demeurera dans les limites de l'anthropologie, son devoir sera d'éviter de conclure au profit ou au détriment de l'un des deux. Il doit s'intéresser au comportement humain, non par la façon dont il aurait été inspiré par notre propre tradition, mais tel qu'il a été inspiré par n'importe quelle tradition. Il doit s'intéresser à la vaste gamme de coutumes que l'on peut découvrir en différentes cultures et son objectif est de comprendre la manière dont ces cultures évoluent et se différencient, les différentes formes par lesquelles elles s'expriment et la façon dont les coutumes de n'importe quelle peuplade fonctionnent dans les vies des individus qui la composent.

Jusqu'à présent, la coutume n'a pas été tenue comme un sujet de première importance. C'est le travail intime de notre propre cerveau que nous avons considéré comme l'unique sujet digne d'investigation ; quant à la coutume, selon notre mode de pensée, ce ne serait que la façon d'agir dans son sens le plus banal. En réalité il faut voir autrement les choses. La coutume traditionnelle, à considérer les peuples de la terre, est une masse de comportements variés plus étonnants qu'on ne l'aurait imaginé et que l'on ne pourrait attribuer à des initiatives individuelles, si extravagants qu'ils puissent paraître. C'est même là un aspect assez banal de la question. Le fait de majeure importance est le rôle prédominant joué par la coutume sur la tradition et les croyances, et les très multiples aspects qu'elle peut prendre.

On ne songe jamais à regarder le monde avec des yeux de primitif. On le voit régi par tout un mécanisme défini de coutumes, d'institutions et de façons de penser. Même dans nos investigations philosophiques, nous n'allons pas regarder ce qui existe derrière ces stéréotypes ; nos véritables concepts de la vérité et de l'erreur s'en référeront toujours à nos particularités traditionnelles. John Dewey a très sérieusement déclaré que le rôle joué par la coutume dans le façonnement de la conduite de l'individu, comme tout ce qu'il peut faire en s'en rapportant à la coutume traditionnelle, sont dans la proportion du vocabulaire complet de sa langue maternelle et des mots du langage de sa petite enfance incorporés à l'idiome de la famille. Quand on étudie sérieusement les organisations sociales qui ont réussi à se développer de façon autonome, cette comparaison n'est plus autre chose qu'une observation exacte qui correspond à la réalité. L'histoire de la vie de tout individu est d'abord et avant tout l'accommodation aux modèles et aux règles en usage dans sa communauté. Dès sa naissance, les coutumes du monde où il est né modèleront son expérience et son comportement futur. Quand il pourra s'exprimer il sera la petite créature de sa civilisation ; quand il aura grandi, il sera capable de prendre part aux activités de cette civilisation, ses habitudes seront devenues les habitudes de cette civilisation, de même pour ses croyances, ses possibilités et ses non-possibilités. Tout enfant né dans le même groupe participera à cela et aucun enfant né n'importe où de l'autre côté du globe ne pourra jamais en réaliser la millième partie. Il n'y a pas de problème social qui nous incombe davantage que de comprendre ainsi le rôle joué par la coutume. Tant que nous n'aurons pas compris ses lois et sa diversité, les réalités les plus complexes de l'existence humaine nous demeureront inintelligibles.

L'étude de la coutume peut être profitable si certaines propositions préliminaires sont admises, et quelques-unes de celles-ci ont rencontré d'acharnés contradicteurs. D'abord, toute étendue scientifique exige qu'il n'existe aucune préférence dans l'appréciation de tel ou tel des articles de la série qu'elle aura choisi pour objet. Sur tous les moindres terrains de controverse comme l'étude des cactus, des termites ou de la nature des nébuleuses, la méthode indispensable d'une étude doit consister à rassembler et à mettre en ordre les matériaux qui s'y rapportent et de noter toutes les variantes de formes et de combinaisons possibles. C'est ainsi que nous avons appris tout ce que nous savons des lois de l'astronomie, ou de la vie des colonies d'insectes, par exemple ; ce n'est que dans l'étude de l'homme lui-même que les principales sciences sociologiques ont substitué à toute autre étude celle d'une variante locale unique, à savoir la civilisation occidentale.

L'anthropologie était, par définition, impossible aussi longtemps que de pareilles distinctions entre nous-mêmes et les primitifs, entre nous-mêmes et les barbares, entre nous-mêmes et les païens s'imposaient à l'esprit des peuples. Il était d'abord nécessaire d'en arriver à ce degré de sophistication où nous n'opposions plus nos croyances aux superstitions de nos voisins. Il était nécessaire que ces institutions basées sur les mêmes prémisses à savoir le surnaturel, fussent considérées ensemble, les nôtres avec les autres.

Dans la première moitié, du XIXe siècle, ce postulat élémentaire de l'anthropologie ne se serait pas présenté aux yeux des gens les plus éclairés de notre civilisation occidentale. L'homme, au cours de son histoire, s'est fait un point d'honneur de défendre sa primauté. Au temps de Copernic, cette prétention à la suprématie était tellement étendue qu'elle englobait même la terre sur laquelle nous vivons, et le XIVe siècle refusa passionnément de laisser assigner une place à notre planète dans le système solaire. A l'époque de Darwin, ayant abandonné le système solaire à l'ennemi, l'homme combattit avec le secours de toutes les armes qu'il possédait pour son droit à la suprématie de l'âme, don mystérieux de la Divinité à l'homme, réfutant de la sorte l'ancestralité de l'homme dans le règne animal.

Aucune solution de continuité dans cette argumentation, aucune hésitation quant à la nature de cette « âme », pas même le fait que le XIX<sup>e</sup> siècle ne recherchait le moins du monde sa parenté avec quelque groupe étranger, rien de tout cela n'entraîne en jeu pour combattre la fièvre intense déchaînée contre cette honteuse évolution qui mettait en péril le concept de la supériorité humaine.

Ces combats, nous pouvons justement les considérer comme gagnés, et bientôt, complètement gagnés ; seulement le front de la bataille s'est déplacé. Nous sommes parfaitement disposés à reconnaître que la révolution de la terre autour du soleil, ou crue l'origine animale de l'homme n'ont pas grand-chose à voir avec l'originalité des réalisations humaines. Si le hasard a voulu que nous habitions une planète de l'une des myriades de systèmes solaires, notre gloire n'en est que plus éclatante, et si toutes les races humaines si disparates ont évolué à partir de l'animal, les différences prouvables entre nous-mêmes et les races animales sont très grandes et c'est cela même qui rend si remarquable l'originalité des réalisations humaines. Mais « nos » réalisations, mais nos « institutions » sont uniques ; elles sont d'un ordre différent de celles des races inférieures et doivent être à tout prix sauvegardées. De sorte qu'aujourd'hui, soit pour des raisons d'impérialisme, soit à cause de préjugés de race, ou par suite de comparaisons entre le monde chrétien et le monde païen, nous sommes toujours préoccupés de l'originalité, non pas des institutions humaines de l'ensemble de l'univers, ce dont jamais personne ne s'est soucié le moins du monde, mais de nos propres institutions et réalisations, en un mot de notre propre civilisation.

La civilisation occidentale, par suite de circonstances historiques dues au hasard, s'est répandue plus largement que tous les autres groupes locaux connus. Elle a imposé son modèle à la plus grande partie du globe, d'où cette croyance à l'uniformité du comportement humain, croyance qui, sans ces circonstances, ne serait jamais née. Des peuplades, même primitives, sont quelquefois beaucoup plus conscientes du rôle de leurs propres traits culturels que nous ne le sommes des nôtres. Ceci pour une excellente raison. Elles ont vu de près différentes civilisations. Elles ont vu leur religion, leur système économique, leurs prohibitions en matière de mariage, s'effacer devant ceux de l'homme blanc. Elles ont abandonné les uns pour adopter les autres, souvent sans trop comprendre pourquoi, mais elles comprennent fort bien que l'on peut aménager l'existence humaine de différentes façons. Elles attribuent parfois les principales caractéristiques de l'homme blanc à ses compétitions commerciales ou à son organisation militaire, exactement comme le fait l'anthropologiste.

L'expérience de l'homme blanc est tout autre. Il n'a, en général, jamais vu un homme d'une autre race qui ne fût déjà européanisé. Quand il a voyagé, il aura vraisemblablement erré de par le monde, sans jamais avoir habité en dehors des hôtels cosmopolites. Il connaît peu de choses des différents modes de vie en dehors de celui de la sienne. L'uniformité des coutumes, et des conceptions de la vie qu'il voit autour de lui, lui paraît suffisamment convaincante et lui cache ce fait qu'il n'est après tout qu'un accident historique. Il accepte sans grande difficulté l'équivalence de la nature humaine et de ses propres étalons de culture.

Pourtant la vaste diffusion de la civilisation blanche n'est pas l'unique phénomène historique du même genre. Le groupe polynésien, en des temps relativement récents, s'est répandu de Ontong et Java jusqu'en Extrême-Orient, d'Hawaï à la Nouvelle-Zélande, et les peuplades de langue Bantou ont essaimé du Sahara en Afrique du Sud. Mais nous ne voyons là qu'une prolifération d'un échantillon de l'espèce humaine. Toutes les inventions de la civilisation occidentale ont été transportées à travers le monde ; elle a imposé des

arrangements économiques aux contrées les plus lointaines pour remédier à cette grande dispersion et il est aisé de comprendre historiquement de quelle façon cela se produisit.

Les conséquences économiques de cette expansion de la civilisation blanche ne sont pas proportionnées aux conséquences matérielles. Cette diffusion à travers le monde nous a empêchés, fait qui ne s'est jamais produit auparavant, de prendre au sérieux les cultures des autres peuples ; elle a donné à notre civilisation une universalité massive que nous avons depuis longtemps cessé de tenir pour historique et que nous considérons plutôt comme une conséquence nécessaire et inéluctable. Nous croyons que, dans notre civilisation, nous sommes dépendants des compétitions économiques parce qu'il y aurait là le premier motif d'action qui puisse inspirer la nature humaine ; nous considérons le comportement des petits enfants, comme nous le trouvons façonné dans notre civilisation et tel qu'il est enregistré dans les rapports de cliniques, comme un phénomène de psychologie infantile, ou comme un processus que le jeune animal humain doit inévitablement suivre. C'est là l'inévitabilité de tous les motifs d'action de la famille, que nous défendons, en essayant d'identifier nos propres modes personnels de vie avec la Manière de Vivre en soi, nos propres habitudes sociales avec la Nature humaine.

À présent, l'homme moderne a fait de cette thèse une solution vivante dans sa façon de penser et dans ses actes, mais les sources de celle-ci doivent être recherchées bien loin derrière ce qui est apparent, en remontant à sa distribution universelle parmi les peuples primitifs, l'une des premières en date des discriminations humaines, à savoir la différence d'espèce entre mon petit groupe écrit « à moi » et le monde extérieur. Toutes les tribus primitives reconnaissent cette catégorie d'hommes qui ne font pas partie du clan, ceux qui ne sont pas seulement en dehors des règles du code moral qui existe dans les limites d'un peuple déterminé mais ceux aussi auxquels on refuse sommairement une place quelconque sur le plan humain. Un grand nombre de noms de tribus usés communément, Zun, Déné. Kiowa et d'autres encore sont des noms par lesquels des peuples primitifs se désignent eux-mêmes et qui ne sont que les vocables naturels qui signifient « Êtres Humains », c'est-à-dire Nous-Mêmes. En dehors de cet étroit petit groupe, il n'y a pas d'êtres humains. Et ceci, en dépit du fait que partant d'un point de vue objectif, chaque tribu est entourée de peuplades qui partagent ses arts et ses réalisations matérielles, ainsi que les pratiques minutieuses qui n'ont pu se développer que par de mutuels échanges d'un peuple à l'autre dans les façons de vivre.

L'homme primitif n'a jamais jeté ses regards sur l'ensemble du monde ; il a considéré « l'humanité » comme un groupe ; il n'a su voir que les traits qu'elle pouvait posséder en commun avec son espèce. Au début l'homme primitif fut un provincial qui leva haut les barrières. Qu'il s'agît de prendre une femme ou de se choisir un chef, la première et principale différence pour lui était celle qui existait entre son groupe à lui et le groupe qui était de l'autre côté de la barrière. Il n'y avait pour lui que son propre groupe et sa façon de vivre.

De même l'homme moderne, différenciant les Peuples Élus et ces étrangers qu'il lui faut redouter, groupe à l'intérieur des limites de sa civilisation des peuples apparentés les uns aux autres par l'origine et la culture, comme les tribus de la brousse australienne le sont entre elles et justifie une telle attitude par une longue continuité historique. Ce sont de semblables prétentions qu'ont fait valoir les Pygmées. Il n'est guère probable que nous nous débarrassions facilement d'une caractéristique aussi fondamentalement humaine, mais nous pouvons tout au moins apprendre à lire l'histoire de ses manifestations perpétuellement renouvelées.

L'une de ces manifestations, celle dont il est le plus souvent parlé comme une des plus importantes, avant son origine plutôt dans des émotions religieuses que dans cette sorte de provincialisme élargi, est l'attitude qu'a universellement maintenue dans la civilisation occidentale la religion tant qu'elle n'a paru être que l'unique solution au problème de l'existence. La distinction entre tout groupe replié sur soi-même et les autres peuples devient sous le point de vue de la religion la même que celle entre les vrais croyants et les païens. Entre ces deux catégories, pendant des milliers d'années, il n'y eut aucun point de rencontre. Aucune idée ou institution florissante chez l'une qui fût valable chez l'autre. Ou pour mieux dire, toutes les institutions parurent s'opposer hostilement, attendu qu'elles appartenaient à l'une ou à l'autre de ces religions, d'ailleurs très Peu différentes l'une de l'autre. Dans l'un (le ces camps ce qui était en question c'était la Révélation Divine et la vraie croyance, la révélation et la Divinité ; dans l'autre camp, on ne voyait là qu'erreur mortelle, fables, hérétiques et démons. Il ne pouvait être question de mettre sur le même pied les attitudes de ces groupes antagonistes et, par suite, moins encore de comprendre à la suite d'une étude objective la nature de ce trait humain si important : la Religion.

Nous éprouvons un sentiment de légitime supériorité lorsque nous lisons une description telle que celle-ci de l'attitude religieuse modèle. Nous avons finalement rejeté cette absurdité singulière et accepté l'étude comparée des religions. Mais en considérant les ravages qu'une prise de position de cette sorte a exercés dans notre civilisation sous la forme des préjugés de race, par exemple, nous nous croyons autorisés à un léger scepticisme sur la question de savoir si notre sophistication en matière religieuse est due au fait que nous avons dépassé le stade de la naïveté puérile ou simplement au fait que la religion a cessé d'être le champ clos de la vie où se vident les grands différends modernes ; pour la solution réellement vivante crue doit découvrir notre civilisation, nous semblons loin d'avoir trouvé le détachement que nous avons si largement acquis en matière de religion.

Il existe une autre circonstance qui a fait de l'étude sérieuse de la coutume une discipline tardive et subie comme à contrecœur et qui est plus difficile à surmonter que celles dont nous venons de parler. La coutume n'a pas stimulé l'attention des théoriciens sociaux parce qu'elle constituait le fondement même de leur propre façon de penser : elle était le verre grossissant sans lequel elle ne voyait absolument plus rien. Et par cela même qu'elle était fondamentale, elle avait son existence en dehors du champ de l'attention consciente. Il n'y a en vérité rien de mystique dans cet aveuglement. Quand un savant a rassemblé toute une série de documents pour une étude de crédits internationaux, ou pour le processus d'un enseignement, ou pour établir le rôle du narcissisme dans les psychonévroses, c'est par l'intermédiaire de ce corps de documentation et dans cette documentation elle-même que l'économiste, le psychologue ou le psychiatre opèrent ; il ne tient pas compte de l'existence d'autres arrangements sociaux où les divers facteurs pourraient intervenir de façon différente. Il ne tient pas compte, à vrai dire, des conditions culturelles. Il ne voit que la caractéristique spéciale qu'il a étudiée et qu'il connaît bien et ses inévitables manifestations, et il les traite comme quelque chose d'absolu parce que, toutes, elles sont les matériaux avec lesquels il lui faut travailler. Il identifie les manières d'être locales des années 1930 avec la Nature humaine, et la description de celles-ci avec l'Économie politique ou la Psychologie.

Pratiquement cela, souvent, n'importe guère. Nos enfants doivent être éduqués dans notre tradition pédagogique, et l'étude de la marche de l'enseignement dans nos écoles est d'une capitale importance. On pourrait justifier de même le haussement d'épaules par lequel nous accueillons souvent la discussion d'autres systèmes économiques. En définitive, il



nous faut vivre dans le cadre du « ce qui est à moi » et « ce qui est à toi » institué par notre civilisation.

Telle est la vérité, et le fait que c'est selon leur situation dans l'espace que les différentes cultures peuvent être le mieux étudiées vient colorer notre nonchalance, mais ce n'est que par la limitation des matériaux historiques qui fait que les exemples n'en sont pas tirés de la succession des cultures dans le temps. Cette succession, nous ne pourrions nous y soustraire, même si nous le désirions, et quand il nous arrive de jeter un regard en arrière ne fût-ce que pour la durée d'une génération, nous réalisons toute l'étendue de la révision opérée parfois même en ce qui concerne notre comportement le plus intime. Et quand ces révisions ont été inconscientes, nous ne pouvons enregistrer que rétrospectivement le résultat des circonstances. Et sans notre répugnance à envisager le changement culturel dans notre comportement personnel tant que nous n'y sommes pas contraints, il ne serait pas impossible d'adopter une attitude plus intelligente et plus objective.

Ce phénomène de résistance est, en grande partie, le résultat de la fausse interprétation des conventions culturelles et provient spécialement de la trop grande importance que nous accordons à celles que la destinée a fait appartenir à notre pays et à notre temps. Une légère connaissance des conventions étrangères, et la conscience de leur diversité seraient très efficace pour promouvoir un ordre social rationnel.

L'étude des différentes cultures exerce une autre influence importante sur la pensée et la conduite contemporaines. L'existence moderne a créé des rapports étroits entre un grand nombre de civilisations au moment précis où la réponse prédominante à cet état de choses se trouve être le nationalisme et le préjugé racial. Il n'y a jamais eu une époque où la civilisation n'eût davantage besoin d'individus réellement conscients de ce qu'est une civilisation et pouvant considérer en toute objectivité le comportement résultant des conditions sociales des autres peuples, sans peur et sans récriminations.

Le mépris de ce qui est étranger n'est pas l'unique solution possible du contact actuel (les races et des nationalités). Ce n'est même pas une solution possédant des bases scientifiques. La traditionnelle intolérance anglo-saxonne est un trait de culture local et temporel tout comme, un autre. Même un peuple aussi homogène de race et de culture que le peuple espagnol n'en est pas marqué et le préjugé de race dans les pays d'origine espagnole est chose bien différente de celui qui existe dans les pays relevant de l'Angleterre ou des États-Unis. Dans ceux-ci ce n'est apparemment pas une intolérance contre le mélange des sangs de races biologiquement très différentes, car, à l'occasion, l'excitation se monte à un diapason aussi élevé contre les Irlandais catholiques à Boston ou contre les Italiens dans les villes manufacturières de la Nouvelle-Angleterre, que contre les Orientaux en Californie. Il s'agit toujours là de la vieille distinction que l'on établit entre ceux du groupe intérieur et ceux du groupe extérieur, et si nous conservons cette ancienne tradition en la matière, nous sommes beaucoup moins excusables que les tribus sauvages. Nous avons voyagé, nous nous enorgueillissons de notre sophistication. Mais nous n'avons pas su comprendre la relativité (les habitudes culturelles et nous nous privons ainsi d'un grand profit et d'une grande satisfaction dans nos relations humaines avec des peuples de types de civilisations différents de la nôtre, ce qui nous rend déloyaux dans nos rapports avec eux.

Le préjugé racial reconnu comme un principe de culture est un effort désespéré de la civilisation occidentale. Nous en sommes arrivés à ce point que nous conservons un préjugé racial envers les Irlandais qui sont nos frères par le sang, et que Suède et Norvège parlent de leur inimitié réciproque comme si elles appartenaient, elles aussi, à deux races de

sangs différents. La soi-disant démarcation de races au cours d'une guerre où France et Allemagne se combattirent paraît avoir différencié les Badois des Alsaciens, bien que sous le rapport physique ils appartiennent les uns et les autres au sous-rameau alpin. A notre époque de libres déplacements des gens et de mariages mixtes dans la lignée des éléments les plus désirables de la communauté, nous osons encore prêcher l'évangile de la pureté, de la race.

À ceci l'anthropologie fait deux réponses. La première concerne la nature de la civilisation et la seconde la nature des qualités acquises. La réponse quant à la nature de la civilisation, nous ramène aux types de sociétés d'avant l'humanité. Il y a des sociétés où la nature perpétue les moindres façons d'agir grâce à des mécanismes biologiques, mais il s'agit là de sociétés non pas humaines, mais d'insectes vivant en société. La fourmi-reine reléguée dans un nid solitaire reproduira chaque trait de comportement sexuel, chaque particularité du nid. Les insectes vivant en société représentent la nature dans des dispositions qui ne lui donnaient aucune chance d'avenir. Le plan de toute la structure sociale, elle le confiait là à la conduite instinctive de la fourmi. Il n'y a pas plus grande chance que les classes sociales de la fourmilière, ou ses échantillons d'agriculture soient perdus par l'isolation d'une fourmi en dehors de son groupe que de voir la fourmi manquer de reproduire sa forme corporelle ou la structure de son abdomen. Pour le meilleur ou pour le pire, la solution chez les hommes, se trouve au pôle opposé. Aucune particularité de son organisation sociale de la tribu, de son langage, de sa religion locale ne se trouve inscrite dans ses cellules germinatives. En Europe, aux siècles passés, lorsque des enfants furent occasionnellement découverts abandonnés et livrés à eux-mêmes dans des forêts, isolés des autres êtres humains, ils étaient tous tellement semblables les uns aux autres que Linné les classa comme une espèce distincte, l'homo ferus, et supposa que c'étaient des sortes de gnomes crue l'homme avait eu peu d'occasions de rencontrer. Il ne pouvait pas concevoir que ces brutes à peu près dépourvues d'intelligence fussent des créatures humaines, car elles ne prenaient intérêt à rien de ce qui se passait autour d'elles, se balançant rythmiquement d'arrière en avant comme certaines bêtes sauvages dans les jardins zoologiques, pourvus de l'organe de la parole et comprenant tout juste ce qui pouvait leur être utile, résistant vêtus de haillons aux intempéries, mangeant des pommes de terre sans les avoir fait bouillir et sans en être incommodés. C'étaient là, sans doute, bien entendu, des enfants abandonnés dès le plus jeune âge et ce qui leur avait manqué le plus à tous, c'était la vie en commun avec d'autres êtres de leur espèce, seul moyen pour l'être humain d'aiguiser ses facultés et de leur donner une forme.

Nous ne rencontrons plus de ces enfants sauvages dans notre civilisation plus humaine. Mais la question a été clairement élucidée dans tous les cas d'adoption d'un enfant par des gens d'une autre race et d'une autre civilisation que la leur.

Un enfant oriental adopté par une famille occidentale apprend l'anglais, montre envers ses parents adoptifs les attitudes courantes des enfants au milieu desquels il joue, et finit par s'adonner aux mêmes métiers qu'il est donné à ceux-ci de choisir. Il apprend à vivre conformément à la série tout entière des caractéristiques de la culture de sa société d'adoption et les caractéristiques du groupe de ses vrais parents ne jouent dès lors pour lui plus aucun rôle. Le même processus se réalise sur une grande échelle quand des peuples entiers dans la durée de deux générations ont abandonné leur culture traditionnelle pour se plier aux coutumes d'un peuple étranger. La culture des Noirs américains dans les villes du Nord tend à se rapprocher dans ses plus petits détails de celle des Blancs dans les mêmes cités. Il y a quelques années, quand on étudia les coutumes de Harlem, on remarqua que l'un des traits particuliers aux Nègres était leur façon de parier sur les trois derniers chiffres du stock à chiffrer pour le lendemain. En fin de compte cette manière de faire est moins

dispendieuse que la prédilection correspondante des Blancs de spéculer sur les marchandises elles-mêmes et elle était tout aussi hasardeuse et tout aussi excitante. Il n'y avait là qu'une variation calquée sur le modèle des Blancs et, au fond, assez peu différente. Et la plupart des autres caractéristiques d'Harlem sont encore plus proches des traits qui sont courants dans les groupements d'hommes blancs.

Partout dans l'univers, depuis le commencement de l'histoire humaine, on retrouve que les peuples ont été capables d'adopter la culture de peuples d'un autre sang. Il n'y a rien dans la structure biologique de l'homme qui rende la chose malaisée. L'homme n'est pas obligé de par sa constitution biologique à une forme particulière de comportement. La grande diversité des solutions que l'homme a adoptées dans les différentes civilisations pour le mariage, par exemple, ou pour le commerce, sont toutes également possibles sur la base de ses aptitudes originelles.

Ce qui se trouve perdu quant à la garantie de sécurité accordée par la nature se trouve compensé au profit d'une plasticité plus grande. L'animal humain n'acquiert pas, naturellement, comme l'ours, une fourrure polaire pour s'adapter au bout de toute une série de générations au climat de l'Arctique. Il apprend à coudre lui-même un vêtement et à se bâtir une maison de neige. D'après tout ce que nous enseigne l'histoire de l'intelligence chez les sociétés préhistoriques aussi bien que chez les sociétés humaines, cette plasticité a été le terrain sur lequel le progrès humain a pu naître et grâce auquel il a pu se développer. A l'âge du mammouth des séries d'espèces dépourvues de cette plasticité ont surgi, ont atteint l'apogée de leur développement et se sont éteintes, ruinées par ce même développement des caractéristiques qu'elles s'étaient biologiquement données pour surmonter les difficultés qui les entouraient. Les bêtes de proie et, finalement, les singes supérieurs en arrivèrent lentement à pouvoir subsister grâce à des adaptations autres que biologiques et, par suite de la plasticité croissante qui se développa par la suite, des fondations s'élevèrent, petit à petit, pour le développement de l'intelligence. Peut-être, ainsi qu'on l'a souvent suggéré, l'espèce humaine se détruira-t-elle elle-même précisément par ce développement de l'intelligence. Mais personne n'a jamais suggéré le moyen par lequel nous pourrions en revenir aux mécanismes biologiques de l'insecte qui vit en société et il n'existe pour nous aucune alternative. L'héritage culturel de l'humanité, pour le mieux comme pour le pire, n'est pas biologiquement transmissible.

La conséquence qu'on en tire en sociologie moderne est qu'il n'existe pas, pour cette argumentation, de base qui nous permettrait de nous en remettre pour notre perfectionnement spirituel et culturel à quelques chromosomes sélectionnés par l'hérédité. Dans notre civilisation occidentale, la direction a passé successivement à travers les âges, des peuples de langues sémitiques aux Chamites, au sous-groupe méditerranéen de la race blanche et en dernier lieu aux Nordiques. On ne saurait mettre en doute la continuité culturelle de la civilisation, quel qu'en ait pu être le représentant à telle ou telle époque. Nous devons accepter toutes les implications de notre héritage humain, dont l'une des plus importantes est le champ restreint des manières d'agir biologiquement transmises et le rôle énorme que joue la culture dans la transmission de la tradition.

La seconde réponse que fait l'anthropologie à l'argumentation du puriste racial concerne la nature de l'hérédité. Le puriste racial est victime de mythes. Car, en somme, qu'est-ce que ce fameux héritage racial ? Nous savons grossièrement ce que représente l'hérédité du père au fils.

Dans la lignée familiale, l'importance de l'hérédité est énorme. Mais l'hérédité est une affaire de lignages familiaux. Au-delà il n'y a que des mythes. Dans les communautés

restreintes et statiques, comme les villages isolés de l'Esquimau, l'hérédité de la race et l'hérédité de parents aux enfants sont pratiquement équivalentes ; c'est pour cela que dans ce cas, l'hérédité raciale possède une signification. Mais, en tant que concept appliqué à un domaine plus étendu, aux peuples nordiques, par exemple, elle n'a pas de base dans la réalité. D'abord chez toutes les nations nordiques il existe des lignées familiales qui se trouvent aussi représentées dans les communautés alpines ou méditerranéennes. Toute analyse de l'extérieur physique d'une population européenne nous montre ce qu'elle recouvre : celui qui, parmi les Suédois a des yeux noirs ou des cheveux noirs représente une lignée beaucoup plus méridionale, et nous devons le considérer en rapport avec sa filiation avec les collectivités du Sud. Son hérédité, en tant que ressemblance physique, est due à cette ascendance, et ne doit pas être limitée à la Suède. Nous ignorons jusqu'à quel point les types physiques peuvent varier quand le mélange des sangs n'intervient pas. Nous connaissons l'influence des unions consanguines sur un type local. Mais c'est là quelque chose qui n'existe guère dans notre cosmopolite civilisation blanche, et lorsque l'on invoque « l'hérédité raciale », ainsi qu'on a coutume de le faire pour définir un groupe de gens ayant le même statut économique, éduqués dans les mêmes écoles, et lisant les mêmes revues hebdomadaires, cette classification est tout simplement une nouvelle interprétation du groupe intérieur et du groupe extérieur et ne s'en réfère pas à l'homogénéité biologique actuelle du groupe,

Ce qui réellement relie des hommes les uns aux autres c'est le mode de culture, les idées et le type d'existence qu'ils possèdent en commun. Si, au lieu de choisir un symbole tel que la commune hérédité sanguine et de faire de cela un slogan, la nation dirigeait son attention plutôt sur le type de culture qui fait l'unité de ses citoyens, en mettant l'accent sur ses plus grandes qualités et en reconnaissant celles qui pourraient s'épanouir dans une civilisation différente, elle substituerait ainsi une façon de penser réaliste à une sorte de symbolisme dangereux parce qu'il est une source d'erreur.

La connaissance des diverses formes de culture est indispensable pour l'étude sociologique, et c'est à cette étude de la culture qu'est voué le présent volume. Ainsi que nous venons de le voir, la forme corporelle ou la race peuvent être séparées de la culture et peuvent donc, pour le but que nous nous proposons, être traitées à part excepté sur certains points où pour quelque raison particulière elles paraissent en dépendre. La première nécessité pour une discussion sur la culture est qu'on devrait la baser sur une large sélection des formes culturelles possibles. Ce n'est qu'en procédant de la sorte qu'il nous sera possible de différencier celles des institutions humaines qui sont conditionnées par la culture de celles qui sont communes à tous les peuples et qui d'après ce que nous pouvons voir, sont l'apanage inévitable de l'humanité.

Nous ne pouvons découvrir ni par l'introspection, ni par l'observation d'une société quelconque quel est le mode de comportement qui est instinctif, c'est-à-dire organiquement déterminé. Pour classer un mode de vie comme instinctif, il serait, d'ailleurs, beaucoup plus nécessaire de prouver qu'il est automatique. La réponse nécessaire serait que l'automatisme équivaut à ce qui est organiquement déterminé, et les réponses conditionnées par la culture constituent la plus grande part de l'énorme accumulation de matériaux que nous fournit l'équipement automatique.

Cependant l'ensemble de matériaux le plus propre à nous éclairer pour l'étude des formes de civilisations et de leurs manières d'agir est celui des sociétés les moins proches historiquement de notre propre civilisation et de quelques autres encore. Dans le vaste réseau de rapports historiques qui ont disséminé les grandes civilisations sur de vastes

surfaces de la terre, les cultures primitives sont désormais l'unique source à laquelle nous pouvons avoir recours. Ces cultures constituent le laboratoire où nous pouvons étudier la diversité des institutions humaines. Relativement isolées, maintes régions primitives ont eu de nombreux siècles pour élaborer les modèles de culture dont elles ont tiré la leur. Elles sont en mesure de nous fournir la documentation nécessaire concernant toutes les variétés possibles dans les institutions humaines, et une étude critique de celles-ci est essentielle pour arriver à comprendre le développement des civilisations. C'est là le seul laboratoire de formations sociales que nous ayons ou que nous puissions avoir.

Ce laboratoire a encore un autre avantage. Les problèmes s'y posent en termes plus simples que dans les grandes civilisations occidentales. Avec les inventions qui facilitent les transports, les transmissions par télégraphe, téléphone et radio, celles qui assurent de façon continue la distribution des feuilles imprimées, le développement des groupes, religions et classes rivales et leur standardisation dans l'univers, la civilisation moderne est devenue quelque chose de trop complexe pour se prêter à une analyse adéquate à moins qu'on ne la divise à cette fin en petites sections artificielles. Et ces analyses partielles sont inadéquates parce que trop de facteurs internes échappent à notre contrôle. La vue d'ensemble d'un groupe quelconque comprend des individus appartenant à des groupes hétérogènes opposés, avec des modes de vie différents, des perspectives sociales, des relations de famille et des morales différentes. Les rapports entre eux de ces groupes sont d'une complexité trop grande pour qu'on puisse les étudier dans tous leurs détails, ainsi qu'il conviendrait de le faire. Dans la société primitive, la tradition culturelle est suffisamment simple pour ne pas déborder du cadre de ce que l'on désire connaître sur les individus de l'âge adulte, et les usages ainsi que les règles de moralité du groupe se trouvent modelés sur un type général bien défini. Il est dès lors possible d'estimer la corrélation des différentes caractéristiques dans un milieu simple comme celui-ci d'une façon qui serait impossible dans l'intrication d'une civilisation complexe telle qu'est la nôtre.

Aucune de ces raisons pour insister sur les faits de cette culture primitive n'a, si peu que ce soit à faire avec l'usage qui a été fait selon les méthodes classiques de ces matériaux. Cet usage doit consister en une reconstruction des origines. Les premiers anthropologistes ont essayé de ranger toutes les caractéristiques des diverses cultures selon une ligne évolutionniste en partant des formes primitives jusqu'à leur épanouissement final dans la civilisation occidentale. Mais il n'y a pas de raison pour supposer qu'en étudiant la religion australienne plutôt que la nôtre nous découvririons la religion primordiale, ou qu'en étudiant l'organisation sociale des Iroquois, nous retrouvions les coutumes matrimoniales des premiers âges de l'humanité.

Si nous sommes obligés de croire que la race humaine est une seule et unique espèce, il en résulte que partout l'homme a derrière lui une histoire d'égale durée. Quelques tribus primitives demeurent peut-être de façons relatives attachées plus étroitement aux formes primordiales d'existence que l'homme civilisé, mais ceci ne peut être que relatif et nos conjectures à ce sujet peuvent aussi bien être exactes qu'erronées. ]Rien ne nous permet de justifier l'identification de quelqu'une des coutumes primitives encore en survivance avec le type originel de la manière de vivre des hommes. Méthodologiquement, il n'existe qu'un moyen par lequel nous puissions acquérir une connaissance approximative de ces débuts de l'humanité. Ce moyen, c'est une étude de la distribution des quelques traits qui sont universels ou quasi universels dans la société humaine. Plusieurs de ceux-ci sont bien connus. On retrouve notamment partout l'animisme ainsi que les restrictions exogamiques en matière de mariage. Les concepts si différents qui se rencontrent de l'âme humaine et de l'après-vie soulèvent d'autres questions. Des croyances presque aussi universellement répandues que celles-ci, nous pouvons les considérer comme des inventions humaines

d'une extrême ancienneté. Ce qui n'équivaut pourtant pas à les considérer comme biologiquement déterminées, car elles peuvent dater du début de l'humanité, être des caractéristiques de l'humanité « au berceau », devenues depuis lors fondamentales dans toute la pensée humaine. En dernière analyse, elles peuvent être tout aussi bien conditionnées socialement que n'importe quelle coutume locale. Mais elles sont devenues automatiques dans la façon de vivre des hommes. Elles sont très vieilles et elles sont universelles. Tout ceci, cependant, ne constitue pas les formes que l'on pourrait considérer comme les formes originelles nées aux temps primitifs. Il n'existe pas non plus de moyen pour retrouver ces origines en étudiant leurs variétés. On peut isoler le noyau universel des croyances et différencier celui-ci des variantes locales, mais il est toujours possible qu'une de celles-ci ait pris naissance dans une forme locale déterminée et ne soit pas la résultante due à quelque commun dénominateur originel de tous les traits observés.

C'est pour cette raison que l'usage des coutumes primitives pour établir des origines est quelque chose de spéculatif. Il est possible d'édifier une argumentation pour trouver une origine que l'on cherche, aussi bien pour les origines qui sont mutuellement exclusives que pour celles qui sont complémentaires les unes des autres. De tous les emplois de matériaux anthropologiques, c'est celui pour lequel la spéculation s'est le plus donné libre cours et dont aucune preuve ne peut être fournie quant à la nature de son cas.

La raison du recours aux sociétés primitives pour l'étude des formes sociales ne doit pas nécessairement nous ramener au retour romantique à la période primitive. Aucun esprit ne voudra tenter de poétiser les plus frustes parmi les peuplades. Il existe plusieurs voies par lesquelles la culture de tel ou tel peuple s'impose vigoureusement à notre esprit en cette aire de standards hétérogènes et de tourbillonnement mécanisé. Mais ce n'est point par un retour aux idéaux que nous ont conservés les peuplades primitives que notre société se guérira de ses maladies. L'utopisme romantique qui nous attire vers le primitivisme le plus simple, quelle que puisse être sa puissance attractive, est, souvent aussi pour l'étude ethnologique, plutôt un obstacle qu'un secours.

L'étude minutieuse des sociétés primitives est aujourd'hui d'une assez grande importance, ainsi que nous l'avons déjà dit, parce qu'elle nous pourvoit d'un ensemble de cas qui serviront à l'étude des modalités et des processus de civilisations. Elle nous aide à faire une discrimination entre les conclusions qui sont spécifiques à certains types de civilisations particulières et ceux qui sont communs à l'humanité tout entière. En outre, elles nous aident à apprécier et à comprendre le rôle extrêmement important du comportement humain conditionné par la civilisation. La culture avec ses processus et son fonctionnement est un sujet pour lequel nous avons besoin de toute la clarté qu'il nous est possible de faire jaillir, et il n'existe pas de direction dans laquelle nous puissions nous aiguiller avec de plus grandes chances de succès que celle que nous indique le comportement des sociétés illettrées.

## II

# DE LA DIVERSITÉ DES CIVILISATIONS

↳

Un chef de « pionniers indiens », ainsi que les dénomment les Californiens, m'entretint longuement un jour des coutumes de son peuple aux temps anciens. Il était chrétien et dirigeait dans sa tribu la plantation des pêches et des abricots sur des terres irriguées, mais quand il se mettait à parler des sorciers qui s'étaient devant ses yeux métamorphosés en ours pour exécuter la danse de l'ours, ses mains tremblaient et sa voix frémissait d'excitation. Quelle chose incomparable que la puissance possédée autrefois par son peuple ! Son sujet de conversation préféré c'était de m'énumérer et de me décrire tout ce qu'on avait mangé dans le désert. Il me parlait amoureusement des Plantes que l'on avait arrachées à la terre, avec un sens infailible de leur importance. En ces jours anciens, son peuple avait mangé « la santé du désert », disait-il, et ne savait pas ce que c'était qu'une boîte de fer-blanc et ce que l'on expose pour la vente à l'étal des boucheries. C'étaient des innovations de ce genre qui avaient causé la décadence des siens à l'époque actuelle.

Certain jour, sans transition, Ramon, tout à coup, entreprit -de me décrire le broyage du mesquite et la confection de la soupe aux glands. « Au commencement, nie dit-il, Dieu a donné à chaque homme un bol d'argile et ce fut dans ce bol que les gens burent leur vie. »

J'ignore si cette métaphore figurait déjà dans un rituel traditionnel de la tribu, car je ne pus la découvrir nulle part, ou bien si elle était un produit de l'imagination de Ramon. Il est difficile de croire qu'il l'eût entendue dire par des Blancs qu'il avait connus à Banning ; ces gens-là n'ayant pas coutume d'étudier l'éthique des différentes peuplades.

En tout cas, dans l'esprit de ce modeste Indien, cette figure est claire et pleine de signification. « Ils l'ont tous plongé dans l'eau, poursuivit-il, mais leurs bols étaient différents. Notre bol à nous est cassé maintenant. Il n'existe plus. »

*Notre bol est cassé.* Les choses qui avaient donné un sens à la vie de son peuple, les rites alimentaires de la famille, les obligations de son système économique, la succession des cérémonies au village, la possession de la danse de l'ours, leurs notions du bien et du mal, toutes ces choses avaient disparu et, avec elles la forme et le sens de leur vie. Ce vieil homme-là était encore un homme vigoureux, c'était un chef qui entretenait des relations

avec les Blancs. Il n'entendait pas dire qu'il fût le moins du monde question de l'extinction de son peuple. Mais il avait dans l'esprit la perte de quelque chose possédant une valeur égale à celle de la vie elle-même, à toute la création du mode d'existence et des croyances de sa tribu. Il subsistait encore d'autres bols de vie qui s'emplissaient peut-être de la même eau, mais la perte était irréparable. Il n'était pas question de raccommoier le bol en ajoutant ici ou en retranchant là. C'était le modelage qui était d'importance fondamentale, en quelque sorte d'une seule pièce. Il avait été leur propriété personnelle.

Ramon avait éprouvé personnellement l'expérience de ce dont il parlait. Il était à cheval sur deux civilisations dont les manières de voir et les modes de penser n'avaient rien de commun entre elles. Pénible situation pour un homme ! Dans notre civilisation occidentale, notre expérience a été tout autre. Nous avons été dressés pour une culture cosmopolite : nos sciences sociales, notre psychologie et notre théologie continuent à ignorer la vérité exprimée par cette métaphore de Ramon.

Le cours de la vie et l'influence du milieu, sans parler de la fertilité de l'imagination humaine, fournissent un nombre incroyable de manières d'agir possibles ; toutes, semble-t-il, pourraient servir à l'existence d'une société. Il y a les divers types de propriété avec la hiérarchie sociale qui peut s'associer à ces possessions ; il y a les biens matériels avec leur minutieuse technologie ; il y a tous les aspects de la vie sexuelle, de la parenté et de la progéniture ; il y a les corporations ou les cultes qui peuvent servir de structure à une société ; il y a les échanges économiques. Il y a les dieux et les sanctions surnaturelles. Chacune de ces choses et beaucoup d'autres encore ont pu être inséparables d'intentions culturelles et de cérémonies qui monopolisent l'énergie culturelle et ne laissent pas grand-chose à la création d'autres particularités caractéristiques. Certains aspects de l'existence qui nous paraissent de prime importance ont passé presque inaperçus de peuples dont la culture, orientée dans une autre direction, était loin pourtant d'être pauvre. Il peut arriver aussi que le même trait soit tellement travaillé que nous en venons à le considérer comme quelque chose de fantastique.

Il en est de la vie culturelle comme du langage ; la sélection y est de première nécessité. Le nombre de sons qui peuvent être émis par nos cordes vocales, nos cavités buccales et nasales est pratiquement illimité ; les trois ou quatre douzaines de sons qui existent dans la langue anglaise, par exemple, sont le résultat d'une sélection qui ne coïncide même pas avec ceux de dialectes aussi proches d'elle que l'allemand et le français. Le total des sons employés dans les diverses langues du monde, personne ne s'est même jamais risqué à l'estimer. Mais c'est chacun de ces langages qui doit opérer sa sélection et y demeurer fidèle sous peine de ne plus être du tout intelligible. Même le langage qui a utilisé les quelques centaines d'éléments possibles et actuellement enregistrés ne pourrait servir comme instrument de communication. En outre, une grande partie de l'interprétation erronée de langues non apparentées à la nôtre provient des tentatives que nous avons faites de nous en référer à des systèmes phonétiques étrangers aux nôtres. Nous ne connaissons qu'un seul K. Si un autre peuple a cinq sons K émis de façons différentes par la bouche et par la gorge, les différences de vocabulaire et de syntaxe qui dépendent de ces différences nous seront impossibles à distinguer tant que nous ne serons pas arrivés à nous en rendre maîtres. Nous possédons un *d* et un *n*. Il peut aussi exister un son intermédiaire que, si nous ne réussissons pas à l'identifier, nous écrivons tantôt *d* et tantôt *n*, introduisant ainsi dans le langage des distinctions qui n'existent pas. La nécessité élémentaire et préalable de l'analyse linguistique est une connaissance du nombre incroyable de sons parmi lesquels chaque langue opère ses propres sélections.



De même pour la culture ; il nous faut imaginer un grand éventail sur lequel se trouveraient rangées toutes les possibilités intéressantes que nous réservent l'époque, ou le milieu, ou les diverses activités humaines. Une culture qui aura capitalisé une proportion même considérable de ceux-ci sera aussi inintelligible pour nous que le langage qui aurait utilisé tous les bruits, tous les sons de la glotte, toutes les labiales, dentales, sifflantes et gutturales des muettes aux voyelles, des sonorités buccales aux sonorités nasales. Son identité en tant que culture dépend de la sélection de quelques segments de cet éventail. Toute société humaine, en quelque région que ce soit, a pratiqué une telle sélection dans ses institutions culturelles. Chacun des points de vue d'autrui ignore ce qui est fondamental et exploite les singularités. Telle culture connaît à peine les valeurs monétaires ; telle autre en a fait la base de toutes ses manières de vivre. Dans telle société la technologie est méprisée de façon incroyable jusque dans ses manières de vivre qui semblent nécessaires pour en assurer la survivance ; dans telle autre, également simple, les réalisations technologiques sont complexes et s'appliquent admirablement bien à la situation. On bâtit ainsi une énorme superstructure culturelle sur l'adolescence, sur la mort, sur l'après-vie.

Le cas de l'adolescence est d'un intérêt tout particulier, parce qu'il se trouve placé en pleine lumière dans notre civilisation et parce que nous profitons de l'ample information crue nous fournissent d'autres cultures. Dans notre civilisation, une bibliothèque complète d'études psychologiques a, mis l'accent sur les troubles inévitables de la période de puberté. Celle-ci est, dans notre tradition, caractérisée par des conflits avec la famille et des actes de rébellion, tout comme la typhoïde est accompagnée de fièvre. Il n'est pas question des faits. Ils ne sont pas rares en Amérique. La véritable question est plutôt leur inévitabilité.

Le simple examen des diverses manières dont différentes sociétés ont traité le problème de l'adolescence nous ramène toujours au fait suivant : même dans les sociétés qui s'intéressent le plus à cette période de l'existence, l'âge sur lequel elles concentrent leur attention s'étend sur une longue série d'années. A l'origine, en conséquence, il est clair que les institutions concernant ce que l'on appelle la puberté sont une appellation erronée, si nous ne pensons qu'à la puberté biologique. Ce qu'ils appellent puberté est un événement social et les cérémonies célébrées à cette occasion sont, d'une manière ou de l'autre, la reconnaissance de la nouvelle situation, -dans la société, de l'enfant qui vient d'entrer dans l'adolescence. Il est, des lors, investi de nouvelles occupations et de nouvelles obligations et cette investiture est, en conséquence, aussi variée et aussi dépendante de la culture que les obligations et occupations elles-mêmes. Puisque la seule tâche honorable d'un homme ne doit consister qu'en actions guerrières, l'investiture du guerrier est plus tardive et d'une autre forme que celle qui est donnée dans une société où le principal privilège de l'adolescence consiste à danser dans une représentation de dieux masqués. Afin de mieux comprendre les institutions relatives à la puberté, nous n'avons pas besoin d'analyser la nature de ce que l'on appelle « les rites de passage » ; il nous faudrait plutôt savoir ce que l'on identifie dans différentes cultures avec le début de l'adolescence et leurs méthodes pour l'admettre sous un nouveau statut. Ce n'est pas la puberté biologique, mais c'est ce que signifie l'adolescence au sein de cette culture qui détermine le cérémonial de la puberté.

L'adolescence, chez les peuples de l'Amérique du Nord centrale, signifie la préparation au métier de guerrier. L'honneur dans la guerre y est ce qu'il y a de plus important pour tous les hommes. Le thème constamment répété à celui qui arrive à l'âge d'homme, ainsi que celui qui doit être prêt pour la guerre à tout âge, est un rituel magique pour obtenir la victoire. Ils ne se torturent pas les uns les autres, mais ils s'infligent la torture à eux-mêmes; ils se découpent des bandes de chair aux bras et aux jambes, ils se tranchent des

doigts, ils portent de lourds poids suspendus par des crocs à la poitrine ou aux muscles des jambes ; leur récompense, par la suite, ce seront des prouesses plus grandes encore sous la forme de prouesses guerrières.

En Australie, d'autre part, l'adolescence signifie participation à un culte réservé aux mâles de la tribu et dont la caractéristique fondamentale est l'exclusion des femmes. Toute femme est mise à mort, si elle a entendu le mugissement de la trompe pendant les cérémonies, car elle ne doit jamais rien savoir des rites. Les cérémonies de la puberté sont une répudiation détaillée et symbolique de toute association avec le sexe féminin ; les hommes sont symboliquement considérés comme devant se suffire à soi-même et comme le seul élément entièrement responsable de la communauté. Pour réaliser la chose, ils ont recours à des rites sexuels rigoureux et font appel à des protections surnaturelles.

Les réalités purement physiologiques de l'adolescence sont, par conséquent, interprétées d'abord sur le plan social quelle qu'en soit l'importance. Mais l'étude approfondie des institutions relatives à la puberté met en lumière un autre fait : la puberté est une matière physiologiquement différente selon qu'il s'agit de l'homme ou de la femme. Si l'importance culturelle était proportionnée à l'importance physiologique, les cérémonies pour les filles seraient plus sérieuses que pour les garçons ; mais il n'en est pas ainsi. Ces cérémonies tiennent à marquer un fait social : les prérogatives des hommes ayant atteint l'âge adulte entraînent beaucoup plus de conséquences dans toutes les civilisations que celles des femmes, et, en conséquence, comme dans les exemples ci-dessus, il est plus fréquent dans les diverses sociétés de célébrer plus grandement cette nouvelle période de l'existence, pour les garçons que pour les filles.

Cependant, dans certaines tribus, la puberté des garçons et celle des filles est célébrée de façon identique. Là où, comme à l'intérieur de la Colombie britannique, les rites de l'adolescence sont un entraînement magique pour toutes les activités, les filles sont placées sur le même plan que les garçons. Les garçons doivent faire rouler des rochers le long des pentes montagneuses et les pousser jusqu'au fond de la vallée pour acquérir de l'agilité ; ils doivent aussi lancer des javelines de pari pour avoir de la chance au jeu ; les filles, elles, doivent apporter de l'eau qu'elles ont puisée à des sources lointaines ou faire tomber (les pierres à l'intérieur de leurs vêtements afin que leurs enfants soient mis au monde sans plus de difficulté qu'elles n'en éprouvent pour laisser tomber ces cailloux sur le sol.

Dans une tribu comme celle des Nandi de la région des lacs de l'Est africain, il en est de même : garçons et filles participent à un rite de la puberté qui est le même pour les uns que pour les autres ; cependant, en raison du rôle prééminent que joue l'homme dans la société, la période d'entraînement du garçon est plus étendue que celle de la Jeune fille. Ici les rites de l'adolescence sont une épreuve infligée par ceux qui se trouvent déjà admis à l'état adulte à ceux qui vont être obligés de subir l'initiation. Ces rites exigent d'eux le stoïcisme le plus complet en face de tortures raffinées associées à la circoncision. Les rites pour les deux sexes se célèbrent à part, mais se déroulent de la même façon. Pour l'un et l'autre, les novices ont revêtu pour cette cérémonie le vêtement de celui ou de celle qu'ils aiment. Durant toute l'opération, l'assistance guette sur leurs visages la moindre crispation de souffrance, et la récompense de leur courage leur est accordée, avec de vives démonstrations de joie, par l'amant ou l'amante qui se précipite vers lui afin qu'il lui fasse cadeau de quelques-uns de ses attributs décoratifs. Pour la fille comme pour le garçon, le rite marque l'entrée dans un nouveau statut sexuel ; le garçon est désormais un guerrier et peut avoir une bonne amie, la fille est à présent nubile. Les tests de l'adolescence sont pour tous deux l'épreuve prémaritale au bout de laquelle la palme leur est accordée par celui ou celle qui les aime.

Les rites de la puberté peuvent aussi être basés sur le fait même de la puberté des filles et ne pas s'appliquer aux garçons. L'un des plus naïfs de ces rites est l'institution d'une maison d'engraissement pour les filles dans l'Afrique centrale. Dans cette région où la beauté féminine s'identifie avec l'obésité, la fille est mise à part quand elle devient pubère, quelquefois durant plusieurs années ; on la nourrit de sucreries et de graisse ; on lui refuse toute activité, son corps est assidûment frotté d'huiles. On lui enseigne au cours de cette période ses futurs devoirs, et sa retraite prend fin par une exhibition de sa corpulence suivie de son mariage avec un fiancé qui s'enorgueillit d'elle. On ne juge pas nécessaire pour l'homme de parfaire sa beauté avant le mariage par un traitement de ce genre.

Les idées coutumières autour desquelles gravitent les institutions relatives à la puberté des filles, et qui ne peuvent s'appliquer aux garçons, sont celles qui ont trait à la menstruation. L'impureté de la femme qui a ses règles est une idée très répandue et, dans certaines récrions, l'apparition de la menstruation constitue le centre de toutes les attitudes à adopter. Dans ces cas-là, les rites de la puberté diffèrent du tout au tout chez chacun des peuples dont nous avons parlé. C'est chez les Indiens Carriers de la Colombie britannique que la crainte et l'horreur de la puberté de la fille ont atteint le plus haut degré. Les trois ou quatre années de séquestration de la fille y étaient dénommées « période où elle est enterrée vive », car pendant tout ce temps-là, elle vivait seule dans un lieu sauvage, sous une hutte de branchages, loin de tous les sentiers battus. Elle constituait un danger pour ceux *qui* l'auraient aperçue, même de façon fugitive, et son simple passage était une souillure pour un sentier ou une rivière. Elle était vêtue d'une grande peau de bête tannée *qui* cachait son visage et ses seins et qui traînait sur le sol derrière elle. Ses bras et ses jambes étaient emmaillottés de bandelettes en tendons d'animaux pour la protéger contre le mauvais esprit dont elle était pleine. Car elle aussi se trouvait en péril, tout en étant une source de dangers pour tous les autres.

Les cérémonies de la puberté des filles basées sur des idées associées aux menstrues peuvent aussi donner lieu à une action exactement opposée. Il est toujours possible de donner deux aspects à ce qui est sacré : il peut être une source de périls ou bien une source de bénédictions. Dans certaines tribus, l'apparition des règles chez les filles est tenue pour une bénédiction importante et surnaturelle. Chez les Apaches, j'ai vu les prêtres eux-mêmes défiler à genoux devant une rangée solennelle de fillettes pour obtenir la grâce d'être effleurés de leurs doigts. Tous les petits enfants et tous les vieillards viennent aussi pour se prémunir contre les maladies. Les filles adolescentes n'y sont pas recluses en tant que sources de danger, bien au contraire on les adule parce qu'elles sont les sources directes de bénédictions surnaturelles. Puisque les idées qui donnent naissance aux rites de la puberté des filles, aussi bien chez les Indiens Carriers que chez les Apaches, sont fondées sur des croyances relatives à la menstruation, elles ne s'appliquent pas aux garçons, et la puberté de ceux-ci n'est célébrée par aucun apparat, mais par de simples démonstrations et preuves de leur courage masculin.

Ainsi la manière de vivre, même celle des filles, n'était pas dictée par certaines caractéristiques physiologiques de cette période elle-même de l'adolescence, mais plutôt par les nécessités matrimoniales ou magiques qui en découlent socialement. Ces croyances ont fait, dans telle tribu, de l'adolescence quelque chose de sereinement religieux et bénéfique, et dans telle autre quelque chose de si dangereusement impur, que l'on prescrivait aux enfants de pousser des cris pour que les autres ne se rencontrassent pas avec une fille impure dans la forêt. L'adolescence des filles peut, également, ainsi que nous l'avons vu, constituer un thème que la culture ne place pas dans ses institutions. Même dans le pays où, surtout en Australie, l'adolescence du garçon est l'objet d'une attention spéciale, c'est

peut-être parce que les rites sont une introduction à la qualité d'homme fait et à la participation des mâles aux affaires de la tribu, que l'adolescence des femmes ne donne lieu à aucune reconnaissance officielle.

Ces faits, cependant, laissent toujours la question principale sans réponse. Toutes les civilisations n'ont-elles pas affaire avec les troubles naturels à cet âge, même à défaut de toute consécration formelle" Le Dr Mead a étudié cette question à Samoa. Dans cette région, l'existence de la fille passe par des périodes bien marquées. Ses premières années, au sortir de la petite enfance, se passent avec les petites équipes du voisinage composées de fillettes et desquelles les garçons se trouvent rigoureusement exclus. Le coin du village auquel elle appartient a une importance particulière, et les petits garçons y sont considérés comme des ennemis traditionnels. Elle n'a qu'un devoir, celui de s'occuper des bébés, mais elle prendra le bébé avec elle plutôt que de rester à la maison pour en prendre soin, et son activité n'est pas sérieusement réduite. Environ deux ans avant la puberté, quand elle est devenue assez forte pour se Touer à des tâches plus difficiles et assez âgée pour apprendre des techniques plus compliquées, le groupe des compagnes de jeux de la petite fille a cessé d'exister. Elle revêt des vêtements de femme et doit participer aux occupations ménagères. C'est une période de sa vie qui ne présente que peu d'intérêt pour elle et en réalité plutôt calme. La puberté n'y apporte aucun changement.

Quelques années après qu'elle est devenue majeure, commence pour elle le temps agréable des amourettes sans importance qu'elle fera durer le plus longtemps possible, jusqu'à la période où le mariage sera considéré comme devant lui convenir. La puberté elle-même n'est marquée par aucune consécration sociale, aucun changement d'attitude présent ou à prévoir. Sa modestie d'avant l'adolescence est supposée devoir subsister pendant une couple d'années. La vie de la fille à Samoa est réglée par d'autres considérations que celles qui ont trait à la maturité, physiologique et sexuelle, et la puberté est une période particulièrement banale et paisible durant laquelle aucune des difficultés de l'adolescence ne se manifeste. Ainsi l'adolescence peut non seulement s'écouler sans aucun cérémonial spécial, mais elle peut aussi ne jouer aucun rôle important dans l'existence émotionnelle de l'enfant ni dans l'attitude du village vis-à-vis d'elle.

La guerre est un autre thème social dont on peut user ou ne pas user dans une société. Dans une société où on fait grand cas de la guerre, elle peut être entreprise avec des objectifs différents, avec une organisation différente des institutions de l'État, et comporter aussi des sanctions différentes. La guerre peut être, tel était le cas chez les Aztèques, un moyen de conquérir des captifs pour les sacrifices religieux. Lorsque les Espagnols leur firent la guerre dans un but d'extermination, ce fut, selon les principes aztèques, enfreindre les règles du jeu. Le découragement s'empara des Aztèques et Cortez put faire son entrée triomphale dans leur capitale.

Dans certaines parties du monde, il existe même des notions plus originales encore relatives à la guerre ; à notre point de vue, qu'il nous suffise de faire remarquer qu'il y a des régions où le recours organisé à un mutuel massacre ne se présente jamais entre deux sociétés. Ce que nous savons de la guerre nous fait comprendre que l'état de guerre devrait alterner avec l'état de paix dans les rapports de deux tribus. Idée, naturellement, largement répandue sur toute la surface de la terre. Mais, d'une part, il est impossible à certains peuples de concevoir la possibilité d'un état de paix, ce qui, selon leur façon de penser, équivaldrait à ranger les tribus ennemies dans la catégorie d'êtres humains, ce que par définition, ils ne sont pas, même si ces tribus ainsi exclues de l'humanité appartiennent à leur propre race et à leur propre civilisation.

D'autre part, il peut être également impossible à un peuple de concevoir la possibilité de l'état de guerre. Rasmussen relate l'indifférence que montre l'Esquimau à l'exposé de ce qui se passe chez nous. L'Esquimau admet parfaitement que l'on puisse tuer un autre homme. Si un homme se met en travers de vos projets, vous faites l'estimation de votre propre force et, si vous croyez pouvoir en user avec avantage, vous tuez votre adversaire. Mais l'idée d'un village esquimau marchant contre un autre village esquimau en ordre de bataille, ou d'une tribu contre une autre tribu, ou même d'un autre village se livrant carrément à une guerre d'embuscade, cette idée leur est totalement étrangère. L'idée d'assassinat ne pourrait pénétrer que dans une tête isolée et ne pourrait pas se classer comme chez nous en deux catégories : l'une digne de tous éloges, l'autre considérée comme un acte criminel.

J'ai essayé, moi-même, de parler de la guerre à la Mission indienne de Californie, mais cela fut chose impossible. Leur incompréhension à cet égard était phénoménale. Il n'existait dans leur culture aucune base sur laquelle établir cette idée, et les essais qu'ils firent pour en raisonner réduisaient les grandes guerres auxquelles nous sommes capables de nous livrer avec quelque ferveur morale au niveau de querelles villageoises. Le type de civilisation dans laquelle ils vivaient ne leur permettait pas de faire la distinction entre les unes et les autres.

La guerre, nous sommes obligés de le reconnaître, à cause de l'énorme place qu'elle occupe dans notre civilisation, est un fait antisocial. Dans le chaos qui a succédé à la Guerre mondiale, les arguments du temps de guerre qui exaltaient ses manifestations de courage, d'altruisme, de valeurs spirituelles, rendaient un son faux et désagréable. La guerre dans notre civilisation nous est une claire illustration du degré de destruction auquel l'évolution d'une caractéristique culturellement choisie peut arriver, Si nous légitimons la guerre, c'est parce que tous les peuples légitiment toujours les traits caractéristiques qu'ils trouvent en leur possession, et non parce que la guerre peut supporter l'examen objectif de ce qu'elle pourrait avoir de méritoire.

Mais la guerre n'est pas un cas isolé. Dans toutes les parties du monde et dans les domaines si divers des civilisations, il est possible d'illustrer l'exagération, et, finalement aussi ce que peut avoir d'asocial l'élaboration d'une caractéristique culturelle. Là où ces cas sont les plus clairs, c'est, par exemple, dans les prescriptions alimentaires ou matrimoniales, où les usages traditionnels vont à l'encontre des courants biologiques. L'organisation sociale, en anthropologie, a une signification toute particulière parce que toutes les sociétés humaines sont unanimes à déterminer les liens de parenté qui doivent interdire le mariage. Aucun des peuples que nous connaissons ne considère que l'on peut épouser n'importe quelle femme ; et ceci ne provient pas, selon moi, de la simple intention, comme on le suppose si souvent, d'empêcher la reproduction par mariages entre consanguins, car, dans maintes parties du monde, c'est une propre cousine, et souvent même la fille du frère de la mère, qui est l'épouse prédestinée. Les degrés de parenté que vise la prohibition diffèrent du tout au tout d'un peuple à l'autre, mais toutes les sociétés humaines ont ceci de commun, c'est qu'elles décrètent une prohibition. Aucune idée humaine n'a, été plus constamment et plus minutieusement travaillée chez les peuples que celle de l'inceste. Les groupes incestueux sont souvent les unités qui exercent les fonctions les plus importantes dans la tribu, et les devoirs de tout individu par rapport à un autre se trouvent définis par leurs situations de parenté dans ces groupes. Lesquels groupes fonctionnent comme unités dans les cérémonies religieuses et dans le cycle des échanges économiques, et il est impossible d'exagérer l'importance du rôle qu'ils ont joué dans l'histoire de la société.

Dans certaines régions de la terre, on n'use qu'avec modération du tabou de l'inceste. En dépit des restrictions, il peut y avoir un nombre considérable de femmes dans lequel un homme a le droit de se choisir une épouse. Dans d'autres régions, le groupe qui est tabou a été élargi, par une fiction sociale, de façon à y inclure un grand nombre d'individus qui n'ont pas d'ancêtres communs ou dont on peut déceler la parenté, d'où il résulte que le choix d'une épouse y est excessivement limité. Cette fiction sociale s'exprime d'une façon sans équivoque dans les degrés de parenté qu'on fait valoir. Au lieu de distinguer la parenté en ligne directe de la collatérale, ainsi que nous le faisons en distinguant le père de l'oncle et le frère du cousin, il existe chez ces peuples un terme qui signifie littéralement: « homme du groupe de mon père (parenté, habitation, etc.) et de sa génération », et qui ne fait pas de distinction entre les parentés directes et les collatérales, mais en en établissant d'autres qui nous sont étrangères. Certaines tribus de l'Australie orientale poussent jusqu'à l'extrême leur système de classification de la parenté. Ceux qu'ils qualifient de frères et de sœurs sont tous ceux de leur génération avec lesquels ils se reconnaissent un lien de parenté. Il n'existe pas chez eux de catégories de cousins ni quoi que ce soit qui y corresponde ; tous les parents de la génération sont appelés frères et sœurs.

Cette façon de classer la parenté n'est pas rare dans le monde, mais l'Australie possède avec cela une horreur sans pareille pour le mariage avec une sœur et un nombre infini de restrictions exogamiques. C'est ainsi que les Kurnai, avec leur système de classification de la parenté poussée à l'extrême, éprouvent l'aversion australienne pour les rapports sexuels avec n'importe laquelle de leurs sœurs, c'est-à-dire avec n'importe quelle femme de leur génération qui leur soit plus ou moins apparentée. En outre, les Kurnai possèdent une réglementation strictement localisée pour le choix du conjoint. Parfois deux localités, en dehors des quinze ou seize qui composent la tribu, doivent obligatoirement fournir les jeunes filles et ne peuvent prendre de conjoints dans un autre groupe. D'autres fois, il existe un groupe de deux ou trois localités auxquelles il est permis de faire des échantillons matrimoniaux avec deux ou trois autres. Et plus encore : ainsi que dans toute l'Australie, les hommes âgés constituent un groupe privilégié et leurs prérogatives s'étendent jusqu'à la licence d'épouser des filles Jeunes et séduisantes. Il résulte de cette réglementation que, dans tout le groupe local qui doit selon de strictes prescriptions fournir à un jeune homme sa femme, il n'existe pas de fille qui ne soit touchée par un de ces tabous. Ou bien elle est l'une de celles qui, par suite de parenté avec la mère du jeune homme, se trouve être « sa sœur », ou bien elle est déjà promise à un homme âgé, ou bien il existe une autre raison qui interdit le mariage.

Il ne résulte aucunement de ceci que les Kurnai songent à reformuler leurs règles exogamiques. Ils les font valoir, au contraire, par toutes sortes d'actes de brutalité. Aussi le seul moyen auquel ils ont recours pour se marier est de violer ouvertement ces règles. Ils recourent à l'enlèvement. Dès que le village est informé de cet enlèvement, il se met à la poursuite des contrevenants, et si les deux coupables sont pris, l'un et l'autre sont mis à mort. Peu importe d'ailleurs que tous les poursuivants soient déjà eux-mêmes mariés de la même façon par un recours à l'enlèvement. L'indignation morale est portée à son comble. Il existe pourtant une île traditionnellement reconnue comme terre d'asile et si le couple réussit à l'atteindre et à y séjourner jusqu'à la naissance d'un enfant, il y est accueilli, tout d'abord, par des coups, il est vrai, mais il leur est permis de riposter. Après avoir passé par les baguettes et subi une correction, ils peuvent accepter le statut des gens mariés de la tribu.

Les Kurnai ont affronté ainsi leur dilemme culturel de façon assez typique. Ils ont élargi et compliqué un système particulier de conduite de vie qui en fait un véritable système

social. Ils sont obligés, ou bien de le modifier, ou bien de recourir à un subterfuge. Et c'est au subterfuge qu'ils ont recours. Ils évitent la déchéance de leur réglementation et sauvegardent leur code de morale sans révision officielle. Cette sorte de compromis avec la morale se retrouve aussi au cours de notre civilisation. La précédente génération, dans notre propre civilisation, a, de la sorte, à la fois maintenu le principe de la monogamie, et toléré la prostitution et les panégyriques de la monogamie n'ont jamais été aussi fervents qu'aux beaux jours des quartiers à lanternes rouges. Les sociétés ont toujours justifié les formes traditionnelles qui leur sont chères. Lorsque celles-ci échappent à tout contrôle et qu'on a recours à quelque forme nouvelle pour y suppléer, on continue d'approuver la forme traditionnelle, tout comme si le nouveau mode de conduite en la matière n'existait pas.

Une pareille vue d'ensemble des forces culturelles humaines met en lumière un certain nombre de conceptions erronées. Tout d'abord les institutions édifiées par les civilisations humaines sous l'influence du milieu ou en raison des nécessités physiques ne répondent pas aussi directement à une impulsion originelle, comme nous serions tentés de le croire. Ces influences ne sont en réalité que de simples ébauches assez frustes, une série de faits très simples. Ce sont des virtualités provenant de certains états d'esprit et le travail cru! se fait autour d'elles est dicté par de tout autres considérations. La guerre n'est pas l'expression de l'instinct de combativité. L'instinct de combativité de l'homme exerce une si petite influence sur les actions humaines qu'on ne peut pas découvrir son expression dans les relations entre tribus. Quand elle est élevée à la hauteur d'une institution, la forme qu'elle prend suit d'autres courants de pensée que ceux qui étaient impliqués dans l'élan originel. La combativité n'est autre chose que la résistance à un ensemble de coutumes et le choc qui en résulte peut aussi être évité.

Une telle manière de voir de notre part nécessite donc la révision de notre argumentation courante pour maintenir nos institutions traditionnelles. Cette argumentation est généralement basée sur le fait qu'il est impossible à l'homme de vivre sous ces formes traditionnelles particulières. Certains traits tout spéciaux interviennent même qui contribuent à cette espèce de validation, tels que, par exemple, la forme particulière de courant économique qui prend naissance avec le système particulier qui régit chez nous le droit de propriété. Ce courant est quelque chose de tout à fait spécial et l'on a, des preuves évidentes que, même dans notre génération, il est en train de subir de sérieuses modifications. En tout cas, nous ne devons pas en obscurcir le résultat, en en discutant comme s'il était question d'une survivance de valeurs biologiques. Se suffire à soi-même est un mobile que notre civilisation a capitalisé ; si notre armature économique vient à se modifier au point que ce mobile cesse d'être une force aussi puissante qu'elle l'était sur le plan de l'industrialisation en pleine expansion, il existe bien d'autres mobiles qui pourraient s'adapter à une organisation économique nouvelle. Toute civilisation, toute époque exploite quelques possibilités choisies parmi un grand nombre d'autres ; les changements peuvent causer de grands troubles et impliquer de lourdes pertes, mais ceci est dû à la difficulté même du changement, non pas au fait que notre époque et notre pays aient trouvé le seul mobile possible grâce auquel la vie humaine peut être dirigée. Ce changement, rappelons-le encore, malgré toutes ses difficultés, nous n'y échapperons pas. Nos craintes, dès qu'il s'agit de modifier la moindre de nos habitudes, sont généralement tout à fait à côté de la question. Les civilisations pourraient se modifier beaucoup plus radicalement qu'aucune autorité humaine n'a jamais voulu ou imaginé de le faire, et demeurer tout à fait possibles. Les changements mineurs qui provoquent, de nos jours, une si grande indignation, tels que l'accroissement des divorces, la laïcisation grandissante dans nos villes, l'influence de la démagogie et bien d'autres encore, pourraient s'insérer très aisément dans un modèle légèrement différent de civilisation. En devenant traditionnelles, ces innovations auraient la

même richesse de contenu, la même importance et la même valeur que possédaient les anciens modèles dans des civilisations différentes.

La vérité, en cette matière, réside plutôt dans ce fait que les institutions et les motifs d'action possibles chez les hommes sont légion sur tous les plans si nombreux de la simplicité ou de la complexité culturelles et que la sagesse consiste en une tolérance de plus en plus grande de leurs divergences. Personne ne peut entièrement participer à une civilisation quelle qu'elle soit s'il n'a été élevé et s'il n'a vécu selon les principes de cette civilisation, mais il faut reconnaître à d'autres civilisations le même sens de vie pour leurs adeptes que celui qu'il reconnaît pour la sienne.

La diversité de culture ne résulte pas seulement de l'aisance avec laquelle les sociétés étudient ou rejettent les conditions possibles de l'existence. Elle est due surtout à un enchevêtrement compliqué à l'extrême des caractéristiques culturelles. La forme finale de toute institution traditionnelle, comme nous venons de le dire, va bien au-delà de ce que lui aurait donné l'impulsion humaine initiale. Cette forme définitive dépend en grande partie de la manière dont la caractéristique a fusionné avec d'autres caractéristiques nées en d'autres terrains d'expérience. Une caractéristique largement répandue peut être saturée de dogmes religieux chez un peuple donné et fonctionner comme une partie importante de sa religion. Sur un autre plan, elle peut être entièrement matière à échanges économiques et revêtir l'aspect d'arrangements monétaires. Ses possibilités sont infinies et l'on constate des ajustements souvent bizarres. La nature de cette caractéristique sera tout à fait différente sur les divers terrains selon les éléments avec lesquels elle se sera combinée.

Il est important de nous rendre intelligible un processus de ce genre, faute de quoi nous céderons facilement à la tentation de généraliser en une loi sociologique les résultats d'une combinaison purement locale de ces traits caractéristiques et de traiter cet alliage comme un phénomène universel. La grande période de l'art plastique européen fut inspirée par des motifs religieux. L'art traduisit en tableaux des scènes et des croyances religieuses fondamentales pour l'examen de cette période.

L'esthétique européenne moderne aurait été bien différente si l'art médiéval s'était contenté de rester purement décoratif et ne s'était pas fondu dans la religion.

Fait historique, de grands développements dans l'art se sont souvent trouvés remarquablement distincts de tout motif religieux et de toute utilisation religieuse. L'art peut être tenu définitivement à part de la religion, même quand l'un et l'autre ont atteint un degré élevé de développement. Dans les villages du sud-ouest des États-Unis, certaines formes d'art dans le travail de la poterie et des textiles méritent le respect pour l'artiste, tandis que leurs bois sacrés portés par les prêtres ou exposés sur les autels ne sont que des articles de pacotille et leurs peintures décoratives des élucubrations grossières sans aucun style. On connaît des musées qui ont refusé de recevoir des objets religieux du sud-ouest comme étant trop au-dessous du type traditionnel de fabrication. « Nous avons une grenouille à placer là », disent les Indiens Zuni, entendant signifier ainsi crue les exigences de la religion doivent éliminer tout souci d'art. Cette séparation de l'art et de la religion n'est pas un trait caractéristique des seuls Pueblos. Il existe (les tribus du Sud-Amérique et de la Sibérie qui établissent la même distinction, bien qu'en la motivant de façon différente. Ils ne mettent pas leurs talents artistiques au service de la religion. Au lieu, par exemple, de trouver des sources d'art dans des sujets d'importance locale, tels que la religion, ainsi que



les anciens critiques d'art le firent parfois, il nous faut plutôt rechercher jusqu'à quel point art et religion peuvent mutuellement s'interpénétrer et quelles sont les conséquences d'un semblable alliage, et pour l'art, et pour la religion.

L'interpénétration de divers terrains d'expérience, et la modification qui s'ensuit pour les uns et les autres, peut se constater dans toutes les formes d'existence ; dans l'économie politique, dans les rapports entre les sexes, dans le folklore, dans la civilisation matérielle et dans la religion. Ce processus trouve son illustration dans un des traits religieux les plus répandus des Indiens du nord de l'Amérique. Du haut en bas du continent, dans toute aire de civilisation, excepté dans celle des peuplades du sud-ouest, le pouvoir surnaturel s'obtient par un rêve ou une vision. La réussite dans la vie, selon leurs croyances, est due à un contact personnel avec le surnaturel. La vision peut donner à tout homme un pouvoir pour la durée de son existence, et dans quelques tribus, l'homme ainsi privilégié est occupé à renouveler constamment ses relations personnelles avec les esprits par la recherche de nouvelles visions. Quel que soit l'objet qu'il voit, l'animal ou l'étoile, la plante ou l'être surnaturel, celui-ci l'adopte à titre de protégé personnel et on peut recourir à lui en cas de nécessité. On a des devoirs à remplir envers ce patron, des cadeaux à lui offrir, et maintes obligations. En retour, l'esprit lui accorde les pouvoirs spécifiques qu'il lui a promis au cours de la vision.

Dans chaque grande région du nord de l'Amérique, cet esprit gardien complexe prend une forme différente appropriée aux autres traits caractéristiques de la culture auxquels il s'associe le plus étroitement. Sur les plateaux de la Colombie britannique, il se mêle aux cérémonies de l'adolescence dont nous venons de parler. Filles et garçons, dans ces tribus, se retirent au cœur des montagnes, quand vient la puberté, pour un entraînement à la sorcellerie. Les rites de la puberté sont célébrés un peu partout le long de la côte du Pacifique, et, dans la plus grande partie de cette région, ces cérémonies sont complètement distinctes des pratiques de l'esprit gardien. Mais dans la Colombie britannique elles ont fusionné. Le point culminant de l'entraînement magique des adolescents, c'est l'acquisition d'un esprit gardien qui, selon les dons qu'il accorde, impose une profession pour toute l'existence future du jeune homme. Il sera guerrier, shaman (sorcier), chasseur ou joueur, selon son visiteur surnaturel. Les filles, elles aussi, reçoivent la visite d'un esprit gardien qui leur fixe des tâches domestiques. L'expérience de l'esprit gardien chez ces peuples est si fortement liée au cérémonial de l'adolescence que les anthropologistes qui connaissent cette région, ont prétendu que tout le complexe de la vision chez les Indiens de l'Amérique a son origine dans les rites de la puberté ; mais les deux n'étaient pas associés à l'origine. Ils ont fusionné localement et, dans cette fusion, l'un et l'autre trait ont pris des formes spéciales et caractéristiques.

Sur d'autres points du continent, on ne recherche pas l'esprit gardien au moment de la puberté et les autres jeunes gens de la tribu le recherchent pas non plus. C'est pourquoi le complexe n'a dans ces civilisations aucun rapport avec les rites de la puberté, même là où ils existent. Dans les plaines du Sud, ce sont les hommes adultes qui doivent acquérir les approbations mystiques. Le complexe de la vision s'allie à un trait tout à fait indépendant des rites de la puberté. Les Osages sont organisés en groupes de parenté où la descendance est indiquée par le père et où on ne tient pas compte de la ligne maternelle. Ces petits clans ont hérité en commun la bénédiction surnaturelle. La légende de chacun de ces clans explique de quelle façon l'ancêtre commun a recherché une vision et comment il fut béni par l'animal qui a donné son nom au clan. L'ancêtre du clan de la moule a recherché, avec des larmes lui coulant sur la figure, et à sept reprises, une bénédiction surnaturelle. A la fin il a rencontré la moule et lui a parlé ainsi :

*O Grand-Père, les petits n'ont rien pour se faire un corps.*

Ce à quoi la moule lui répondit:

*Tu me dis que les petits n'ont rien pour se faire un corps - Alors, que les petits se fassent un corps de moi. Quand les petits feront de moi leurs corps ils vivront jusqu'à un âge avancé. - Regarde les rides de ma coquille - que je me suis tracées pour signifier que j'atteindrai la vieillesse. - Quand les petits feront de moi leurs corps - ils vivront et verront les marques de la vieillesse sur leurs peaux. - Les sept bras du fleuve de la vie, je les traverse avec succès. Et dans mes voyages, les Dieux eux-mêmes n'ont pas le pouvoir de déceler ma trace. - Lorsque les petits auront fait de moi leurs corps - personne, pas même les Dieux, ne sera capable de déceler leur trace.*

Chez ces peuplades, on peut retrouver tous les éléments habituels de la quête de la vision, mais celle-ci a été obtenue par un premier ancêtre du clan, et ses bénédictions sont l'héritage commun du groupe qui descend de lui.

Cet état de choses chez les Osages offre l'une des plus complètes peintures du monde du totémisme, où le souci de l'organisation sociale et la vénération religieuse pour l'ancêtre se trouvent étroitement mêlés. On a décrit le totémisme de toutes les parties du monde et des anthropologistes ont démontré que le totem du clan tirait son origine du totem d'une personne, à savoir d'un esprit gardien. Mais cet état de choses est en tous points analogue à celui qui existe sur les plateaux de la Colombie britannique où la quête de la vision fait partie des rites de l'adolescence, mais en outre elle y fait partie également des rites héréditaires (lu clan. Cette association est devenue si forte qu'une vision n'y est plus considérée comme pouvant automatiquement donner du pouvoir à quelqu'un. Les bienfaits de la vision ne s'y obtiennent que par voie d'héritage et chez les Osages d'interminables chants sont modulés pour décrire les visions de l'ancêtre et pour énumérer les bienfaits que, de ce fait même, ses descendants peuvent en attendre,

Dans chacun de ces deux cas, ce n'est pas seulement le complexe de la vision qui revêt un caractère différent selon qu'il se *fond avec* les rites de la puberté ou bien avec l'organisation du clan. Les cérémonies du clan et l'organisation sociale sont l'une et l'autre marquées par ce mélange avec la recherche de la vision. Elles réagissent l'une sur l'autre. Le complexe de la vision, le rituel de la puberté, l'organisation du clan et bien d'autres traits encore qui ont bien des relations étroites avec la vision, sont les fils avec lesquels sont tramées toutes sortes de combinaisons. Les conséquences des diverses combinaisons qui résultent de cet entrelacs, on ne saurait les exagérer, Dans les deux régions dont nous avons parlé, et chez lesquelles l'expérience religieuse se fond avec le rituel de la puberté et où elle se fond aussi avec l'organisation du clan, comme le corollaire naturel de coutumes qui font alliance, dans ces tribus, disons-nous, tous les individus pourraient être investis de certains pouvoirs grâce à la vision pour le succès de leurs entreprises. L'aboutissement heureux dans toute entreprise peut se réclamer d'une expérience visionnaire. Un joueur heureux ou un chasseur heureux tire son succès de la vision. tout comme le sorcier qui a, réussi. Selon leur dogme, toutes les avenues de la puissance se trouvent barrées à ceux qui n'ont pu se gagner un patron surnaturel.

En Californie, la vision est la garantie professionnelle du sorcier. Elle en fait un personnage à part. C'est précisément dans cette région qu'apparaissent les aspects les plus

extravagants de cette expérience. La vision n'y est plus une faible hallucination obtenue par un stage de jeûne, de torture et d'isolement. C'est une crise extatique qui s'empare des membres exceptionnellement nerveux de la communauté et tout spécialement des femmes. Chez les Shasta, il est convenu que cette grâce ne soit accordée qu'aux femmes seulement. L'expérience nécessaire doit être cataleptique et n'est accordée au néophyte qu'après qu'un rêve préliminaire en a préparé les voies. La femme s'abat sur le sol, inanimée et rigide. Quand elle revient à elle, le sang lui jaillit de la bouche. Toutes les cérémonies grâce auxquelles, après un certain nombre d'années, elle est reconnue sorcière sont des démonstrations ultérieures de sa prédisposition à la catalepsie et sont considérées comme un traitement qui lui sauve la vie. Chez des tribus comme celle des Shasta, non seulement l'expérience de la vision se caractérise par une crise violente qui différencie les praticiens religieux de tous les autres, mais le caractère des sorciers se trouve aussi modifié par la nature même de cette expérience de transe. Ils deviennent définitivement les membres instables de la communauté. Dans cette région, les différends entre sorciers prennent la forme d'un match de danse entre eux, c'est-à-dire qu'il s'agit de voir lequel de ceux-ci pourra résister le plus longtemps à la crise cataleptique qui doit inévitablement s'emparer de lui. La crise visionnaire et l'exercice de la sorcellerie sont tous deux profondément affectés par l'intime relation qui s'est créée entre eux. L'alliance de ces deux caractéristiques, tout comme l'alliance des crises visionnaires avec les rites de la puberté ou l'organisation du clan, ont profondément modifié ces deux champs d'activité.

De même, dans notre propre civilisation, la séparation de l'Église et de la consécration du mariage est historiquement significative, car le sacrement religieux du mariage pendant des siècles a dicté une ligne de conduite et au comportement sexuel et à l'Église. Le caractère particulier du mariage pendant des siècles était dû à l'alliance de deux traits culturels qui n'avaient entre eux aucune parenté. D'autre part, le mariage a souvent été un moyen de transmettre la fortune. Dans les civilisations où il en est ainsi, l'étroite association du mariage avec un échange économique peut complètement cacher cette réalité que le mariage est surtout une question sexuelle et une affaire de progéniture. Le mariage dans chaque cas doit être envisagé comme étant en relation avec les autres traits caractéristiques auxquels il a, été assimilé et nous ne risquons pas de commettre cette erreur de croire que le « mariage » peut être rangé, dans les deux cas, dans la même catégorie d'idées. Il nous faut consentir à tenir compte des éléments divers qui ont contribué à donner la caractéristique qui en résulte.

Nous avons grand besoin d'être à même d'analyser les traits caractéristiques de notre propre héritage culturel en ses différentes parties. Notre étude critique de l'ordre social ne serait que plus claire si nous apprenions à comprendre de cette manière la complexité de nos, plus simples comportements. Les différences raciales et les prérogatives de prestige ont à tel point fusionné chez les peuples anglo-saxons que nous ne réussissons pas à différencier les questions biologiquement raciales de ceux de nos préjugés qui sont le plus directement conditionnés par des faits d'ordre social. Même chez des nations aussi étroitement apparentées aux Anglo-Saxons que les peuples latins, de tels préjugés affectent des formes diverses, de sorte que, dans les pays colonisés par les Espagnols et dans les colonies britanniques, les différences de race n'ont pas la même signification sociale. C'est ainsi que le Christianisme et la situation des femmes sont historiquement corrélatifs et ont selon les époques réagi très différemment l'un sur l'autre. La situation actuelle de la femme, si favorisée dans les pays chrétiens, n'est pas plus une « conséquence » du Christianisme que ne l'était dans l'esprit d'Origène l'association d'idées : femme et péché mortel. Ces interpénétrations de traits caractéristiques tantôt apparaissent et tantôt disparaissent, et l'histoire de la civilisation est surtout une histoire de leur nature, de leurs destinées et de leur association. Mais la connexion initiale que nous apercevons si aisément

dans un trait caractéristique complexe et la répugnance que nous éprouvons pour toute modification à leur corrélativité sont quelque chose de tout à fait illusoire. La diversité possible des combinaisons est infinie et des organismes sociaux adéquats peuvent se construire à l'aveuglette sur une grande variété de semblables fondations.

### III

## COMMENT SE CONSTITUE UNE CIVILISATION

. ↵

On peut se documenter sans fin sur la diversité des cultures. Un champ d'activité humaine dans certaines sociétés peut demeurer ignoré tant que son existence n'est pas pleinement réalisée ; il peut même parfois n'avoir pas pu être imaginé. Il peut aussi monopoliser presque entièrement toute l'activité organisée de la société et les situations les plus différentes ne peuvent être alors traitées que sous cet unique point de vue. Des traits qui n'ont aucun rapport intrinsèque l'un avec l'autre, et historiquement indépendants, se mêlent et deviennent inextricables, donnant naissance à un comportement qui ne trouve aucune contrepartie en des régions qui ne réalisent pas ces identifications. Un corollaire de ceci, c'est que des types d'organisation - peu importe d'ailleurs l'aspect de comportement qu'ils impliquent - vont en différentes civilisations du pôle positif au pôle négatif. Il nous serait sans doute permis de supposer qu'en matière d'assassinat, tous les peuples sont d'accord pour prononcer une condamnation. Mais au contraire, en matière d'homicide, on peut être considéré comme innocent lorsque les relations diplomatiques ont été rompues entre nations voisines ou si on tue selon la coutume du pays ses deux premiers enfants, ou bien parce que le mari a droit de vie et de mort sur sa femme, ou encore parce que le devoir de l'enfant est de tuer ses parents avant qu'ils ne soient vieux. Il est permis de supprimer celui qui vole une volaille, ou ceux qui coupent leur mâchoire supérieure, ou ceux qui sont nés un mercredi. Chez certains peuples, des gens sont mis à la torture pour avoir causé accidentellement la mort de quelqu'un ; tandis que chez d'autres cet homicide involontaire est considéré comme n'ayant aucune importance. Le suicide, lui aussi, peut être considéré comme quelque chose de négligeable, comme le seul recours de quelqu'un qui a essuyé un léger affront, fait qui se présente bien souvent dans la tribu. Il peut être aussi l'acte le plus élevé et le plus noble que puisse accomplir un homme sage. D'autre part, il peut être aussi une source d'incroyable hilarité et l'acte lui-même impossible à concevoir en tant que possibilité humaine. Il peut aussi constituer un crime punissable de par la loi, ou regardé comme un péché envers les dieux.

La diversité du droit coutumier dans le monde n'est pourtant pas un fait que nous puissions nous contenter d'enregistrer désespérément. La torture de soi-même ici, la chasse aux têtes là, la chasteté pré-nuptiale dans telle tribu, et la débauche de l'adolescent dans telle

autre, ne constituent pas une liste, d'actes extraordinaires dont on devrait parler avec indignation aux lieux où on les découvre aussi bien qu'aux lieux où on en constate l'absence. Les tabous du suicide ou de l'assassinat, eux aussi, bien que ne se rapportant pas à un type de civilisation déterminé, n'en sont pas pour cela fortuits. La signification d'un comportement culturel n'aura pas été épuisée quand nous aurons compris clairement que celui-ci est limité à une région, qu'il est une création humaine et susceptible d'innombrables variétés. Il est aussi en pleine évolution. Une civilisation comme un individu représente un modèle plus ou moins net de pensées et d'actions. Dans chaque culture, on trouve des buts d'action caractéristiques qui ne sont forcément pas les mêmes dans d'autres types de société. En accord avec ces buts, chaque peuple ne cesse de consolider son expérience, et selon que cette manière de voir exerce une pression plus ou moins forte, les détails hétérogènes de la manière de vivre revêtent une forme plus ou moins adaptée à celle-ci. Adoptés par une culture bien établie, les actes les plus saugrenus reflètent les caractéristiques de ses buts particuliers, en subissant parfois d'incroyables métamorphoses. La forme que prennent ces actes, nous ne pouvons la comprendre qu'en comprenant d'abord les mobiles sentimentaux et intellectuels de cette société.

Une telle façon de créer un type de culture ne peut être ignorée, comme s'il ne s'agissait que d'un détail sans importance. L'ensemble, comme la science moderne y insiste en différents pays, n'est pas seulement le total de toutes ses parties, mais aussi le résultat d'un arrangement unique et la connexion de détails qui ont réalisé une nouvelle entité. La poudre à canon n'est pas la simple addition du soufre, du charbon de bois et du salpêtre, et ce n'est pas non plus le seul total de ce que l'on connaissait de chacun de ces trois éléments selon les formes qu'ils prennent au sein de la nature qui pourra expliquer la nature de la poudre à canon. De nouvelles virtualités sont nées qui ont permis de réaliser la synthèse définitive que l'on n'aurait pu atteindre en se servant de chacun des éléments séparés et le mode clé comportement qui en résulte peut se modifier indéfiniment d'après ceux des éléments qui entrent dans d'autres combinaisons.

De même, les civilisations sont quelque chose de plus que la somme de leurs caractéristiques principales. Nous pouvons tout connaître des diverses formes du mariage dans une tribu, ses danses rituelles et ses cérémonies d'initiation pour la puberté, et ne rien comprendre à cette culture qui, dans l'ensemble, s'est servi de ces éléments, pour réaliser ses propres desseins. Pour ce but qu'elle s'est assigné, elle a sélectionné tous les traits caractéristiques possibles dans des régions environnantes et elle a pris ceux dont elle pourra se servir, en rejetant ceux qui lui seront inutiles. Certaines caractéristiques, elle les ajuste en conformité avec ce qu'elle désire obtenir. Ce processus, bien entendu, n'est pas constamment conscient, mais ne pas en tenir compte dans une étude de la formation d'un type de civilisation humaine, ce serait renoncer à toute possibilité d'une interprétation intelligente.

Ces formations de cultures ne sont aucunement mystiques. Elles suivent le même processus que celui par lequel a passé le style en matière artistique pour s'épanouir et durer. L'architecture gothique, débutant par ce qui n'était guère davantage qu'une prédilection pour l'altitude et l'éclairage, est devenue, par l'application d'un canon esthétique qui s'est développé dans sa technique, l'art unique et homogène du XIII<sup>e</sup> siècle. Il a rejeté des éléments qui ne pouvaient convenir, en a modifié d'autres conformément à ses vues et inventé d'autres encore correspondant à ses goûts. Quand nous décrivons ce processus historiquement, nous nous servons inévitablement d'expressions spiritualistes, comme s'il existait un choix et un but dans le développement de cette noble forme d'art. Il n'y eut là ni choix, ni but conscients. Ce qui n'était à l'origine rien de plus qu'une tendance

de formes et techniques locales s'exprima par la suite de plus en plus vigoureusement, se fixa en des types de mieux en mieux définis, et s'épanouit dans l'art gothique.

Ce qui s'est produit dans les grands styles artistiques se produit aussi pour les civilisations considérées dans leur ensemble. Tous les différents comportements de l'existence dirigés vers la subsistance, le mariage, la guerre et le culte des Dieux, se sont fondus en des types appropriés aux canons inconscients du choix qui s'est fait à l'intérieur de cette civilisation. Certaines cultures, comme certaines périodes d'art, n'ont pas réussi une telle intégration, et de beaucoup d'autres nous savons trop peu de chose pour comprendre les mobiles qui les animent. Mais toutes les cultures, quel que soit leur état de complexité, même si elles sont très simples, ont parcouru un cycle de ce genre. De telles cultures sont l'aboutissement plus ou moins heureux du mode d'existence qu'elles se sont donné et le miracle, t'est qu'il puisse s'en trouver autant de ces types de civilisation possibles. L'anthropologie s'est cependant entièrement consacrée à l'analyse des traits culturels plutôt qu'à l'étude des cultures en tant qu'ensembles articulés. Ceci est dû en grande partie à la nature des premières descriptions ethnologiques. Les anthropologues classiques n'ont pas écrit d'après une expérience personnelle des peuples primitifs. C'étaient des savants assis dans leurs fauteuils qui avaient dans leurs dossiers des anecdotes de voyageurs et de missionnaires, ainsi que des considérations conventionnelles et schématiques des premiers ethnologistes. Il fut dès lors possible de retracer, en se servant de ces détails, la diffusion dans le monde de la coutume de faire tomber les dents ou de la divination par les entrailles des victimes, mais il n'était pas possible de voir de quelle façon ces particularités s'étaient implantées dans diverses tribus selon les linéaments caractéristiques qui donnèrent une figure et un sens à ces procédés.

Des études sur la civilisation telles que « Le Rameau d'Or » et les manuels courants d'ethnologie comparée sont des discussions analytiques des particularités, mais ignorent tous les aspects de la formation d'une culture. Les pratiques à l'occasion du mariage ou de la mort y sont illustrées par des fragments de modalités d'action tirées sans discrimination de différentes civilisations, et cette étude réussit de la sorte à constituer une sorte de monstre mécanique à la Frankenstein, avec un oeil droit des îles Fidji, un œil gauche d'Europe, une jambe de la Terre de Feu et une autre de Tahiti, ainsi que tous les autres doigts et orteils pris dans d'autres régions encore. Une figure de ce genre ne correspond à la réalité ni dans le passé ni dans l'avenir, et la principale difficulté est la même que si, pour ainsi dire, la psychiatrie n'aboutissait qu'à un catalogue (les symboles dont font usage les psychopathes, et ignorât l'étude du comportement symptomatique dans la schizophrénie, l'hystérie et les désordres de dépression nerveuse et les formes qu'ils affectent. Le rôle du trait caractéristique dans le comportement du malade psychique, le degré de son dynamisme dans l'ensemble de la personnalité et son rapport avec tous les autres détails de l'expérience en cours, diffèrent complètement. Si nous nous trouvons intéressés par les processus mentaux, nous pouvons nous contenter de relater le symbole qui se trouve, être particulier au dessin d'ensemble de l'individu.

Il y a aussi peu de réalité dans des études du même genre sur les civilisations. Si nous nous intéressons aux processus culturels, la seule façon de pouvoir pénétrer la signification d'un détail choisi dans un comportement donné se heurte à l'arrière-plan des mobiles et des émotions, ainsi que des valeurs que cette culture a fait passer dans ses institutions. Le point essentiel, paraît-il, aujourd'hui, est d'étudier la civilisation vivante, de connaître ses habitudes de pensée et le fonctionnement de ses institutions, et une connaissance de ce genre ne peut être tirée de dissections et de reconstitutions entreprises après sa disparition. Malinowski a constamment insisté sur la nécessité d'étudier les cultures dans leur fonctionnement. Il critique les études habituelles de diffusion comme des dissections « post

mortem » d'organismes que l'on ferait mieux d'étudier en plein fonctionnement vital. L'une des premières et meilleures peintures complètes de peuplade primitive qui aient rendu possible l'ethnologie moderne est le vaste rapport de Malinowski sur les insulaires des Trobriand en Mélanésie. Mais Malinowski, dans ses généralisations ethnologiques, se contente de mettre l'accent sur des traits qui trouvent un contexte vivant dans la culture dont ils sont une part, et au fonctionnement de laquelle ils contribuent. Il généralise donc les traits des Trobriand - importance des obligations réciproques, -caractère local de la sorcellerie, vie familiale et domestique à Trobriand - pour les rendre valables en tant que caractéristiques du monde primitif, au lieu de reconnaître la forme de civilisation des Trobriand comme celle de plusieurs autres types de culture étudiés, chacune avec ses conventions caractéristiques dans la sphère économique, religieuse et domestique.

L'étude du comportement culturel, cependant, ne peut plus se pratiquer en considérant comme équivalents les conventions locales particulières et ce qui existait originellement. Certains anthropologues ont délaissé l'étude de la culture primitive pour celle des cultures primitives et le sens impliqué par ce passage du singulier au pluriel ne fait que commencer d'apparaître.

L'importance de la substitution, à l'étude de la configuration de l'ensemble, de l'analyse continue de ses différentes parties apparaît de plus en plus nettement et dans chacun des champs d'étude de la science moderne. Wilhelm Stern en a fait la base de son oeuvre pour la philosophie et la psychologie. Il insiste pour que l'on prenne pour point de départ la totalité indivisible de l'individu. Il critique les études atomistiques qui ont été quasi universelles à la fois dans la psychologie introspective et dans la psychologie expérimentale, et il y substitue l'investigation dans la configuration de la personnalité. Toute l'école de la *struktur* s'est vouée à une oeuvre de ce genre en divers champs d'activité. Worringer a montré la différence fondamentale que crée ce mode de travail sur le terrain de l'esthétique. Il montre le contraste de l'art hautement évolué de deux périodes, la Grecque et la Byzantine. L'ancienne critique, et il insiste sur ce point, qui fixait la figure de l'art en termes absolus et l'identifiait aux étalons classiques, ne pouvait absolument pas comprendre les processus d'art tels qu'ils se découvrent dans la peinture ou la mosaïque byzantine. Leur aboutissement dans l'une ne peut être jugé du même point de vue que dans l'autre, parce que chacune de celles-ci essayait d'aboutir à des fins essentiellement différentes. Les Grecs, dans leur art, ont tenté d'exprimer leur plaisir en activité ; ils cherchaient à réaliser l'identification de leur vitalité avec le monde objectif. L'art byzantin, d'autre part, objectifiait l'abstraction, avec le sentiment profond d'une séparation vis-à-vis du monde extérieur. Toute compréhension de ces deux arts doit tenir compte non seulement des comparaisons de la prédisposition artistique, mais bien davantage encore des différences d'intention artistique. Les deux formes d'art contrastaient, intégraient des modèles, et chacune d'elles pouvait faire usage de formes et de types qui paraissaient ne pouvoir être imaginés chez l'autre.

La psychologie du *Gestalt* (configuration) a réalisé une partie de son oeuvre la plus frappante en justifiant l'importance de ce point de départ de la totalité plutôt que de ses parties. Les psychologues du Gestalt ont montré que, dans la plus simple perception des sens, ce n'est pas l'analyse des perceptions séparées qui peut tenir lieu d'une expérience de l'ensemble. Il ne suffit pas de détailler les perceptions en fragments objectifs. L'armature subjective, les formes que nous donne l'expérience passée, sont cruciales et ne peuvent être passées sous silence. Les propriétés de l'ensemble et les tendances de l'ensemble doivent être étudiées en supplément des simples mécanismes d'association dont la psychologie s'est contentée depuis l'époque de Locke. L'ensemble détermine ses parties, non seulement les rapports de celles-ci entre elles, mais leur nature même. Entre deux ensembles, il existe



une solution de continuité de nature, et pour y comprendre quelque chose, il faut tenir compte de leurs différences de nature, et ne pas se contenter de reconnaître les éléments similaires qui -entrent dans leur constitution. L'étude, dans la psychologie du Gestalt, a porté essentiellement sur ces terrains où l'évidence peut être expérimentalement acquise dans le laboratoire, alors que ses implications vont beaucoup plus loin que les simples démonstrations associées à son travail.

Dans les sciences sociales, l'importance de l'intégration et de la configuration fut mise en lumière au cours de la dernière génération par Wilhelm Dilthey. Celui-ci s'intéressa surtout aux grandes philosophies et aux larges interprétations de la vie. C'est tout spécialement dans les *Tg der Weltanschauung* qu'il analyse une partie de l'histoire de la pensée pour montrer la relativité des systèmes philosophiques. Il considère ceux-ci comme d'excellentes expressions de la variété de la vie, comme des dispositions d'esprit, des *Lebensstimmungen*, comme un ensemble d'attitudes dont les catégories fondamentales ne peuvent se fondre les unes dans les autres. Il s'élève vigoureusement contre cette présomption crue qu'une de celles-ci puisse constituer une fin en soi. Il ne déclare pas culturelles les différentes attitudes qu'il a étudiées ; mais parce qu'il a choisi pour les étudier de grandes figures philosophiques, et des périodes de l'histoire comme celle de Frédéric le Grand, son œuvre l'a conduit naturellement à une reconnaissance de plus en plus consciente du rôle de la civilisation.

Cette reconnaissance a trouvé son expression la plus raffinée chez Oswald Spengler. Son *Déclin de l'Occident* doit son titre, non point au thème des idées de destinée (c'est ainsi qu'il dénomme ce qui doit dominer pour créer le modèle d'une civilisation), mais à une thèse qui ne porte pas sur notre étude présente, à savoir que ces formes culturelles ont, comme tout organisme, une durée de vie qu'elles ne sauraient dépasser. Cette thèse sur la ruine des civilisations est basée sur le déplacement des centres culturels dans la civilisation occidentale et la périodicité des grands épanouissements culturels. Il renforce cette description par l'analogie, qui ne peut jamais être plus qu'une analogie, avec le cycle de vie et de mort des organismes vivants. Toute civilisation, croit-il, a sa jeunesse effervescente, sa maturité vigoureuse et sa vieillesse où elle se désintègre.

C'est cette dernière interprétation de l'histoire que l'on identifie généralement avec *Le Déclin de l'Occident*, mais l'analyse de Spengler, beaucoup plus acceptable et originale, se trouve dans son étude des formes si différentes de la civilisation occidentale. Il distingue deux grandes idées de destinée : l'Apollinienne du monde classique et la Faustienne du monde moderne. L'homme apollinien a considéré son âme « comme un monde ordonné dans un groupe d'excellentes parties ». Il n'y avait pas de place dans son univers pour la volonté et tout conflit était un mal que sa philosophie avait en horreur. L'idée d'un développement intérieur de la personnalité lui était étrangère et il voyait obscurcissant la vie l'ombre d'une catastrophe extérieure toujours brutalement menaçante. Ses conclusions poussées à un tragique paroxysme envisageaient la destruction du paysage si plaisant de l'existence normale. Le même aboutissement aurait pu survenir pour un autre individu de la même manière et avec les mêmes résultats.

D'autre part, le Faustien se dépeint lui-même comme une force incessamment en lutte contre les obstacles. Sa version du cours de la vie individuelle est celle d'un développement intérieur, et les catastrophes de l'existence surviennent comme le point culminant inévitable de ses choix et de ses expériences passées. La bataille est l'essence même de la vie. Sans elle, la vie personnelle ne possède aucun sens ; sans elle, seules les valeurs les plus superficielles de l'existence peuvent être atteintes. L'homme faustien aspire à l'infini, et c'est vers l'infini que tend son art. Le Faustien et l'Apollinien sont aux deux pôles opposés

de l'interprétation de l'existence, et les valeurs qui s'en dégagent pour l'un sont étrangères à l'autre et ne lui paraissent pas dignes d'être prises en considération. La civilisation du monde classique reposait sur la manière de voir apollinienne en ce qui concerne la vie, et que le monde moderne a tiré toutes ses institutions de ce qui est impliqué par la manière de voir faustienne. Spengler se réfère parfois aux Égyptiens « qui se regardaient comme descendant un sentier de vie étroit et tracé inexorablement pour aboutir en fin de compte au tribunal de la mort », et aussi aux Mages avec leur strict dualisme du corps et de l'âme. Mais son principal sujet, c'est l'Apollinien et le Faustien, et il considère mathématique, architecture, musique et peinture comme les expressions de ces deux grandes philosophies opposées des différentes périodes de la civilisation occidentale.

L'impression déconcertante que nous procurent les livres de Spengler n'est due que partiellement à leur mode de présentation. Mais elle est surtout la conséquence des complexités inextricables des civilisations qu'ils étudient. Les civilisations occidentales, avec leur diversité historique, leur stratification d'occupations et de classes, leur incomparable richesse de détails, ne sont pas encore suffisamment bien comprises pour pouvoir se résumer en quelques phrases lapidaires. En dehors de certains cercles très fermés intellectuels et artistiques, l'homme faustien, quand il se présente, n'a pas de moyen à lui pour traiter avec notre civilisation. Ce sont les hommes énergiques et forts, et les Babbitts autant que les Faustiens, et il n'y a pas de description ethnologique satisfaisante de la civilisation moderne qui puisse ignorer ces types qui se présentent à chaque instant. Il est tout aussi convaincant de caractériser notre type de civilisation comme quelque chose de parfaitement clair, s'épandant largement dans le monde en une activité sans fin, inventant et gouvernant, et, comme le dit Edward Carpenter, « poursuivant indéfiniment son cours », crue de le classer Faustien et aspirant à l'infini.

Anthropologiquement parlant, la description de Spengler des civilisations du monde souffre de la nécessité qui le contraint à travailler en étudiant la société moderne stratifiée comme si elle possédait l'homogénéité essentielle d'une culture primitive. Dans l'état où se trouvent présentement nos connaissances, les données historiques de la civilisation occidentale européenne sont trop complexes et les différenciations sociales trop marquées pour permettre l'analyse qui serait nécessaire.

Si suggestive que puisse être l'argumentation de Spengler à propos de l'homme faustien pour une étude de la littérature et de la philosophie européennes, et si justifiée nue puisse être son insistance sur la relativité des valeurs, son analyse ne peut être conclusive parce qu'on peut les envisager autrement et de façon tout aussi valable. Rétrospectivement, il serait, sans doute, possible de caractériser d'une manière adéquate un ensemble vaste et complexe tel que la civilisation occidentale, mais en dépit de l'importance et de la vérité du postulat de Spengler sur l'incommensurable destinée des idées, la tentative d'interpréter pour le moment présent le monde occidental en ne considérant que quelques-unes de ses caractéristiques judicieusement choisies n'aboutit qu'à la confusion.

L'une des justifications philosophiques pour l'étude des peuples primitifs, c'est que les réalités des cultures les plus frustes peuvent faire comprendre des faits sociaux qui, sans cela, seraient déconcertants et pour lesquels toute explication serait impossible. Ceci n'est nulle part plus vrai qu'à propos de ces formes fondamentales et bien distinctes qui deviennent des types d'existence et qui conditionnent les pensées et les sentiments des individus qui font partie de ces civilisations. L'out le problème de la formation des habitudes-types de l'individu sous l'influence de la coutume traditionnelle peut mieux être compris à notre époque en étudiant les peuples primitifs. Ce qui ne veut pas dire, cependant, que les faits et les procédés que nous pouvons ainsi découvrir se trouvent

limités parce qu'applicables seulement à ces peuplades primitives. Les différentes formes de culture sont tout aussi attachantes et significatives dans les civilisations les plus raffinées et les plus complexes dont nous avons pu avoir connaissance. Mais leur composition est trop complexe et trop proche de nos yeux pour que nous réussissions à en faire le couronnement de nos travaux.

On peut de façon très simple arriver par un moyen détourné à cette compréhension désirée de nos propres processus culturels. Lorsque les rapports historiques des êtres humains entre eux et de leurs ancêtres immédiats dans le règne animal étaient trop enchevêtrés pour pouvoir en faire usage afin d'établir la réalité de l'évolution biologique, dont Darwin fit usage pour la structure des coléoptères, et le processus qui, dans l'organisation physique complexe de l'humanité est si confus, devenait, en opérant avec des matériaux plus grossiers, beaucoup plus compréhensible. Il en va de même pour l'étude des mécanismes culturels. Nous devons recourir à toutes les clartés que peut nous fournir l'étude de la pensée et de la manière de vivre tels qu'on les découvre dans les groupes les plus primitifs.

J'ai choisi trois civilisations primitives pour faire ressortir certains détails. Quelques civilisations envisagées comme des organisations cohérentes quant au mode d'existence sont plus instructives que beaucoup d'autres dont on n'envisagerait seulement que les réussites les plus accomplies. Le rapport des motifs d'action et des buts envisagés dans les divers détails de leurs comportements culturels à propos de la naissance, de la mort, de la puberté et du mariage, ne peuvent jamais être éclaircis par la vue compréhensive du monde. Il nous faut nous en tenir à une tâche moins ambitieuse, la compréhension à divers points de vue d'un petit nombre de civilisations.

# IV

## «LES PUEBLOS DU NOUVEAU MEXIQUE»

←

Les Indiens Pueblos du sud-ouest sont l'un des peuples primitifs les mieux connus de la civilisation occidentale. Ils vivent dans l'Amérique Centrale et peuvent être facilement visités par tout voyageur qui traverse le continent. D'autre part, leur existence est organisée sur les bases de leur tradition originelle. Leur culture ne s'est pas désintégréée comme celle de toutes les communautés indiennes en dehors, de celles de l'Arizona et du Nouveau-Mexique. Mois après mois, année après année, on danse les danses sacrées dans leurs villages construits en pierre; l'existence s'y poursuit selon les anciennes routines et ce qu'ils ont tiré de notre civilisation, ils l'ont remodelé et subordonné selon des attitudes qui leur sont personnelles.

Leur histoire est romantique. Dans toute cette partie de l'Amérique où ils continuent d'habiter, on découvre les foyers d'ancêtres de la même culture, les habitations troglodytiques et les vastes cités de la vallée datant de l'âge d'or des Pueblos. Leurs cités, incroyablement nombreuses, ont été édifiées aux XIIe et XIIIe siècles, mais il nous est possible de remonter dans leur histoire bien au-delà de leurs humbles débuts, dans ces maisons de pierre avec une chambre unique à chacune desquelles correspond une chambre souterraine destinée aux cérémonies. Ces peuplades Pueblos, à l'aube de leur existence, ne furent pas les premières à s'être créé un foyer dans ce désert du sud-ouest. Un peuple plus ancien encore, les Faiseurs de Paniers, y avait vécu si longtemps avant elles qu'il nous est impossible de calculer la durée de leur habitat, car ils furent supplantés et peut-être exterminés en grande partie par les premiers Pueblos.

La culture Pueblo ne fleurit que longtemps après s'être établie sur son plateau aride. Elle avait apporté avec elle l'arc et la flèche, l'art de l'architecture de pierre, et divers procédés d'agriculture. Pour quelle raison choisit-elle comme site de son ample développement cette inhospitalière vallée du San Juan presque totalement dépourvue d'eau, de ce San Juan qui va se jeter dans la rivière Colorado, voilà ce que personne ne saurait expliquer, Cette région présente l'aspect le plus rébarbatif de toutes les régions qui composent actuellement les États-Unis, et pourtant ce fut là que se développèrent les grandes cités indiennes du nord du Mexique. Ces cités étaient de deux sortes qui semblent

avoir été édifiées par la même civilisation à la même époque: les villes troglodytiques et les citadelles semi-circulaires de la vallée. Les habitations troglodytiques, creusées dans les rochers à pie au-dessus du précipice ou bien établies sur une corniche à une centaine de pieds au-dessus du fond de la vallée, sont parmi les habitations les plus romantiques qu'ait connues l'humanité. Nous ne pouvons réaliser à la suite de quelles circonstances purent se construire de telles demeures, si loin des terres à blés et des points d'eau ; ces raisons devaient certainement être sérieuses, puisque ces habitations étaient conçues comme des forteresses ; et certaines de leurs ruines exciteront toujours notre admiration autant pour leur ingéniosité que pour leur beauté. Il y a quelque chose qui n'y est jamais oublié, quelque dure que soit l'assise rocheuse sur laquelle le village est bâti : c'est la chambre souterraine destinée aux cérémonies, la kiva, qui est creusée pour y recevoir un homme debout et assez grande pour pouvoir être utilisée comme salle de réunion. On y accède par un escalier qui aboutit à une sorte d'écoutille.

L'autre type d'habitation était un prototype de la cité construite aux temps modernes : un mur arqué semi-circulaire qui dressait ses trois étages au-dessus des fortifications extérieures et possédait, à l'intérieur, des terrasses successives jusqu'aux kivas souterraines incluses dans la masse de la grande structure maçonnée. Certaines de ces grandes cités des vallées possèdent non seulement de petites kivas, mais un vaste temple enfoui, lui aussi, dans la terre et construit avec une science raffinée de la maçonnerie.

L'apogée de la culture Pueblo avait été atteinte avant l'époque où les aventuriers espagnols arrivèrent en quête des cités de l'or. Il apparaît probable que les tribus Navajos-Apaches coupèrent les conduites d'eau des villes de ces peuples anciens pour les obliger à se soumettre. Au moment de l'arrivée des Espagnols, ils avaient déjà abandonné leurs habitats dans le roc et leurs grandes cités semi-circulaires pour aller s'établir le long du Rio Grande dans des villages qu'ils occupent encore. Du côté de l'ouest, il y avait aussi les Acoma, les Zuñi et les Hopi, les grands Pueblos de cette région occidentale.

La culture Pueblo a donc une longue histoire homogène dans son passé, et nous avons tout spécialement besoin de la connaître parce que l'existence culturelle de ces peuples est très différente de celle du reste de l'Amérique du Nord. Malheureusement l'archéologie ne peut remonter plus haut pour nous expliquer comment il se fit qu'en cette petite portion d'Amérique une civilisation se soit graduellement différenciée de toutes les cultures environnantes pour en arriver à adopter de plus en plus vigoureusement une attitude constante et originale dans sa façon de concevoir l'existence.

Nous ne pouvons comprendre la physionomie de la culture Pueblo si nous ne connaissons pas quelque peu ses coutumes et ses modes de vie. Avant d'étudier ses buts culturels, nous devons d'abord nous mettre sous les yeux l'armature de leur société.

Les Zuñi sont un peuple attaché aux cérémonies, un peuple qui met au-dessus de toutes les autres vertus la sobriété et le pacifisme. Leur intérêt se concentre sur leur vie, riche en cérémonies complexes. Leurs cultes de dieux masqués, de pratiques curatives, du soleil, des fétiches sacrés, de la guerre, de la mort, sont l'armature officielle et consacrée du rituel avec des officiants ecclésiastiques et des obligations réglées par le calendrier. Aucun champ d'activité n'entre en compétition avec le rituel pour prendre sa place prééminente dans leurs préoccupations. Il est probable que la majorité des hommes arrivés à l'âge adulte y consacrent la plus grande partie de sa jeunesse. Ce qui les oblige à conserver dans leurs mémoires le souvenir d'un vocabulaire rituel très précis qui stupéfie nos esprits moins bien entraînés que le leur, et l'accomplissement de cérémonies minutieusement enchaînées,

réglées par le calendrier et qui relie de façon très complexe tous les divers cultes les uns aux autres ainsi qu'au corps dirigeant, selon une procédure officielle interminable.

La vie cérémonielle accapare non seulement tout leur temps, mais elle ne cesse de préoccuper leur esprit. Non seulement ceux qui sont responsables du rituel ainsi que ceux qui y jouent un rôle, mais toutes les personnes de la tribu, les femmes et les familles qui ne possèdent rien», c'est-à-dire qui n'ont pas de possessions rituelles, en font le sujet principal de leurs conversations quotidiennes. Durant le déroulement du cérémonial, ils y assistent des journées entières en spectateurs. Si un prêtre vient à tomber malade ou bien si la pluie ne se décide pas à tomber pendant sa retraite, les mille rumeurs du village ne cessent de prendre pour objet les erreurs rituelles qu'il aurait bien pu commettre et tout ce qu'implique cette faute. Le prêtre des dieux masqués aurait-il offensé quelque être surnaturel ? Aurait-il rompu sa retraite pour aller chez lui retrouver sa femme avant que le nombre de jours exigé par le rite n'ait été atteint ? Tels sont les sujets de bavardages du village pendant toute une quinzaine. Quand un serviteur de la divinité arbore une nouvelle plume à son masque, cet événement éclipse toutes les affaires ayant trait à l'élevage, à l'horticulture, aux mariages et aux divorces.

Cette préoccupation du détail ne manque pas de logique. Les pratiques religieuses Zuñi sont réputées posséder une efficience surnaturelle quand elles sont strictement observées. À chacun des stades de leur déroulement, si l'exécution en a été correcte, si le costume du dieu masqué a été traditionnel dans ses plus petits détails, si les offrandes ont été irréprochables, si les paroles des interminables prières ont été récitées au pied de la lettre, l'effet doit s'en produire selon les désirs de l'homme. Il faut seulement, selon l'expression qu'ils ont toujours sur la langue, « savoir comment faire ». Suivant tous les principes de leur religion, il est de prime importance qu'aucune des plumes d'aigle du masque ne soit prélevé sur l'épaule de l'oiseau au lieu de l'être sur sa poitrine. Le moindre détail a une efficience magique.

Les Zuñi ont la plus grande foi en la magie imitative. Durant les retraites que font les prêtres pour l'obtention de la pluie, ils roulent des pierres rondes sur le sol afin d'imiter le bruit du tonnerre, ils arrosent la terre pour inciter la pluie à tomber, ils placent une cuvette pleine d'eau sur l'autel pour crue les sources ne tarissent point, ils battent de l'eau savonneuse pour faire s'accumuler les nuées dans le ciel, ils exhalent des bouffées de fumée de tabac pour que les dieux consentent à « ne pas retenir l'humidité de leur respiration ». Dans les danses de dieux masqués, les mortels se revêtent de la « chair » des êtres surnaturels, c'est-à-dire de leur peinture et de leurs masques, pour qu'ainsi les dieux soient obligés de répandre leurs bienfaits. Même les pratiques qui relèvent moins évidemment du domaine de la magie possèdent, pour les Zuñi, mécaniquement la même efficacité. L'une des obligations qui incombe à chaque prêtre ou officiant durant le temps où il participe activement aux pratiques religieuses est de s'abstenir de tout sentiment de colère. Mais si la colère est tabou, ce n'est pas pour faciliter les rapports avec une divinité équitable qui ne peut être approchée que par ceux qui ont le cœur pur. Cette absence de colère est un signe de concentration sur des affaires surnaturelles, un état d'esprit qui contraint les puissances surnaturelles et qui les empêche de refuser aux hommes la part qui leur revient. L'efficience magique en est certaine.

Leurs prières sont aussi des formules magiques, sur l'efficacité desquelles on ne peut compter que si elles sont correctement récitées. On ne saurait sous-estimer la valeur de ces sortes de prières traditionnelles des Zuñi. Elles décrivent de façon typique en langue rituelle toute la série des obligations cérémonielles du récitant pour en arriver au point culminant de la cérémonie. Elles consacrent l'emploi de celui qui joue le rôle, la cueillette des pousses de

saule destinées à servir de bâtons de prière et auxquelles on attache des plumes d'oiseaux avec des cordelettes de coton, la peinture desdits bâtonnets, l'offrande aux dieux de bouquets de plumes, les visites aux sources sacrées, les périodes de retraite ; autant que l'acte religieux originel, le récita! doit être méticuleusement correct.

*En quête le long de la rivière - À la recherche de ceux qui furent nos pères - saules mâles -saules femelles - coupant à quatre reprises les jeunes pousses rigides - Pour les porter à ma maison - J'ai tracé ma route. - En ce jour avec mes chaudes mains humaines - je les ai tenues; -J'ai donné à mes bâtons de prière une forme humaine. - Avec l'extrémité nuageuse - de celui qui est mon grand-père - le dindon mâle - Avec la fine queue nuageuse de l'aigle - Avec les ailes nuageuses et rayées - et les queues nuageuses rassemblées - de tous les oiseaux de l'été -A quatre reprises j'ai donné à mes bâtons de prière la forme humaine ; - avec la chair de celle qui est nia mère - femme de coton - pauvre tresse de coton mal faite - quatre fois les encerclant et attachant ce lien autour de leurs corps - j'ai donné à mes bâtons de prière une forme humaine. - Avec la chair de celle qui est notre mère - femme peinte en noir - l'enveloppant par quatre fois de chair - j'ai donné à mes bâtons de prière la forme humaine.*

La prière chez les Zuñi n'est jamais l'épanchement du cœur humain. Il existe quelques prières simples que l'on peut varier un peu, mais cela signifierait plutôt qu'elles peuvent être plus ou moins allongées ou raccourcies. Et ces prières ne se font jamais remarquer par leur ferveur. Elles sont toujours sereines et de forme cérémonieuse, réclamant une vie paisible, des jours agréables, une protection contre la violence. Jusqu'aux prêtres de la guerre qui concluent ainsi leurs prières :

*J'ai envoyé au Ciel mes prières. - Nos enfants Même ceux qui ont édifié leur refuge - A l'orée de la forêt sauvage - Puissent leurs routes se poursuivre en sécurité - Puissent les forêts - Et les taillis - leur ouvrir leurs bras humides - Pour protéger leurs cœurs ; - puissent leurs routes s'accomplir en sécurité - Puissent leurs routes être suivies jusqu'à leur achèvement. -Puisse-t-il ne se présenter aucune difficulté pour eux - Dès qu'ils auront commencé à la suivre. - Puissent tous les petits garçons - Toutes les petites filles - Puissent tous ceux qui sont déjà avancés sur leur route - Puissent-ils tous avoir le cœur vigoureux - Un esprit vaillant; - sur les routes qui mènent au Lac de l'Aurore. - Puissiez-vous avancer en âge ; -puissiez-vous aller jusqu'au bout de votre route - Puisse votre vie être bénie. - Là où la vie créatrice de votre père le soleil aboutit - Puissent vos routes à vous aboutir aussi; - Puissent vos routes être accomplies !*

Quand on les questionne sur le but de telle ou telle observance religieuse, ils ont une réponse toute prête. C'est pour qu'il pleuve. Ce qui est, cela va de soi, une réponse plus ou moins conventionnelle. Mais réponse qui n'est que l'expression d'une manière de voir profondément implantée chez les Zuñi. La fertilité est avant tout la bénédiction que les dieux peuvent accorder, et dans cette région désertique qu'est le plateau Zuñi, c'est la pluie que l'on réclame avant tout, pour l'obtention de bonnes récoltes. Les retraites de prêtres, les danses de dieux masqués, la plupart même des activités des corporations de guérisseurs sont jugées sur ce seul résultat : il y a eu ou il n'y a pas eu de pluie. La « bénédiction » de l'eau résume toutes les bénédictions. Ainsi dans les prières, l'épithète que les dieux emploient toujours -pour la bénédiction dans les chambres qu'ils viennent visiter à Zuñi,» riches en eaux» ; leurs escaliers pour y aboutir sont des « degrés d'eau », et le scalp conquis sur le sentier de la guerre s'intitule « la coiffure humide ». Les morts, eux aussi, reviennent dans les nuées pluvieuses, apportant avec eux le bienfait universel. On a coutume de dire

aux enfants, quand les nuages de pluie de l'après-midi s'élèvent dans le ciel : « Voici vos grands-pères qui arrivent », et cette référence ne s'applique pas seulement aux parents morts de tel ou tel individu ; elle entend aussi englober, sans faire de différenciation, tous les ancêtres. Les dieux masqués, également, symbolisent la pluie et, en dansant, ils contraignent l'essence de leur être, à savoir la pluie, à descendre sur la tribu. Cependant, les prêtres dans leurs retraites restent assis immobiles devant leurs autels et se recueillent pendant huit jours pour faire tomber la pluie.

*De ce lieu où vous habitez - vous ferez partir vos routes. - Votre brise poussera les nuages - votre amas léger de nuages - Gonflés d'eau vive. Vous les enverrez au-dessus de nos têtes. Votre douce pluie viendra caresser la terre - ici à Itiwana , à Zuñi, centre du monde - Résidence de nos pères - Et de nos mères - Et de ceux qui sont venus avant eux - Avec de grandes masses d'eau - Vous les accompagnerez.*

Cependant la pluie n'est crue l'un des aspects de cette fertilité pour laquelle on ne cesse jamais de prier à Zuñi. On ne dissocie pas l'idée de la fertilité des champs de celle de la prospérité de la tribu, On désire recevoir en bénédiction la prospérité des femmes.

*Celles qui ont des enfants - Portant l'un d'eux sur le dos - Berçant un autre dans son berceau - En conduisant un par la main - Et un autre encore marchant devant elle.*

Leurs moyens de susciter la fertilité humaine sont étrangement symboliques et impersonnels, ainsi que nous allons le voir, mais la fertilité est l'un des objectifs officiels des observances religieuses.

Cette vie cérémonielle qui est la grande préoccupation des Zuñi fonctionne comme un mécanisme de rouages engrenés. La congrégation sacerdotale possède ses objets sacrés, ses lieux de retraite, ses danses et leur programme de chaque année commence par la grande cérémonie du solstice d'hiver qui requiert le concours des différents groupes, avec tous les objets sacrés, et qui devient l'objectif de toutes leurs activités. La société des dieux masqués de la tribu a des prérogatives similaires et ses observances fondées sur le calendrier, lesquelles atteignent leur point culminant dans la grande cérémonie des dieux masqués de la tribu, le Shalako. De même les corporations de guérisseurs, avec leurs procédés spéciaux de guérison, fonctionnent d'un bout de l'année à l'autre et leur cérémonie annuelle la plus importante est célébrée pour la santé de la tribu. Ces trois grands cultes de la vie cérémonielle des Zuñi ne sont pas exclusifs les uns des autres. Un homme peut être, et il l'est souvent, pendant la plus grande partie de sa vie, membre des trois corporations. Chacune d'elles lui confère donc le droit sacré « d'y consacrer sa vie » en exigeant de lui une science cérémonielle précise.

Les confréries religieuses se maintiennent sur le plan le plus élevé de la sainteté. Il y a quatre confréries majeures et six confréries mineures. » Elles tiennent serrés contre leur cœur leurs enfants. » Ce sont de saints personnages. Leurs paquets de médecines saintes en lesquels leur pouvoir réside possèdent, dit le Dr Bunzel, » un caractère de sainteté indescriptible ». On les garde dans des jarres scellées, dans les chambres intérieures des maisons des prêtres, et ils sont constitués par des couples de roseaux bouchés, l'un rempli d'eau, contenant de minuscules grenouilles, et l'autre des grains de blé. Les deux roseaux sont liés par des yards et des yards de coton brut non filé. Personne ne pénètre dans cette chambre sainte où sont déposées les réserves de médecines sacerdotales, sinon les prêtres



pour l'accomplissement de leurs rites, et la plus vieille femme ou la plus jeune fille de la famille, qui y entrent avant chaque repas pour ajouter quelque chose à la réserve. Tous ceux qui y pénètrent ainsi, pour quelque motif que ce soit, retirent au préalable leurs mocassins.

Les prêtres en tant que prêtres ne célèbrent aucune cérémonie publique. Mais pour la plupart des rites, leur présence est indispensable ; il faut aussi qu'ils initient les néophytes dans leur carrière religieuse. Leurs retraites devant leurs réserves sacrées sont secrètes et sacro-saintes. En juin, quand on a besoin de la pluie pour le blé à environ un pied au-dessus du sol, à cette époque la série des retraites commence. En ordre, chaque nouvelle confrérie ne pénétrant dans la chambre que lorsque la précédente en sort, elles accomplissent leurs jours. Les maîtres du culte solaire et du culte de la guerre sont compris, eux aussi, dans cette série de retraites. Ils doivent rester assis sans bouger, leur pensée concentrée sur tout ce qui a trait à la cérémonie, huit jours pour les prêtres de la première classe, quatre jours pour ceux des autres classes. Pendant ce temps-là, tous les Zuñi attendent la pluie bénie et les prêtres consacrés par la tombée de cette pluie sont accueillis dans la rue par les remerciements unanimes, une fois leur retraite terminée. Ils ont procuré à leurs fidèles une bénédiction plus grande encore que la pluie : ils les ont sauvegardés pour toutes les occasions de leurs existences. Leur situation en tant que gardiens de leurs fidèles se trouve confirmée. Les prières qu'ils ont récitées pendant leur retraite ont eu leur réponse :

*Tous mes enfants qui descendent les degrés - Tous ceux d'entre eux que je garde entre mes mains - Puisse aucun d'eux ne manquer de ma protection. - Dès qu'il aura parcouru un petit bout de sa route. - Ne fût-il qu'un pauvre vermisseau. - Laissez-moi les tenir tous serrés entre mes mains. - Ne laissez aucun d'eux échapper à mon entreprise. - Puisse toutes les routes de mes enfants se poursuivre ; - Puisse-ils avancer en âge ; - Puisse toutes leurs routes aboutir au Lac de l'Aurore ! - Puisse toutes leurs routes être poursuivies ! - Et c'est pour que vos esprits puissent comprendre ceci que vos jours ont été créés.*

Les chefs des principales confréries religieuses, avec le grand prêtre du soleil et les deux grands prêtres du culte de la guerre, constituent le corps dirigeant, le conseil de Zuñi. Zuñi est une théocratie jusque dans les plus petits détails. Attendu que les prêtres sont des personnages sacrés et ne doivent jamais, tant qu'ils s'acquittent de leurs tâches, éprouver le sentiment de la colère, aucune affaire ne leur est présentée, si elle ne doit pas rencontrer l'accord unanime. Ils préludent aux grandes cérémonies du calendrier Zuñi ; ils réunissent les grandes assemblées rituelles et fournissent leur avis dans les affaires de sorcellerie. Avec nos conceptions en matière de gouvernement, ils n'auraient ni compétence, ni autorité.

Puisque les corporations religieuses sont traitées comme supérieurement saintes, c'est le culte des dieux masqués qui est le plus populaire. C'est -ce culte qui a la priorité dans l'affection des Zuñi et qui continue à prospérer comme un laurier toujours vert.

Il y a deux sortes de dieux masqués : les dieux masqués proprement dits, les Kachinas, et les prêtres Kachina. Ces prêtres Kachina sont les chefs du surnaturel et sont eux-mêmes personnifiés par des danseurs Zuñi porteurs de masques. Leur sainteté aux yeux du peuple Zuñi fait qu'il est nécessaire que leur culte soit tout à fait séparé de celui des dieux dansants proprement dit. Les dieux dansants sont heureux et vivent dans une camaraderie

surnaturelle, bien loin au fond d'un lac dans une solitude désertique au sud du pays de Zuñi. Là ils n'arrêtent pas de danser. Les incarner, c'est donc réaliser leur désir le plus cher ; un homme, quand il revêt le masque du dieu, devient pour un instant, lui-même, un être surnaturel. Il n'a plus dès lors de langage humain ; il ne connaît plus que le cri particulier au dieu. Il est tabou et doit assumer toutes les obligations de quelqu'un qui est momentanément sacré. Non seulement il danse, mais il observe une retraite mystérieuse avant la danse, il plante des bâtons de prière et observe la continence.

Il y a plus d'une centaine de dieux masqués différents dans le panthéon Zuñi, et beaucoup d'entre eux constituent des groupes de danses qui se divisent en séries de trente ou quarante de chaque sorte. D'autres vont par sixaines, chacune d'elles portant la couleur des six points cardinaux, les Zuñi comptant le haut et le bas comme points cardinaux. Chacun de ces dieux a des particularités individuelles de costume, un masque individuel, une place individuelle dans la hiérarchie des dieux, des mythes qui célèbrent ses exploits et des cérémonies pour les faire apparaître.

Les danses de dieux masqués sont organisées et exécutées par une société qui comprend tous les adultes mâles de la tribu. Des femmes peuvent aussi être initiées à ces mystères,» pour la sauvegarde de leurs existences», mais ce n'est pas une coutume établie. Elles n'en sont pas exclues à cause de quelque tabou, mais le droit pour une femme d'être membre de ces sociétés n'est pas coutumier et on ne compte actuellement que trois femmes qui en soient membres. Aussi loin que l'on remonte dans la tradition, il ne semble pas que l'on en ait jamais compté davantage. La société masculine de la tribu est organisée sur la base de six groupes, chacun de ceux-ci possédant sa kiva, la chambre des cérémonies. Chaque kiva a ses officiants, ses danses particulières et des rôles réservés à ses adeptes.

On devient membre de l'une ou l'autre de ces kivas quand on est choisi à l'occasion de la naissance d'un enfant mâle et désigné par le père, mais il n'y a pas initiation avant que l'enfant n'ait atteint l'âge de cinq à neuf ans. C'est là qu'il entre dans le stade des cérémonies. Cette initiation, nous fait remarquer le Dr Bunzel, ne lui apprend pas de mystères ésotériques ; elle établit un lien avec les puissances surnaturelles. Elle le rend fort, et, comme ils le disent, lui donnent une valeur. Les» Kachinas de la Peur», les dieux masqués chargés des punitions, viennent à l'initiation et fouettent les enfants avec leurs baguettes de yucca. C'est un rite d'exorcisme pour écarter le malheur, et pour que l'avenir leur soit favorable. Chez les Zuñi, la flagellation n'est jamais employée vis-à-vis des enfants comme une méthode de correction. Le fait que chez les Blancs on en use comme punition les plonge dans la stupeur. On suppose que pendant cette initiation les enfants seront très effrayés, mais ils ne devront pas avoir honte de crier très fort. Ce qui n'en rendra le rite que plus efficace.

Plus tard, ainsi le veut la tradition, lorsque le garçon atteint ses quatorze ans et est assez âgé pour être responsable de ses actes, on le fait fouetter de nouveau par des (lieux masqués encore plus puissants. C'est à cette initiation qu'on lui impose le masque Kachina et qu'on lui révèle que les danseurs ne sont pas les créatures surnaturelles venant du Lac Sacré, mais qu'ils ne sont en réalité que ses voisins ou bien des gens de sa famille. Après la flagellation finale, les quatre garçons qui sont les plus grands de taille vont se placer vis-à-vis des» Kachinas de la Peur» qui viennent de les flageller. Les prêtres enlèvent les masques de leurs têtes pour les placer sur les têtes des garçons. Ceci constitue la grande révélation. Les garçons sont en proie à la terreur. Les baguettes de yucca sont retirées des mains des Kachinas de la Peur, et remises aux mains des garçons qui leur font vis-à-vis, et qui sont maintenant porteurs du masque. On leur enjoint de fustiger les Kachinas. C'est le premier enseignement de la vérité qu'ils doivent, en tant que mortels, exercer toutes les

fonctions que les non-initiés attribuent aux êtres surnaturels eux-mêmes. Les garçons les flagellent donc, quatre fois sur le bras droit, quatre fois sur le bras gauche, quatre fois sur la jambe droite et quatre fois sur la jambe gauche. Après quoi, les Kachinas sont fouettés successivement de la même façon par tous les garçons, et les prêtres leur récitent la longue légende du jeune homme qui, ayant dévoilé ce secret que les Kachinas ne sont rien d'autre que des personnifications, a été tué par les dieux masqués. Ceux-ci le décapitèrent et firent rouler sa tête à coups de pied tout le long de la route qui mène au Lac Sacré. Le corps avait été abandonné sur place. Les garçons ne doivent jamais, au grand jamais, rien dévoiler. Les voici maintenant membres de la secte religieuse, capables de personnifier les dieux masqués.

Ils ne sont pas encore possesseurs de masques. On ne leur confectionnera des masques que quand ils seront des hommes mariés ayant un rôle à jouer dans la société ; c'est alors qu'un homme doit faire de larges semailles annuelles et faire savoir au chef de sa Kiva qu'il désire subir l'initiation du masque. Il est, une fois de plus, fouetté par les Kachinas qui le fouettèrent naguère petit garçon et il donne un festin à sa Kiva et à ceux qui ont dansé. Son masque est, dès lors, sa propriété, et il le garde dans sa maison, car c'est le masque qui donne de l'importance à la maison. A sa mort, le masque sera enterré avec lui, pour assurer sa réunion avec la troupe des danseurs Kachinas dans le Lac Sacré. Cependant, tout homme qui n'a pas de masque en emprunte à ceux qui en ont, n'importe quand, librement et sans rien devoir en retour. On lui a peint ce masque de façon à représenter la Kachina qu'il a choisie. car, selon la façon dont il est peint et les ornements accessoires qui le parent, il peut servir à personnifier un grand nombre de Kachinas.

Le culte des prêtres Kachinas est tout différent. Les masques de ces prêtres ne sont pas confectionnés sur demande et remis à neuf pour différents interprètes à chaque danse. Ce sont des masques permanents que l'on entoure d'observances religieuses, et dont le caractère de sainteté vient immédiatement après celui des paquets de médecine des grands prêtres. Comme ceux-ci, ils sont la propriété et l'objet des soins attentifs de générations qui se sont succédé dans une même habitation et qui ont veillé sur eux, disent-ils, depuis la création du monde. Chaque individu a son groupe religieux bien à lui. Ces groupes sont responsables de la personnification de ces masques toutes les fois qu'on en a besoin dans le cercle des cérémonies Zuñi. Ces masques permanents des prêtres Kachinas sont associés aux longues séries de rites que ceux qui les personnifient exécutent et récitent sitôt qu'ils apparaissent. Contrairement aux danseurs Kachinas, ils ne prennent pas part aux danses, mais s'acquittent de certaines fonctions cérémonielles définies dans le rituel du calendrier. Ce sont eux qui viennent fouetter les enfants à l'initiation, qui viennent à la grande cérémonie annuelle de Shalako, qui « font la Nouvelle Année ». Ils sont la contrepartie sur le plan surnaturel de leurs « enfants lumière du jour », les grands prêtres de Zuñi. Ils sont les grands prêtres des Kachinas.

La troisième grande division de l'armature cérémonielle Zuñi est celle des sociétés de guérisseurs. Les patrons surnaturels de ces sociétés sont des dieux animaux dont le grand chef est l'ours. De même que les danseurs personnifient les Kachinas, les confréries de guérisseurs personnifient l'ours. Au lieu de mettre des masques, ses adeptes mettent par-dessus leurs bras la peau des pattes de devant de l'ours avec ses griffes bien en évidence. De même que les danseurs ne font que pousser le cri de la Kachina, les personnificateurs de dieux animaux grognent, avec un air menaçant, à la façon de l'ours. C'est l'ours qui possède les suprêmes pouvoirs de guérison et ces pouvoirs sont utilisés comme pour les Kachinas par l'emploi de sa substance corporelle.

Les sociétés de guérisseurs ont une grande réserve de connaissances ésotériques, que leurs adeptes apprennent petit à petit au cours de leur existence. Certaines de ces techniques ésotériques, comme celle de marcher sur des charbons ardents, d'avalier des sabres, s'apprennent lors d'une initiation ultérieure à un rang plus élevé dans les sociétés. Le rang le plus haut de tous est réservé aux médecins, parce qu'ils sont ceux dont les « routes sont accomplies ». Ceux qui aspirent à ce haut rang doivent demeurer assis des années durant aux pieds de ceux qui savent déjà.

On demande ces hommes-médecine en cas de maladie. Mais le traitement s'effectue en vertu des pouvoirs qui sont l'apanage de la corporation et impose au patient l'obligation de participer à ces pouvoirs. Raison pour laquelle il doit, par la suite, s'affilier officiellement au groupe du médecin qui l'aura guéri. En d'autres termes, l'initiation aux sociétés de médecine fait partie du traitement d'une maladie grave. Hommes et femmes peuvent être membres de ces sociétés. Pour ceux qui désirent s'y affilier et qui ne sont pas malades, d'autres procédés rituels sont prévus, mais la plupart des gens qui s'y sont affiliés, l'ont fait après une maladie. Cette initiation est coûteuse, de sorte que, en général, des années s'écoulent avant que la qualité de membre ne soit définitivement acquise et qu'une nouvelle âme ne soit solennellement donnée à l'initié.

Les sociétés de médecine ont des autels et des objets sacrés qui occupent un rang très élevé chez les Zuñi. Les docteurs ont aussi leur fétiche personnel, un épi de blé parfait entièrement recouvert de plumes très belles et très précieuses, la tête de l'épi coiffé d'un joli capuchon de vannerie. Durant toute la vie de son propriétaire, celui-ci doit être dressé sur tous les autels de sa société, et quand le propriétaire meurt, on dépouille l'épi de ses plumes et on l'enterre avec lui.

La grande cérémonie publique des sociétés de médecine, la séance de guérison de la tribu, marque le point culminant des retraites hivernales, le sommet de leur activité. Cette nuit-là toutes les sociétés se trouvent rassemblées dans les salles de sociétés, les autels sont dressés, l'ours et les autres dieux animaux sont personnifiés par les membres des sociétés. Tout le monde se rend à l'assemblée ; ceci pour assurer l'expulsion des maladies et l'obtention d'une parfaite santé corporelle.

Selon la manière de penser des Zuñi, les cultes de la guerre, de la chasse et de l'acrobatie se groupent avec les sociétés de médecine. Il existe, bien entendu, des points de différence. Seuls ceux qui ont tué quelqu'un peuvent s'affilier à une société de guerre. Les circonstances du meurtre importent peu. Tout homme qui a versé le sang doit s'y joindre pour « sauvegarder sa vie », c'est-à-dire pour échapper aux risques qu'il court en ayant supprimé une vie humaine. Les membres de la société sont chargés de veiller sur la maison du scalp et sont les protecteurs du peuple. Ce sont eux qui sont chargés de la police du village. De même que les membres de la société des chasseurs, ils ne soignent pas les maladies et seuls les hommes peuvent être adeptes. La société d'acrobatie a, elle aussi, ses différences caractéristiques, mais on la considère comme appartenant aux sociétés de médecine.

Aucune autre manière d'envisager l'existence n'entre sérieusement en compétition d'intérêts chez les Zuñi avec les danses et les observances religieuses. Les questions domestiques telles que le mariage et le divorce se règlent selon les cas et individuellement. La civilisation Zuñi est une civilisation rigoureusement socialisée et ne s'intéresse guère à ces sortes, de choses dont le soin incombe aux individus. Les mariages se concluent sans qu'il y ait eu de cour préalable ; il n'est pas dans la tradition de fournir aux filles beaucoup d'occasions de conversation en tête à tête avec les garçons, mais le soir, quand toutes les

jeunes filles s'en vont la cruche sur la tête quérir l'eau à la fontaine, un garçon peut guetter l'une ou l'autre et lui en demander à boire. Si le garçon lui plaît, elle lui en donne. Il peut lui demander aussi de lui fabriquer un javelot pour la chasse au lièvre, et lui donner ensuite les lièvres qu'il aura tués. Garçons et filles sont supposés ne pas avoir d'autres occasions de rencontre et il y a certainement aujourd'hui bien des femmes Zuñi qui se sont mariées sans autre expérience préliminaire sexuelle que celle-ci.

Quand le garçon décide de demander la jeune fille à son père, il se rend chez elle. Comme dans toutes les visites Zuñi, il goûte d'abord au plat de nourriture que l'on a placé devant lui, et le père lui dit, comme il le dirait à n'importe quel visiteur : « Vous venez sans doute pour quelque affaire ? » A quoi le garçon répond : « Oui, je viens à propos de votre fille. » Le père appelle alors sa fille, en disant : « Je ne peux parler pour elle. Laissez-la s'exprimer. » Si elle est consentante, la mère passe dans la chambre voisine, emballe la literie et tous deux se retirent ensemble. Le lendemain elle lave la chevelure du jeune homme. Au bout de quatre jours, elle revêt ses plus beaux atours et va porter une grande corbeille de fine farine de blé à la mère du jeune homme, à titre de cadeau. Aucune formalité ultérieure n'intervient et la société ne paraît guère s'intéresser à l'affaire.

Quand le bonheur ne règne pas dans le ménage et qu'on envisage une séparation, spécialement quand le couple n'a pas d'enfants vivants, la femme s'en va officier aux fêtes religieuses. Quand elle s'est arrangé un tête-à-tête avec un homme disponible, ils conviennent d'une rencontre. Chez les Zuñi, on ne fait aucune objection à ce qu'une femme prenne un nouveau mari. Il y a moins de femmes que d'hommes et un homme est mieux considéré quand il vit avec une épouse que quand il reste dans la maison de sa mère. Les hommes sont toujours consentants. Lorsque la femme est assurée de ne pas rester sans mari, elle rassemble les affaires de son époux et les dépose sur le seuil ; dans les temps anciens, elle les plaçait sur le toit en passant par l'écoutille. Ces affaires du mari ne sont pas nombreuses ; sa plus belle paire de mocassins, ses jupon et ceinturon de danse, si toutefois il en possède, son étui de plumes précieuses pour bâtons de prière, ses pots de peinture pour bâtons de prière et pour la remise à neuf des masques ; les plus importants de ses objets de cérémonie, il ne les a jamais sortis de la maison de sa mère. Quand il rentre chez lui le soir et qu'il voit le petit paquet, il le prend et se met à pleurer, et il s'en retourne avec lui à la maison de sa mère. Sa famille et lui gémissent ensemble et tout le monde les considère comme malheureux. Mais le réaménagement des quartiers d'habitation ne donne lieu qu'à un commentaire très rapide. Il ne s'y mêle que rarement un sentiment profond. Maris et femmes se conforment aux règles et ces règles tiennent rarement compte d'émotions violentes, de la jalousie ou de la rancune ou d'un attachement qui refuserait l'acceptation de la répudiation.

En dépit de ces accidents possibles de remariage et de divorce, la majeure partie des unions conjugales chez les Zuñi dure presque toute la vie. On n'aime pas la mésentente et presque tous les mariages connaissent une destinée paisible. La constance dans les mariages Zuñi est le fait le plus frappant, parce que le mariage, au lieu d'être la forme sociale derrière laquelle se massent toutes les formes de la tradition, comme dans notre civilisation, représente le lien social le plus solidement établi chez les Zuñi.

Telle est la famille matriarcale, qui se trouve dans les cérémonies faire un bloc pour la propriété des biens et le culte des fétiches sacrés. C'est aux femmes de la famille, la grand-mère et ses sœurs, ses filles et leurs filles qu'appartiennent la maison et les réserves de blé qu'on y garde. Adviennent qu'il y aura des mariages, mais les femmes de la famille demeureront attachées à la maison toute leur existence. Elles présentent un front solide. Elles soignent et nourrissent les objets sacrés qui sont leur propriété. Elles s'entendent pour

garder leurs secrets. Leurs maris ne sont que des étrangers, et ce sont leurs frères à elles, mariés à présent dans des maisons d'un autre clan, qui sont en union avec la maisonnée pour toutes les affaires du moment. Ce sont eux qui prennent part à toutes les retraites quand les objets sacrés de la famille sont exposés devant l'autel. Ce sont eux et non pas les femmes qui apprennent le vocabulaire précis du rituel concernant le paquet de réserves sacrées et le perpétuent. Un homme s'en va toujours dans toutes les occasions importantes à la maison de sa mère et cette maison, quand elle meurt, devient la maison de sa soeur, et quand son mariage est brisé, c'est dans cette même citadelle qu'il va chercher refuge.

Ce groupe uni par les liens du sang, enraciné dans la propriété de la maison, uni pour la garde des objets sacrés, est le groupe important chez les Zuñi. Il demeure permanent et veille sur les grands intérêts de leur communauté. Mais ce n'est pas le groupe qui fonctionne en matière économique. Tout fils marié, tout frère marié consacrera son activité au blé qui emplira le grenier de sa femme. Ce n'est que quand la maison de sa mère ou de sa soeur vient à manquer de main-d'oeuvre masculine qu'il veille au champ de blé du groupe qui lui est apparenté par les liens du sang. Ce groupe économique est le foyer où vivent ensemble la vieille grand-mère et son mari, leurs filles et leurs maris. Ces maris comptent dans le groupe au point de vue de l'économie domestique, mais dans ce même groupe au point de vue des cérémonies, ils ne sont que des étrangers.

Pour les femmes, il ne peut s'élever aucune difficulté. Elles n'ont aucune sorte d'obligation envers les groupes de leurs maris. Mais pour tous les hommes, il existe une double obligation. Ils sont époux dans un groupe et frères dans un autre. Et certainement dans les familles plus importantes, dans celles qui ont à veiller sur des fétiches permanents, l'obligation d'un homme en tant que frère a une portée sociale plus grande que celle qu'il a en tant que mari.

Dans toutes les familles de Zuñi, la situation de l'homme résulte, non pas, comme chez nous, de sa situation en tant que gagnant du pain de la famille, mais du rôle qu'il a à jouer en rapport avec les objets sacrés de la maison. Le mari qui n'a pas à jouer ce rôle en ce qui concerne les biens cérémoniels de la maison de sa femme n'arrive graduellement à occuper une situation dans la famille que quand ses enfants ont atteint l'âge adulte. C'est en tant que leur père, et non pas comme pourvoyeur, ou en tant que mari de leur mère, que finalement il jouit d'une autorité dans cette famille dans laquelle il peut avoir vécu depuis quelque vingt années.

Les questions d'ordre économique sont comparativement aussi peu importantes chez les Zuñi qu'elles le sont pour déterminer les situations à l'intérieur de la famille. Comme tous les peuples puebls et peut-être davantage encore que chez les autres Pueblos, Zuñi est riche. Il possède des jardins, des plantations de pêchers, des troupeaux de moutons, de l'argent et des turquoises. Et ces biens-là sont importants pour l'homme parce qu'ils lui donnent la possibilité de posséder un masque confectionné spécialement pour lui, ou de payer pour se faire enseigner le rituel ou de pourvoir à l'entretien des dieux masqués de la tribu au Shalako. A cette fin, il lui faut édifier une maison neuve dont les dieux béniront l'inauguration. Toute cette année-là, il lui faut nourrir les membres de la confrérie religieuse qui la lui construisent, il lui faut fournir les charpentes du grenier aux provisions, et entretenir la tribu tout entière au moment de la cérémonie finale. Il existe à l'infini des responsabilités qu'il est tenu d'assumer. C'est pour cela qu'il lui faudra faire d'importantes plantations l'année précédente et accroître son cheptel. Il y sera aidé par son groupe de clan dont il devra rémunérer tous les membres en conséquence. Des richesses sont donc indispensables à l'homme -qui veut tenir son rang, mais on ne tient compte, pour lui ni pour aucun autre, des biens qu'il possède, mais seulement de son importance dans les

cérémonies. Une famille « estimable » (telle est l'expression usitée) est toujours une famille qui possède des fétiches permanents et l'homme important est l'homme qui a entrepris de jouer un certain nombre de rôles dans les cérémonies.

Toutes les conventions traditionnelles tendent à faire jouer à la fortune la part la plus petite possible dans l'exercice des prérogatives rituelles. Les objets de cérémonie, bien qu'ils soient reconnus comme étant une propriété personnelle et acquis par le travail et par des débours d'argent, sont laissés à l'entière disposition de quiconque pourra en faire usage. Il y a beaucoup d'objets consacrés qui sont trop dangereux à manier par des personnes non qualifiées, mais les tabous en la matière ne sont pas des tabous de propriété. Les fétiches de chasse appartiennent à des gens de la société des chasseurs, mais toute personne qui part à la chasse peut les prendre pour s'en servir. On devra dès lors assumer les responsabilités habituelles pour l'usage des objets consacrés, planter des bâtons de prières, rester continent et en dispositions d'esprit bienveillantes pendant quatre jours. Mais il n'y a rien à payer pour cela et ceux qui possèdent des fétiches à titre de propriété personnelle ne possèdent pas le monopole de leurs pouvoirs surnaturels. De même, l'homme qui n'a pas de masque peut en emprunter un gratuitement, sans qu'on le considère pour cela comme un mendiant ou un suppliant.

Outre cette curieuse différence entre les intérêts investis et la propriété d'objets de cérémonie chez les Zuñi, d'autres conventions plus répandues font crue la fortune joue chez eux un rôle d'importance secondaire. L'appartenance à un clan avec de multiples prérogatives cérémonielles a plus de poids que la fortune et il arrive qu'un homme pauvre soit recherché maintes fois pour des devoirs rituels parce qu'il possède le lignage requis. En outre, de la plus grande part des participations aux cérémonies, c'est un groupe de la population qui est responsable. L'individu qui assume des fonctions rituelles agit comme il le fait dans toutes les autres circonstances de la vie, à savoir comme membre d'un groupe. Il peut être relativement pauvre ; mais la famille, ou la kiva, qui agit par son intermédiaire doit pourvoir aux nécessités cérémonielles ; le groupe ne peut que récolter des avantages de cette participation, à cause de la grande bénédiction dont il sera par cela même le bénéficiaire, et les biens crue peut posséder l'individu qui se respecte n'entrent pas en ligne de compte pour son admission ou sa non-admission aux fonctions cérémonielles.

Les Pueblos sont un peuple attaché aux cérémonies. Mais ce n'est pas là, ce qui les différencie le plus des autres peuples de l'Amérique du Nord et du Mexique. Il y a là quelque chose de beaucoup plus profond qu'une différence de degré dans l'importance donnée au rituel traditionnel dans leur nation. La civilisation aztèque était aussi ritualiste crue les Pueblos et même les Indiens de la Plaine avec leur danse du Soleil et leurs sociétés d'hommes, leurs ordres du tabac et leurs rites de guerre, possédaient un riche cérémonial.

Le contraste fondamental entre les Pueblos et les autres civilisations du Nord-Amérique, c'est le contraste indiqué et décrit par Nietzsche dans ses études sur la tragédie grecque. Il examine les deux façons opposées d'envisager l'existence. Le Dionysien cherche à trouver les valeurs de l'existence par « l'annihilation des devoirs et ses limitations de l'existence », il s'efforce de trouver dans des meilleurs moments une diversion aux nécessités qui lui sont imposées par ses cinq sens ; et de découvrir une autre sorte d'expérience. Le désir du Dionysien, dans l'expérience personnelle comme dans l'expérience rituelle, est d'atteindre le but grâce à un certain état psychologique, en arrivant au summum de l'exagération. Il trouve l'émotion suprême dans l'ébriété, et il accorde une

valeur aux illuminations du délire. Avec Blake, il croit crue» les chemins de l'exagération mènent au palais de la sagesse». L'Apollonien méprise cette manière de voir et n'a souvent qu'une faible idée de la nature de telles expériences. Il trouve moyen de les bannir de sa vie consciente. Il» ne connaît qu'une règle : la mesure au sens hellénique». Il demeure au juste milieu de la route, se maintient sur le plan habituel, fait fi des états psychologiques explosifs. Selon la belle phrase de Nietzsche, même dans l'exaltation de la danse,» il demeure tel qu'il était, et garde sa dignité civile».

Les Pueblos du sud-ouest appartiennent à la catégorie des Apolloniens. Tous les arguments de Nietzsche sur le contraste entre Apolloniens et Dionysiens ne sont pas tous applicables aux contrastes qui existent entre les Pueblos et les peuples qui les entourent. Les fragments que j'ai notés sont des descriptions fidèles, mais il existait dans la Grèce antique des raffinements qu'on ne trouve pas chez les Indiens du sud-ouest, de même crue, chez ceux-ci, il y a des raffinements qu'on ne trouvait pas chez les Grecs. Ce n'est pas avec l'intention de placer sur le même plan la civilisation grecque et celle de l'Amérique aborigène que je me sers, pour décrire l'aspect de cette dernière, de termes empruntés à la civilisation grecque. Je les emploie parce qu'il y a des catégories qui font clairement ressortir les principales qualités différenciant la culture pueblo de celle des autres Indiens d'Amérique, et non point parce que toutes les autres manières d'être que l'on trouve en Grèce se trouvent aussi dans l'Amérique aborigène.

Les institutions apolloniennes ont été poussées beaucoup plus loin chez les Pueblos qu'en Grèce. La Grèce ne possédait aucunement un esprit aussi simpliste. Et tout particulièrement, la Grèce n'avait pas, comme les Pueblos, cette méfiance de l'individualisme qu'implique la conception de vie apollonienne, à laquelle en Grèce on attachait moins d'importance à cause des forces avec lesquelles elle entraînait en conflit. Les idéaux et les institutions Zuñi sont, d'autre part, très rigoureux sur ce point-là. Le pays connu, le juste milieu, pour tout Apollonien, se trouve impliqué dans la tradition commune à tout le peuple. S'y maintenir constamment, c'est s'en remettre à ce qu'on a déjà fait, à la tradition. C'est pourquoi les influences qui agissent puissamment contre la tradition ne rencontrent pas leurs sympathies et ne tiennent qu'une place infime dans leurs institutions, et la plus grande de ces influences est l'individualisme. L'individualisme est révolutionnaire, selon la philosophie apollonienne du sud-ouest, même quand il raffine sur la tradition, même quand il élargit la tradition. Ce qui ne veut pas dire que les Pueblos le repoussent. Aucune civilisation ne peut se protéger contre la nouveauté ni contre les changements. Mais le processus par lequel on y parvient est suspect et trouble, et les institutions qui laisseraient toute licence à l'individu sont mises hors la loi.

Il n'est pas possible de comprendre les attitudes du peuple pueblo envers le problème de l'existence si l'on ne possède pas quelque connaissance préalable de la civilisation avec laquelle ils ont rompu : celle des autres peuples de l'Amérique du Nord. C'est grâce à la violence du contraste que nous pouvons calculer la puissance du courant qui les entraîne vers une direction opposée, ainsi que les résistances qui ont préservé les Pueblos de prendre les traits les plus caractéristiques des aborigènes américains. Car, dans l'ensemble, les Indiens d'Amérique, y compris ceux du Mexique, étaient de passionnés Dionysiens. Ils aimaient toutes les expériences violentes, tous les moyens par lesquels des êtres humains peuvent briser la routine habituelle des sensations, et, à toutes expériences de cette espèce, ils attribuaient la plus grande valeur.

Les Indiens du Nord-Amérique, en dehors des Pueblos, n'ont, bien entendu, pas une civilisation uniforme. Ils présentent des contrastes violents à propos de tout, et il existe huit de ces peuples qu'il conviendrait de différencier et pour lesquels il faudrait délimiter des



aires de culture différentes. Mais chez tous ces peuples, de façon ou d'autre, ont cours certaines pratiques fondamentales, dionysiennes. La plus remarquable d'entre elles est probablement la pratique d'obtenir le pouvoir surnaturel au cours d'un rêve ou d'une vision, comme nous l'avons précédemment fait remarquer. Dans les plaines de l'Ouest, des hommes recherchent ces visions en s'infligeant d'horribles tortures. Ils s'arrachent des lanières de peau de leurs bras, ils se coupent des doigts, ils se suspendent à de hauts poteaux par des cordes insérées sous les muscles de leurs épaules. Ils marchent durant un temps très long sans boire ni manger. Ils cherchent, à tout prix, à poursuivre jusqu'au bout une expérience en dehors de la vie quotidienne. Ce sont les hommes mûrs, dans les plaines, qui recherchent ainsi les visions. Quelquefois ils restent debout, immobiles, les mains attachées derrière le dos, ou bien ils se rencoignent dans un espace extrêmement restreint dont ils ne pourront sortir avant d'avoir été frappés de la grâce. D'autres fois, en d'autres tribus, ils s'en vont explorer des pays éloignés en des régions dangereuses. Certains autres choisissent des précipices et des lieux réputés -comme particulièrement périlleux. En toute occurrence, un homme doit partir seul, ou bien, quand il cherche sa vision dans la torture et que quelqu'un doit partir avec lui pour le suspendre au poteau, où il doit être suspendu jusqu'à ce qu'il ait trouvé son expérience surnaturelle, son auxiliaire, après avoir joué son rôle, doit le quitter pour qu'il subisse son épreuve dans la solitude.

La nécessité s'impose de concentrer son esprit sur la vision attendue. Cette concentration est la technique sur laquelle on compte par-dessus tout.» Ne cessez pas d'y penser», disent toujours les vieux hommes-médecine. Quelquefois il est nécessaire de garder son visage baigné de larmes pour que les esprits consentent à prendre en pitié le patient et veuillent bien écouter sa requête.» Je suis un malheureux ; ayez pitié de moi.» Telle est la prière qui revient sans cesse sur leurs lèvres. Et les hommes-médecine disent encore» Il ne te faut plus rien posséder, et les esprits viendront à toi.»

Dans les plaines de l'Ouest, on croit que, quand la vision survient, elle détermine le cours ultérieur de la vie et assure le succès crue l'on souhaite. Si la vision ne survient pas, on est voué à l'échec.» J'étais en train de devenir malheureux ; c'est pour cela que - je n'ai pas eu de vision.» Quand l'expérience est une expérience de guérison, on obtient des pouvoirs de guérisseur. Quand c'est une expérience de guerre, on obtient une puissance de guerrier. Quand on recherche la Femme Double, on se travestit -en adoptant des occupations et des habitudes féminines. Quand on est béni par le Serpent d'Eau mythique, on obtient un pouvoir surnaturel pour le mal et on sacrifie les vies de sa femme et de ses enfants : pour pouvoir devenir sorcier. Tout homme qui désire accroître sa puissance en général ou obtenir un succès dans des entreprises particulières doit souvent rechercher des visions. Elles sont indispensables pour la guerre, pour la guérison des maladies et toutes sortes d'autres choses encore : la conquête des buffles, le nom à donner aux enfants, le deuil, la vengeance, la découverte d'objets perdus.

Quand la vision survient, ce -peut être une hallucination visuelle ou auditive, mais elle peut encore être autre chose. La plupart des récits font mention de l'apparition de quelque animal. Quand c'est une première apparition, c'est souvent une forme humaine qui se présente, qui parle au suppliant et lui fait don d'un chant et d'une formule magique pour un usage surnaturel. En s'en allant, cette forme humaine se change en animal, et le suppliant sait alors quel est l'animal qui vient de le bénir, et cruelle peau ou quels os il devra se procurer pour les conserver en témoignage de son expérience et sur lesquels il lui faudra veiller sa vie durant en les considérant comme son dépôt de remèdes sacrés. D'autre part, certaines expériences sont beaucoup plus fréquentes. Il y a des tribus qui apprécient tout particulièrement les moments d'intimité avec la nature, les occasions où une personne

seule, au bord d'une rivière ou en train de suivre une piste, accorde à ce fait banal une signification impérative.

C'est aussi d'un rêve que l'on peut tirer le pouvoir surnaturel. Certains comptes rendus de visions sont d'indubitables expériences de rêves, soit qu'elles se soient produites durant le sommeil, soit dans des conditions moins naturelles. Certaines tribus estiment que les rêves dans le sommeil valent beaucoup mieux que toutes autres expériences. Lewis et Clark se sont plaints qu'au début de leurs voyages, lorsqu'ils traversaient les plaines de l'Ouest, ils ne pouvaient jamais dormir la nuit, parce qu'il y avait toujours un vieillard qui se levait pour taper sur le tambour afin de faire connaître solennellement le rêve qu'il venait de faire. Car ceci représentait pour lui une source de puissance appréciable.

En tout cas, le critérium pour décider si l'expérience possède ou non une influence est une matière à propos de laquelle l'individu doit prendre une décision. On le reconnaît comme subjectif, sans s'inquiéter de savoir si des restrictions d'ordre social pourront être imposées à sa pratique ultérieure. Certaines expériences sont efficaces, d'autres ne le sont pas, et on les distingue à cet éclat de signification qui vient illuminer celles qui sont dignes d'être appréciées. Si l'expérience ne provoque pas l'émotion sacrée, même si elle a été recherchée au prix des tortures, elle est estimée sans valeur et on n'ose pas s'en réclamer pour un pouvoir quelconque, de peur que l'animal auquel on a fait appel en qualité d'esprit protecteur ne vous attire la mort ou le malheur.

Cette croyance dans le pouvoir des expériences de vision constitue dans les plaines de l'Ouest un mécanisme culturel qui procure une liberté illimitée, en théorie, à l'individu. Il a le droit de partir à la conquête de ce pouvoir tant désiré, quelle que soit la famille à laquelle il appartient. En outre, il peut se réclamer de sa vision comme d'une autorité pour une innovation quelconque, pour obtenir tout avantage personnel qu'il lui est possible d'imaginer, et cette autorité dont il se fait fort est une expérience dans la solitude qui, dans la nature de son cas, ne peut être jugée par un autre. De plus, c'est probablement l'expérience la plus instable qu'il ait pu réaliser. Elle donne à l'initiative individuelle une latitude difficilement égalable. En pratique, bien entendu, l'autorité de la coutume demeure indiscutée. Même quand les institutions leur accordent le plus large champ d'action, les hommes ne sont jamais assez inventifs pour provoquer autre chose que d'insignifiants changements. Du point de vue du profane, les innovations les plus radicales dans n'importe quelle civilisation ne paraissent équivaloir qu'à un changement sans importance, et c'est un lieu commun que de rappeler que des prophètes furent mis à mort pour la seule différence qui existe entre « bonnet blanc » et « blanc bonnet ». De la même manière, la liberté culturelle que donnait la vision servait à instituer, selon les instructions de la vision elle-même, un ordre de la Fraîse dans la Confrérie du Tabac là où précédemment il existait un ordre de la Perdrix des Neiges, et le pouvoir de la mouffette sur le sentier de la guerre alors qu'elle n'était valable que pour la capture du buffle. D'autres limitations sont également inévitables. L'accent pourrait se placer sur la nécessité de mettre à l'épreuve la vision. Seuls pourraient réclamer un pouvoir surnaturel dans la guerre ceux qui auront soumis la vision à une épreuve et qui auront triomphé en quelque entreprise guerrière. Dans quelques tribus, la proposition de mettre la vision à l'épreuve doit être portée devant les Anciens, et ce conseil des Anciens est guidé par des raisons qui n'ont rien de mystique.

Dans des civilisations autres que celles des plaines de l'Ouest, de telles limitations des pratiques dionysiennes furent poussées beaucoup plus loin. Là où des droits et des privilèges acquis étaient importants dans une communauté, le conflit occasionné par un phénomène culturel comme celui de la vision est assez prévisible. C'est un mécanisme culturel franchement révolutionnaire. Dans les tribus où le conflit est violent, bien des

choses peuvent arriver. L'expérience surnaturelle, à laquelle on a toujours accordé une reconnaissance verbale, peut bien ne plus être qu'une coquille vide. Si du prestige est reconnu à des groupes culturels et à des familles, ceux-ci ne peuvent se permettre d'accorder à des individus libre accès au surnaturel et de leur enseigner que tout pouvoir vient d'un contact de ce genre. Il n'y a aucune raison pour qu'ils n'enseignent pas aussi le dogme de la vision libre et déclarée, et c'est ce qu'ils font. Mais c'est là de l'hypocrisie. Aucun homme ne peut détenir un pouvoir du fait d'une autorité quelconque, excepté quand il prend la succession de son père dans l'exercice de la religion à laquelle il appartient. Dans l'Omaha, bien que tout pouvoir se transmette strictement dans la ligne familiale et soit tenu pour sorcellerie, ce qu'il est en réalité, on ne révisé pas le dogme traditionnel de la nécessité unique et absolue de la vision solitaire en tant que consécration pour le pouvoir surnaturel. Sur la côte nord-ouest et chez les Aztèques du Mexique, où le prestige est aussi un privilège sur lequel on veille avec soin, différents compromis intervinrent. Mais c'étaient des compromis qui n'excluaient pas les valeurs Dionysiennes.

Les Dionysiens attachés dans l'Amérique du Nord à la recherche de la vision, n'ont pas coutume d'établir de compromis avec les groupes de prestige et leurs privilèges. On tente souvent l'expérience par le moyen des drogues et de l'alcool. Chez les tribus indiennes du Mexique, le jus fermenté du fruit du cactus géant s'emploie cérémoniellement pour obtenir l'état de grâce qui représente pour eux l'état religieux au suprême degré. La grande cérémonie de l'année, chez les Pima, grâce à laquelle on obtient toutes les bénédictions, consiste dans le brassage de cette bière de cactus. Ce sont les prêtres qui la boivent d'abord, ensuite tout le peuple, pour « devenir religieux ». Intoxication, selon leurs pratiques et leur poésie, est synonyme de religion. Elle possède le même mélange de vision brumeuse et de pénétration. Elle procure en même temps à la tribu entière cette exaltation qu'elle assimile à la religion.

Les drogues sont les moyens -les plus courants pour réussir l'expérience. La fève du peyotl ou de mescal est un bouton de cactus des hautes terres du Mexique. Cette plante est mangée crue par les tribus indiennes dans un pèlerinage éloigné, mais cette fève fait l'objet d'un commerce jusqu'aux frontières canadiennes. On agit toujours cérémonieusement. Son effet est bien connu. Elle procure des effets particuliers de légèreté -et la vue d'images éclatantes, s'accompagne de fortes émotions, soit d'un extrême désespoir, soit du sentiment d'être délivré de toute insuffisance et de toute insécurité. Elle ne provoque ni troubles moteurs ni excitation érotique.

Le culte du peyotl est toujours répandu chez les Indiens d'Amérique. Il fait partie de la religion dans l'Église indienne en Oklahoma et, chez maintes tribus, les anciens rites de la tribu ont pâli devant ce culte. Il s'associe partout à une attitude à observer en face des Blancs, tantôt comme une opposition religieuse à leur influence, tantôt comme une doctrine d'acceptation empressée des coutumes des Blancs, et plusieurs éléments chrétiens se trouvent tissés dans sa trame. Le peyotl est passé et se consomme à la manière du sacrement, en premier lieu le peyotl, ensuite l'eau, à la ronde, avec des chants et des prières. C'est une cérémonie solennelle qui dure toute une nuit et dont les effets se prolongent au cours de la journée suivante. En d'autres cas on consomme le peyotl pendant quatre nuits successives, avec quatre jours que l'on réserve à l'excitation. Le peyotl, dans les religions où il a été adopté, s'identifie à la divinité. On a déposé une grande fève de peyotl sur le maître-autel et on vient l'y adorer. Tout ce qu'il y a de bon vient de lui. » C'est la seule chose sainte que j'aie connue dans ma vie ; c'est la seule médecine sacrée, elle m'a débarrassé de tout mal. » Et c'est l'expérience dionysienne des transes du peyotl qui en constitue l'attrait et lui vaut son autorité religieuse.

Le datura ou herbe de Jimson est un poison plus énergique. Il est aussi plus localisé, car on y a recours au Mexique et parmi les tribus de la Californie du Sud. Dans cette dernière région, on le donne aux garçons au moment de leur initiation et c'est grâce à son influence qu'ils reçoivent leurs visions. On m'a parlé de garçons qui sont morts sous l'influence de ce breuvage. Ils étaient tombés dans un état comateux et certaines tribus racontent que ce coma peut se prolonger de un à quatre jours. Les Mojaves, peuple qui se trouve être voisin à l'est de ces tribus, recourent au datura pour avoir de la chance au jeu et l'on prétend qu'ils demeurent inconscients quatre journées de suite. Au cours de cette période de quatre jours, il leur vient un rêve qui leur procure la chance qu'ils souhaitent.

Partout donc, chez les Indiens du Nord-Amérique, excepté chez les Pueblos du sud-ouest, nous trouvons ce dogme dionysien et cette pratique du rêve-vision qui donne un pouvoir surnaturel. Le sud-ouest est entouré de peuplades qui recherchent la vision dans le rêve ou dans la torture, dans les drogues ou dans l'alcool. Mais les Pueblos n'acceptent pas des expériences aussi radicales et ne prétendent pas en tirer de pouvoir surnaturel. Quand un Indien Zuñi éprouve par hasard une hallucination visuelle ou auditive, on considère cela comme un présage de mort. C'est une expérience à éviter et non pas à rechercher par le jeûne. La puissance surnaturelle chez les Pueblos vient de l'appartenance à une confrérie religieuse, appartenance que l'on a achetée et payée, et qui implique l'enseignement du vocabulaire rituel. Il n'existe pas d'occasion où on puisse s'attendre à les voir outrepasser les bornes de la sobriété, soit quand ils se préparent à l'affiliation, soit au moment de l'initiation, soit lorsqu'ils sont promus, après paiement d'une redevance, à un grade supérieur, ou dans l'exercice de prérogatives religieuses. Ils ne recherchent pas les excès et n'en font aucun cas. Cependant il existe chez eux les éléments qui leur serviront à réaliser la recherche de cette vision si répandue : découverte de lieux dangereux, amitié avec un oiseau ou quelque autre animal, jeûne, croyance à certaines grâces particulières dues à des rencontres surnaturelles. Mais on ne les fait pas entrer dans le cadre des expériences dionysiennes. Il y a là toute une interprétation à refaire. Chez les Pueblos, des hommes sortent la nuit pour se rendre aux lieux redoutés et sacrés et y écoutent une voix, non pas celle qui pourrait leur servir de truchement avec le surnaturel, mais la voix qu'ils peuvent considérer comme un présage de bonheur ou de malheur. Ils regardent cela comme une épreuve mineure au cours de laquelle ils ont une appréhension sinistre, et comme le grand tabou qui en découle et qui leur interdit de regarder derrière eux du côté de la maison, sans souci des conséquences probables. Leur manière d'agir objective ressemble fort à celle qu'ils adoptent pour la recherche de la vision ; dans l'un et l'autre cas on sort pour se préparer à une difficile entreprise, dans le sud-ouest, c'est souvent une course à pied, - et on tient pour choses capitales l'obscurité, la solitude, l'apparition de certains animaux. Mais l'expérience qui, ailleurs, passe pour être dionysienne, n'est chez les Pueblos qu'un procédé mécanique pour l'obtention de présages.

Le jeûne, principale technique dont se servent les Indiens d'Amérique pour l'obtention automatique de la vision, a trouvé le même genre de réinterprétation. On ne l'utilise plus pour poursuivre jusqu'au bout des expériences qui normalement devraient s'effectuer au-dessous du niveau de la conscience ; chez les Pueblos, on l'exige en tant que purification pour les cérémonies. Rien ne pourrait être plus inattendu pour un Indien Pueblo qu'une théorie de rapport entre le jeûne et une sorte quelconque d'exaltation. On exige le jeûne pendant toutes les retraites sacerdotales, avant la participation à une danse, à une course et à toute une kyrielle de cérémonies, mais on ne s'en sert jamais comme d'une expérience pour acquérir de la puissance ; il n'est jamais dionysien.

Le sort de l'intoxication par l'herbe de Jimson chez les Pueblos du sud-ouest ressemble beaucoup à celui de la technique du jeûne. La pratique existe, mais on en a supprimé

l'incisivité. Les transes produites par cette herbe, et qui durent d'un à quatre jours chez les Indiens de la Californie du Sud, n'existent pas chez eux. On use de cette drogue, ainsi qu'on le faisait dans l'ancien Mexique, pour la découverte des voleurs. Chez les Zuñi, l'homme qui doit prendre de la drogue en reçoit une petite quantité dans la bouche où elle est introduite par la main du prêtre officiant, lequel se retire ensuite dans la chambre voisine en attendant crue le nom du délinquant soit prononcé par les lèvres de celui qui vient d'absorber l'herbe de Jimson. On ne suppose pas qu'il tombe à un moment quelconque dans un état comateux ; alternativement, il dort et il se promène dans la chambre. Le matin venu, on assure qu'il n'a plus aucun souvenir de la révélation qu'il a reçue. On s'efforce surtout d'effacer toute trace de la drogue et l'on utilise communément deux techniques pour se débarrasser de l'influence dangereuse et sacrée de la plante : tout d'abord, on administre un émétique, et ceci à quatre reprises, jusqu'à ce crue l'on pense que tout vestige clé la drogue ait été expulsé ; ensuite on lave la chevelure de l'homme dans une décoction de yucca. L'autre usage de l'herbe de Jimson est encore, chez les Zuñi, plus loin des conceptions dionysiennes ; des membres de confréries religieuses sortent de nuit pour planter des bâtonnets de prière, quelquefois pour demander aux oiseaux de « chanter pour la pluie », et en de telles occasions, on place une infime portion de racine pulvérisée dans les yeux, les oreilles et la bouche de chaque prêtre ; de la, sorte on oublie tout ce qui a trait aux propriétés physiques de la drogue.

Le peyotl a une destinée encore plus marquée. Les Pueblos habitent près de ce plateau mexicain où l'on trouve le bouton de peyotl, et les Apaches, ainsi que les tribus de la plaine avec lesquelles ils se sont trouvés le plus fréquemment en contact, sont des consommateurs de peyotl. Mais son emploi n'a pas trouvé droit de cité chez les Pueblos. Un petit groupe opposé au gouvernement chez les Taos, le moins représentatif et ressemblant aux tribus de la plaine des Pueblos, l'a récemment adopté. Avec leur strict « éthos » apollonien, les Pueblos n'ont pas confiance dans ces expériences et les repoussent, parce que, d'une façon ou de l'autre, elles font sortir l'individu de la juste mesure et le font manquer aux règles de la sobriété.

Cette sorte de répugnance est si marquée qu'elle a même suffi à empêcher l'alcool de devenir un problème administratif dans ces régions. Partout ailleurs, sur les réserves indiennes aux États-Unis, la question de l'alcool n'a pas trouvé de solution. Il n'existe pas de règle gouvernementale capable de vaincre la passion de l'Indien pour le whisky. Mais chez les Pueblos, ce problème n'a jamais été grave ; ni jadis, ni de nos jours, ils n'ont fabriqué de toxique national.

Et il ne semble pas en découler, comme il en est par exemple chez leurs proches voisins les Apaches, que toute visite à la ville, pour les hommes jeunes ou vieux, soit inévitablement une débauche. Non pas que les Pueblos aient un tabou religieux contre la boisson. Il y a là quelque chose de plus profond. L'ébriété leur répugne. Chez les Zuñi, dès le début des importations d'alcool, les vieillards le proscrivirent de leur plein gré, et cette règle convint si bien à leur nature qu'elle fut respectée.

La torture fut aussi énergiquement repoussée. Les Pueblos, et surtout les Pueblos de l'Est, se sont trouvés en contact avec deux civilisations bien différentes chez lesquelles l'auto-torture jouait un grand rôle : les Indiens de la Plaine et les Pénitents Mexicains. La culture pueblo a maintes caractéristiques communes avec la civilisation maintenant éteinte de l'ancien Mexique, qui usait de la torture et où, à tout propos, on se tirait du sang de diverses parties du corps, principalement de la langue, en guise d'offrande aux dieux. Chez les tribus des plaines, l'auto-torture était une technique spéciale pour se mettre dans cet état d'oubli de soi-même pendant lequel on obtient une vision. Les Pénitents du Nouveau-

Mexique sont la dernière secte survivante dans un coin éloigné du monde des Flagellants de l'Espagne médiévale et ils ont conservé jusqu'à présent la coutume de s'identifier le vendredi-saint avec le Saint Sauveur sur la croix. Le point culminant de la cérémonie est la mise en croix du Christ, personnifié par l'un des membres de la confrérie. La procession sort de la maison des Pénitents à l'aube du vendredi-saint, le Christ vacillant sous le poids de la croix terrible. Derrière lui suivent ses frères en religion, l'échine nue qu'ils flagellent eux-mêmes à chaque pause avec de grands fouets de cactus épineux auxquels sont attachées des barbes de cholla. Vus à distance, leurs dos semblent recouverts de riches tapis d'écarlate. Le « chemin » est d'environ un mil-le et demi et, quand on est arrivé au bout, on lie le Christ sur la croix et on le dresse. Si lui, ou l'un des flagellants, vient à mourir, on dépose ses chaussures sur le seuil de sa porte, et il est interdit de prendre le deuil pour lui.

Les Pueblos ne comprennent pas la torture de soi-même. La main de chacun d'entre eux possède ses cinq doigts et, à moins d'avoir été torturés pour faire profession de foi de sorcellerie, on ne relève aucune cicatrice sur leurs corps. Aucune cicatrice sur leurs dos ; aucun vestige de bande de peau arrachée. Ils ne possèdent pas de rites en vertu desquels on verse son propre sang ou pour lequel on en userait pour obtenir la fertilité. Ils ont cet usage de se battre soi-même jusqu'à un certain point dans quelques cérémonies d'initiation au moment où l'excitation est portée à son comble, mais dans ce cas, il ne s'agit guère d'autre chose que d'une sorte d'exaltation de confrérie. Dans la confrérie du Cactus, confrérie guerrière, on se flagelle soi-même ou mutuellement avec des fouets de feuilles de cactus. Dans la confrérie du Feu, on se lance du feu comme on lancerait des confetti. Mais ni dans l'un ni dans l'autre de ces deux cas, on ne recherche un danger psychique ou une expérience anormale. Il est certain que, dans les épreuves du feu observées chez les Pueblos, ainsi que chez les tribus de la Plaine, ce n'est pas la torture de soi-même que l'on a en vue. Dans la procession du feu, quels que soient les moyens auxquels on ait recours, on ne brûle pas les pieds, et quand on introduit le feu dans la bouche, aucune cloque n'apparaît sur la langue.

De même chez les Pueblos, la pratique de flagellation avec des lanières ne comporte aucune intention de torture. Cette flagellation ne provoque aucune effusion de sang. Loin de glorifier les excès de ce genre comme le font les Indiens de la Prairie, un enfant ainsi flagellé, parvenu à l'adolescence ou même plus jeune, lors de son initiation à la tribu, peut pleurer ou même appeler sa mère, quand il est fouetté par les dieux masqués chargés de cette initiation. Les adultes repoussent avec désespoir l'idée que ces coups de fouet pourraient laisser des zébrures. La flagellation n'est infligée crue dans le but de « chasser loin d'eux le malheur ». Autrement dit, c'est un rite auquel on attribue une vertu d'exorcisme. Le fait que le même acte n'est ailleurs qu'une torture de soi-même n'a pas de signification quant à l'usage que l'on en fait dans cette civilisation.

Si on ne recherche pas l'extase dans le jeûne, dans la torture, dans l'emploi des drogues ou de l'alcool ou dans l'obtention de la vision, on ne la provoque pas non plus par la danse. Il n'y a peut-être pas de peuplade du Nord-Amérique qui consacre plus de temps à la danse que les Pueblos du sud-ouest. C'est par la frénésie de la danse que le culte dionysiaque grec s'est rendu le plus fameux, et cette frénésie apparaît à tout instant en Amérique du Nord. La Danse du Spectre chez les Indiens, qui se répandit dans la contrée environ les années 1870, fut une sorte de ronde dansée sur un rythme monotone jusqu'à ce que les danseurs fussent tombés rigides et prostrés sur le sol. Durant leur transe, ils avaient une vision où ils s'imaginaient être débarrassés des Blancs, et au fur et à mesure que la danse se poursuivait, des danseurs tombaient. Cette coutume existait dans presque toutes les tribus et l'usage se répandit de danser ainsi chaque dimanche. Il y a aussi

d'autres danses plus anciennes qui ont un caractère parfaitement dionysiaque. Les tribus du Nord du Mexique dansent l'écume à la bouche sur l'autel. Les danses du sorcier en Californie nécessitent l'état cataleptique. Les Maidu ont coutume de faire des matches de sorciers et l'on proclame vainqueur celui qui a battu les autres à la danse, à savoir celui qui n'a pas succombé aux effets hypnotiques (le la danse. Sur la côte nord-ouest, on pense que le cérémonial d'hiver ne se célèbre que pour calmer l'homme qui est devenu fou et possédé par les esprits. Les initiés y Jouent leur rôle avec toute la frénésie désirée. Ils dansent comme les sorciers de Sibérie, attachés par quatre cordes aux quatre points cardinaux, et ils sont surveillés de façon qu'ils ne puissent faire de mal ni à eux-mêmes ni aux autres.

De tout cela on ne trouve aucune trace dans les danses des Zuñi. Leur danse, comme leur poésie rituelle, n'est que l'expansion de forces naturelles qui ne cessent d'agir en se répétant sur un rythme monotone. L'incessant balancement des pieds dans ces danses doit aider les vapeurs du ciel à se concentrer et à s'accumuler en nuées pluvieuses. On oblige ainsi la pluie à descendre sur la terre. Il ne s'agit pas là d'une expérience extatique, mais d'une identification à la nature pour que les forces de la nature s'accommodent à vos desseins. C'est ce but qui dicte la forme et l'esprit des danses chez les Pueblos. Il n'y a là rien de sauvage. C'est la force qui s'accumule dans le rythme et l'harmonie parfaite des quarante hommes qui s'agitent de concert, qui les rend efficaces.

Personne n'a rendu avec plus de précision cette qualité de la danse pueblo que D. H. Lawrence.» Tous les hommes chantent à l'unisson, en se mouvant du pas moelleux, mais pourtant lourd, de l'oiseau, de ce pas qui constitue l'essentiel de la danse, avec les corps légèrement inclinés en avant, les épaules et les têtes ballottant lourdement ; avec leurs battements de pieds vigoureux, mais élastiques, les hommes semblent vouloir pousser le rythme jusque dans le centre de la terre. Ils s'accordent avec le battement des cœurs, sans arrêt, pendant des heures et des heures.» Tantôt l'on danse la germination du grain dans la terre, tantôt l'on cherche à attirer le gibier par un piétinement continu, tantôt l'on incite à la pluie l'amas des cumulus blancs qui s'arrondissent dans le ciel par les après-midi du désert. La seule présence de ces nuages dans le ciel, qu'ils se résolvent ou non en pluie, est considérée comme un bienfait des puissances surnaturelles, comme le signe de l'acceptation du rite. Si la pluie tombe, on y reconnaît la preuve et comme le sceau du pouvoir de la danse, la réponse à leurs -prières. On continue à danser sans arrêt sous la violente averse du sud-ouest avec les coiffures de plumes chargées d'humidité, les jupons et les manteaux ruisselants d'eau. Mais la faveur des dieux a été obtenue. Les clowns se trémoussent gaiement, leurs pieds dans la glaise épaisse, s'étalant parfois de tout leur long dans les flaques où ils ont trébuché et pataugeant clans cette terre à demi liquide. C'est là une façon à eux de signifier que leurs pieds dans l'exaltation de la danse possèdent une puissance surnaturelle et ont eu le pouvoir de faire tomber la pluie.

Même là où les Pueblos partagent avec leurs plus proches voisins des échantillons de danses, les formes mêmes de danse qui expriment instinctivement une intention dionysiaque sont marquées chez les Pueblos par un caractère d'extrême sobriété. Les Cora du Mexique septentrional se livrent à une danse tourbillonnante, ainsi que bien d'autres tribus de la région, et cette danse atteint son paroxysme lorsque le danseur, étant arrivé à son maximum de vélocité et à l'inconscience de ses propres capacités, recule en tourbillonnant Jusqu'à fouler le sol même de l'autel. A tout autre moment, en toute autre occasion, ceci serait tenu pour un véritable sacrilège, mais c'est à des actes de ce genre que les Dionysiens accordent toute leur estime. Dans sa démence, le danseur va jusqu'à détruire l'autel qu'il piétine et l'enfonce dans le sable. Et le danseur lui-même finit par s'effondrer sur l'autel écroulé.

Dans la suite de danses qu'on exécute dans la chambre souterraine de la kiva pour la danse Hopi du Serpent, on danse également sur l'autel même. Mais là, aucune frénésie. Il est prescrit que la danse doit se dérouler selon le rythme de Virginie. L'un des types de danse officiel le plus courant est réglé sur l'alternance de deux groupes de danseurs, chacun des groupes réalisant des variations d'un thème similaire, en surgissant alternativement aux côtés opposés de la place de danse. Finalement pour la dernière figure, les deux groupes arrivent simultanément de deux directions. Dans cette danse du Serpent de la Kiva, la confrérie des danseurs de l'Antilope s'oppose aux danseurs du Serpent. Pour la première figure, on fait en dansant, accroupi sur les talons, le tour de l'autel, puis on se retire. L'officiant du Serpent répète ensuite la même figure. Pour la deuxième figure, l'Antilope reçoit un rameau de vigne dans sa bouche, et danse devant les initiés en effleurant de ce rameau les genoux des initiés. Enfin, il se retire. Le Serpent arrive à son tour, recevant dans sa bouche un petit serpent -crotale qu'il promène de même au-dessus des genoux des initiés. Pour la figure finale, Antilope et Serpent s'avancent ensemble, toujours dans cette même attitude accroupie, et dansent, non plus en faisant le tour de l'autel, mais sur l'autel lui-même, et terminent ainsi la danse. C'est de la sorte que se déroule officiellement la danse réglée comme un ballet mauresque, et dans la sobriété la plus parfaite.

Cette danse avec les serpents n'est pas davantage une cour crue l'on fait au danger et au terrible, chez les Hopi. La répugnance vis-à-vis des serpents est tellement courante dans notre civilisation que nous interprétons faussement la danse du Serpent. Nous sommes tentés d'attribuer aux danseurs les émotions que nous éprouverions à leur place. Mais les serpents ne sont généralement pas regardés avec horreur par les Indiens d'Amérique. On leur témoigne du respect et c'est occasionnellement leur caractère de sainteté qui les rend dangereux, comme peut l'être tout objet sanctifié ou « manitou ». Notre irraisonnée impulsion ne fait pas partie des réactions indiennes. Les serpents ne sont pas davantage redoutés pour leur agressivité. Bien des contes indiens se terminent de la sorte : « Et voilà pourquoi le crotale n'est pas dangereux. » Les habitudes du crotale le rendent facile à apprivoiser et les Indiens se montrent tout disposés à le fréquenter. L'intonation émue des danseurs pendant la danse du Serpent, quand ils s'adressent aux crotales, n'est pas celle de la terreur ou de la répulsion profanes, mais bien celle de membres d'une confrérie religieuse envers l'animal qui est son patron. De plus, il a été constaté en différentes occasions que les glandes à venin des crotales leur ont été supprimées avant la danse. On les a écrasées ou ligaturées, et quand, après la danse, les serpents ont été libérés, ces glandes recommencent à croître et à se remplir de venin, comme auparavant. Mais au moment de la danse, les serpents sont inoffensifs. En conséquence, la situation, dans l'esprit du danseur Hopi, ne présente aucun caractère dionysien, ni dans son aspect temporel, ni dans son aspect surnaturel. Il y a là un excellent exemple de ce fait crue le même comportement objectif peut être, selon les idées inculquées, soit une dangereuse et répugnante expérience dionysienne de charmeurs de serpents, soit un rite sobre et officiel.

Qu'il s'agisse du recours aux drogues, à l'alcool, au jeûne, à la torture ou à la danse, on ne recherche pas et on ne tolère pas chez les Pueblos d'expériences qui sortent du cadre de la routine sensorielle courante. Les Pueblos ne veulent en aucune façon avoir affaire avec des expériences individuelles extraordinaires de ce type. L'amour de la modération particulier à leur culture ne laisse aucune place à ces expériences. C'est la raison pour laquelle ils n'ont pas de sorciers.

Le shamanisme ou sorcellerie est l'une des choses les plus répandues dans l'humanité. Le shaman est le praticien religieux qui, de par ses expériences personnelles, est reconnu dans sa tribu comme un être surnaturel, tenant son pouvoir directement des dieux. Il est



souvent, comme le fut jadis Cassandre et d'autres encore qui s'exprimèrent prophétiquement, un personnage que son instabilité a désigné pour sa profession. D'autre part, le prêtre est le conservateur du rituel et l'administrateur des activités religieuses. Les Pueblos n'ont pas de shamans, ils n'ont que des prêtres.

Le prêtre Zuñi doit sa situation à des droits de parenté, ou bien parce qu'il s'est frayé sa voie en passant par les degrés divers de la société ou bien parce qu'il a été choisi par les chefs du sacerdoce pour servir pendant l'année de représentant aux prêtres de la Kachina. Quoi qu'il en soit, il se trouve avoir qualité pour savoir une grande quantité de rites, tant en gestes qu'en paroles. Toute son autorité découle de l'office dont il a la charge, du rituel qu'il administre. Ce rituel doit être impeccable quant au vocabulaire et c'est le prêtre qui demeure responsable de la correction traditionnelle avec laquelle doit s'accomplir la cérémonie à laquelle il préside. L'expression Zuñi pour celui qui possède du pouvoir, c'est : « celui qui sait le comment des choses ». Il y a chez eux des personnages qui connaissent ce « comment faire » dans les cérémonies du culte les plus saintes, telles que la course, le jeu, et la guérison des maladies. En d'autres termes, ils détiennent ce pouvoir parce qu'ils ont appris le vocabulaire tiré des sources traditionnelles. Il n'existe pas de point à propos duquel ils soient autorisés à se réclamer du pouvoir de leur religion pour sanctionner un acte quelconque, de leur propre initiative. Ils ne peuvent même pas approcher le surnaturel, sinon avec le mandat d'un groupe à des époques définies. Toute prière, toute formalité religieuse ne peut avoir lieu qu'aux époques autorisées et connues de tout le monde, et dans les formes traditionnelles. L'acte religieux le plus individuel chez les Zuñi est la plantation de baguettes de prière, cadeaux délicatement ouvragés que l'on offre aux dieux, crue l'on enterre à demi en des emplacements consacrés et qui transmettent une prière toute spéciale adressée aux puissances surnaturelles. Mais les baguettes de prière ne peuvent s'offrir sur la seule initiative des prêtres, même les plus haut placés dans la hiérarchie. Il existe un conte populaire qui cite un grand prêtre Zuñi avant confectionné des baguettes de prière et qui était sorti pour les planter dans la terre. Or ce n'était pas l'époque de la lune où les membres de la confrérie de médecine plantent les bâtons de prière et le peuple se mit à murmurer : « Pourquoi le grand prêtre plante-t-il les bâtons de prière ? Ce doit être de la sorcellerie. » En réalité il se servait de son pouvoir pour exercer une vengeance personnelle. Si, donc, le plus personnel des actes religieux ne peut être accompli sur l'initiative particulière du grand prêtre lui-même, des actes plus officiels sont doublement frappés de sanctions publiques. Personne ne doit jamais se demander pour quoi un individu se trouve incité à la prière.

Les Pueblos, dans leur institution de la prêtrise, et les autres tribus de l'Amérique aborigène, dans leur institution du shamanisme, choisissent et récompensent deux types opposés de personnalités. Les Indiens de la Plaine, dans toutes les institutions, laissent le champ libre à l'homme assez sûr de lui-même pour ne pas craindre d'assumer quelque responsabilité. Il en est récompensé plus que tous les autres. Les innovations que l'Indien Crow, à son retour, rapporte après la vision qu'il a eue, peuvent bien être très insignifiantes. Mais là n'est point la question. Tout moine bouddhiste et tout mystique chrétien du moyen âge voyait dans sa vision ce que ses frères avaient vu avant lui. Mais, comme l'Indien Crow aborigène, ils voulaient asseoir leur pouvoir ou leur caractère sacré sur l'autorité de leur expérience personnelle. L'Indien revenait vers son peuple fort de la puissance de sa vision et sa tribu colportait comme un privilège sacré les enseignements qu'il en avait tirés. Dans l'art de guérir, chacun connaît son propre pouvoir individuel et ne se réclame pas d'un autre fidèle. Ce dogme se trouve modifié dans la pratique, car l'homme perpétue la tradition dans ces institutions qui veulent s'en faire un étendard. Mais les dogmes de leur religion leur fournissent une garantie culturelle -avec un degré surprenant de confiance en soi-même et d'autorité personnelle.

La confiance en soi et l'initiative de l'individu chez les tribus des plaines trouvent leur expression non seulement dans le shamanisme, mais aussi dans un enthousiasme passionné pour les combats de guérilla auxquels ils s'adonnent. Les groupes de guerre sont en général composés de douze hommes tout au plus et les individus y agissent seuls en des combats singuliers, dans un style opposé à l'esprit de stricte discipline et de subordination courant dans les guerres modernes. Leur guerre est un Jeu dans lequel chaque individu marque des points. Lesquels points consistent à libérer un cheval au piquet, à se mesurer avec un ennemi ou à conquérir un scalp. L'individu, habitué à l'audace personnelle, met la main sur le plus grand nombre de choses possible, et en fait usage pour s'affilier à des confréries, donner des fêtes et se faire reconnaître comme chef. Sans initiative et sans capacités pour agir seul, un Indien des plaines n'est pas jugé digne de faire partie de la confrérie. Le témoignage des premiers explorateurs, le succès d'individus supérieurs dans les conflits avec les Blancs, le contraste avec les Pueblos, tout cela contribue à prouver à quel point leurs institutions encouragent le développement de la personnalité, presque jusqu'au sens nietzschéen du super-humain. Ils considèrent la vie comme le draine de l'individu qui ne cesse de gravir les échelons des sociétés humaines, en acquérant de la puissance surnaturelle, en donnant des fêtes et en remportant des victoires. L'initiative lui appartient toujours. Ses actes de bravoure sont inscrits à son crédit, il a la prérogative de les faire valoir à l'occasion pour des rites de cérémonies et de s'en servir à tout propos au profit de ses ambitions personnelles.

L'homme idéal pour les Pueblos est un être d'un tout autre ordre. L'autorité personnelle est peut-être ce qui est le plus mal vu chez les Zuñi. L'homme qui a soif de puissance ou de savoir, celui qui souhaite comme ils le disent avec dédain, devenir « un conducteur du peuple », ne recueille que des critiques et a bien des chances d'être poursuivi pour sorcellerie, et cela se produit souvent. L'autorité naturelle est un délit chez les Zuñi et la sorcellerie est un motif d'inculpation contre celui qui en est soupçonné. On le suspend par les pouces jusqu'à ce qu'il avoue ». C'est la seule chose que les Zuñi trouvent à faire avec un homme de personnalité puissante. L'homme idéal pour les Zuñi, c'est celui qui reste digne et courtois, qui ne cherche jamais à se poser en chef et qui ne s'attire jamais de critique de la part des voisins. Tout différend, même s'il a le bon droit pour lui, est relevé à charge contre lui. Bien plus, dans les compétitions sportives par exemple, telles que la course à pied, on défend de courir à celui qui gagne habituellement. On ne s'intéresse qu'au jeu qu'un grand nombre de gens peuvent jouer avec des chances égales de succès et un coureur hors de pair est considéré comme gâtant le jeu : de celui-là on ne veut pas.

L'homme de bien doit avoir, nous dit le Dr Bunzel, des qualités d'adresse qui le rendent agréable, des dispositions d'esprit conciliantes et un cœur généreux. Le plus grand éloge que l'on puisse faire du citoyen impeccable est celui-ci : « C'est un homme aimable et poli. On ne dit jamais rien sur son compte. Il ne s'émeut jamais pour quoi que ce soit. Il fait partie du -clan des Badger et de la Kiva de Muhekwe ; il participe toujours aux danses d'été. » -« Il pourrait dire bien des choses », dit-on encore. On entend par là qu'il pourrait mettre tout le monde à l'aise et coopérer sans commettre d'erreurs avec d'autres, soit dans la campagne, soit pendant les cérémonies, sans manifester la moindre arrogance comme sans manifester la moindre émotion.

Il évite de recourir à des auxiliaires. Au besoin, il peut en accepter, mais il ne doit pas en solliciter. Quand les cérémonies de la Kiva sont terminées, l'écouille de la Kiva est fermée et tout le monde y demeure emprisonné jusqu'à ce que les excuses de l'un ou de l'autre aient été acceptées. Les récits populaires portent au crédit des bons citoyens le fait qu'ils ont manifesté de la répugnance à remplir une fonction, bien qu'en réalité ils finissent

toujours par s'y résigner. Un homme doit éviter même d'avoir l'air d'assumer une direction. Quand on a choisi une personne et qu'on l'a persuadée d'accepter un emploi et qu'on l'a initiée aux devoirs de sa charge, l'autorité qu'on lui accorde n'a pas le même sens que chez nous.

Ses fonctions ne lui confèrent aucune prérogative pour une action de quelque importance. Le conseil de Zuñi se compose de grands prêtres ; or les prêtres ne sont pas considérés comme compétents pour juger les cas de conflits ou de violence. Ce sont de saints personnages au jugement desquels on ne doit soumettre aucune question litigieuse. Seuls les chefs de guerre possèdent quelques moyens d'exercer une autorité exécutive, non pas tant pendant la guerre qu'en temps de paix pour exercer une sorte de police. Ce sont eux qui annoncent la prochaine chasse au lièvre, ou les prochaines danses ; ce sont eux qui convoquent les prêtres et travaillent d'accord avec les confréries de médecins. Le crime qui, traditionnellement, ressortit à leur juridiction, c'est le crime de sorcellerie. Un autre -crime, celui d'avoir révélé à des, jeunes gens non initiés le secret des kachinas est puni par les dieux masqués eux-mêmes, rassemblés par les soins du grand maître de la kachina. Il n'existe pas d'autres crimes. Le vol est rare et se traite comme une affaire privée. L'adultère n'est pas un crime et le trouble qui en résulte est facilement apaisé par les conventions Zuñi relatives au mariage. L'homicide, dans le seul cas dont nous ayons eu connaissance, s'est trouvé promptement réglé par des échanges d'argent entre les deux familles intéressées.

En conséquence, on ne va pas déranger les prêtres du grand conseil. Ils s'occupent des menus détails du calendrier rituel. La poursuite heureuse de leurs plans pourrait se trouver bloquée à tous les détours de la route par un prêtre de moindre importance qui se refuserait à la collaboration. Il n'aurait pour se faire qu'à adopter une attitude de bouderie, en refusant par exemple de dresser son autel ou de fournir son masque sacerdotal de kachina. Le conseil des prêtres ne pourrait alors que demeurer dans l'expectative et différer les cérémonies. Mais tout le monde coopère et il n'est pas besoin de faire preuve d'autorité.

Cette même absence de l'exercice personnel de l'autorité caractérise aussi bien les situations domestiques que religieuses. Bien entendu, l'ascendance maternelle et l'influence de la mère dans les familles font que l'autorité joue différemment que chez nous. Le frère de la mère, en, tant que chef mâle de la famille pour tenir compte de l'ascendance maternelle, devient l'arbitre et le chef responsable. Mais les Zuñi n'admettent pas que le frère de la mère soit investi de quelque autorité que ce soit, et encore moins le père de la mère. Ni l'un ni l'autre ne peut diriger les enfants de la maisonnée. Les bébés sont affectueusement choyés par le groupe des mâles. Ce sont les hommes qui s'occupent d'eux quand ils souffrent et qui les gardent sur leurs genoux le soir. Mais ils ne s'occupent pas de la discipline. La vertu de coopération réussit à conserver une vie domestique harmonieuse comme elle fait pour la vie religieuse, et il ne surgit pas de troubles qu'il soit nécessaire de réprimer énergiquement. Et que pourraient bien être ces troubles ? Dans d'autres civilisations, le mariage est l'occasion presque universelle à propos de laquelle l'autorité trouve à se manifester. Mais chez les Pueblos, tout se règle sans beaucoup de formalités. Le mariage, en d'autres parties du monde, implique des droits de propriété et certains échanges économiques, et dans tous les cas de ce genre, les prérogatives reviennent aux plus âgés. Mais dans les mariages chez les Zuñi, ces prérogatives n'existent pas pour les plus âgés. Le -peu d'importance de la possession de biens chez les Pueblos fait considérer comme un cas exceptionnel non seulement une situation qui serait chez d'autres peuples considérée comme difficile, mais encore beaucoup d'autres, et toutes celles qui selon d'autres formes de civilisation, donneraient le droit à l'homme jeune de s'approprier certaines catégories de biens. Les Zuñi se contentent d'éliminer les occasions possibles.

Toutes dispositions sont prises pour empêcher que l'enfant puisse souffrir d'un complexe d'Œdipe. Malinowski fait remarquer à propos des Trobriands que la structure de leur société donne à l'oncle l'autorité qui, dans notre civilisation, est dévolue au père. Chez les Zuñi, même l'oncle n'exerce aucune autorité. On ne laisse naître aucune occasion qui pourrait nécessiter l'exercice de l'autorité. L'enfant grandit sans esprit de révolte et sans ces rêves ambitieux et consolateurs qui ont leurs racines dans une telle situation familiale. Lorsque l'enfant, à son tour, devient un adulte, il n'a pas les motifs d'action qui pourraient l'amener à imaginer des situations à propos desquelles il faudrait recourir à l'autorité.

C'est pourquoi l'initiation des garçons chez les Zuñi devient l'événement capital, événement remarquable en comparaison avec les pratiques que l'on rencontre partout ailleurs dans le monde. Car cette initiation des garçons est bien souvent le prétexte à l'exercice sans frein de leurs prérogatives par ceux qui détiennent l'autorité. Rude tâche pour ceux qui ont la tutelle de ceux qu'ils doivent à présent admettre aux statuts de la tribu. Ces rites se présentent à peu près sous les mêmes formes en Afrique, en Amérique du Sud et en Australie. Dans l'Afrique du Sud, les garçons sont rassemblés sous la garde d'hommes armés de longs bâtons et qui ne manquent pas de s'en servir à tout propos. Les garçons doivent passer par les baguettes et subir un orage de coups, des coups assenés par derrière et agrémentés de sarcasmes. Il leur faut dormir nus et sans drap pendant les mois les plus froids de l'année, la tête, et non les pieds tournée du côté du feu. Ils ne sont pas autorisés à nettoyer le sol pour se préserver des vers blancs qui les mordent la nuit venue. Dès le point du jour, ils doivent se rendre à la mare et rester plongés dans l'eau jusqu'au lever du soleil. Il leur est interdit de boire la moindre gorgée d'eau durant les trois mois de leur initiation au camp, où ils sont nourris d'aliments répugnants. En compensation, on leur enseigne d'inintelligibles formules avec de grands gestes emphatiques, et des paroles incantatoires.

Chez les Indiens d'Amérique, on ne consacre pas un temps aussi long à l'initiation des garçons ; mais les idées sont souvent les mêmes. Les Apaches, qui sont en relation avec les Zuñi, disent que dresser un garçon, c'est dresser un poulain. Ils les obligent à creuser des trous dans la glace pour se baigner, à courir avec de l'eau dans la bouche ; on les humilie pendant leurs exercices de petite guerre et, de façon générale, on les brutalise. Les Indiens de la Californie du Sud les enterrent sous des amas de fourmis à aiguillons.

Mais chez les Zuñi, l'initiation n'est jamais en aucune manière une épreuve. L'initiation a pour but de donner une valeur au rite quand les enfants gémissent au moindre coup qu'ils reçoivent. L'enfant est suivi pas à pas par celui qui lui sert de parrain, et il reçoit sa bastonnade, ou bien cramponné au dos de ce vieillard ou bien agenouillé entre les genoux de celui-ci. Il est protégé par ce répondant qui l'accompagne plutôt que jeté brutalement à bas du nid, comme on le fait pour le garçon dans l'Afrique du Sud. Et l'initiation se termine quand le garçon saisit lui-même la baguette de yucca pour en frapper le Kachina, comme on le faisait naguère pour lui. L'initiation ne charge pas l'enfant de la compatissante ambition de puissance de l'adulte. Elle est un rite d'exorcisme et de purification. Elle donne de la valeur à l'enfant en lui donnant le statut du groupe. La fustigation est un acte qu'ils ont vu leurs aînés rechercher durant toute leur vie comme une bénédiction et comme un remède. C'est une introduction pour eux au monde surnaturel.

Le manque d'occasions d'exercer l'autorité, tant dans les affaires religieuses que domestiques, s'associe à un autre trait fondamental : le désir de fondre l'individu dans le groupe. Chez les Zuñi, la responsabilité et le pouvoir sont toujours répartis et c'est le groupe qui fonctionne comme unité. La seule façon qu'ils reconnaissent d'approcher le

suraturel n'existe que dans un rituel de groupe. Le seul moyen qu'ils admettent pour assurer la subsistance de la famille est l'association des membres de la famille. Ni dans la religion, ni en matière économique, l'individu ne jouit de l'autonomie. Dans la religion, celui qui éprouve des inquiétudes pour le succès de sa récolte ne fait pas de prière pour la pluie qui doit l'assurer ; il danse aux danses de la pluie d'été. On ne doit pas prier pour la guérison d'un fils malade ; on apporte l'ordonnance du docteur de la Grande Confrérie du Feu pour le guérir. Ces prières individuelles qui sont autorisées à l'occasion d'une plantation personnelle de baguettes de prière, des lavages de tête de la purification cérémonielle, de l'appel aux guérisseurs ou de la demande de parrainage pour les cérémonies, ne sont valables que par-ce qu'elles sont les parties indispensables d'un plus grand ensemble : du rituel du groupe auquel on appartient. On ne peut pas les en abstraire et elles ne conserveront leur efficacité que si on ne retranche pas un mot des interminables formules magiques, faute de quoi on compromettrait l'efficacité d'une prière qui doit être parfaite.

La consécration de tous les actes n'est obtenue que par la célébration (les cérémonies et non par des initiatives individuelles, Un grand prêtre, comme nous l'avons vu, ne peut planter ses baguettes de prière qu'en qualité de grand prêtre et seulement à l'époque où l'on sait qu'il fonctionne officiellement. Un homme-médecine ne donne des soins que parce qu'il fait partie d'une confrérie d'hommes-médecine. L'affiliation à cette confrérie n'est pas uniquement un moyen de fortifier la puissance de l'individu, comme tel est le cas chez les tribus de la plaine, mais elle est la seule source de cette puissance. Jusqu'à l'assassinat chez les Navajos qui est jugé sous le même angle. Il existe un récit populaire qui relate une histoire de félonie consommée. Un riche Navajo et sa femme s'étaient rendus pour traiter une affaire chez une famille Zuñi, dont les hommes l'assassinèrent pour lui voler sa turquoise. Mais ils ne possédaient pas le pouvoir de scalp, c'est-à-dire qu'ils n'étaient pas affiliés au culte de la guerre, ce qui les aurait autorisés à perpétrer cet acte. Selon les conceptions Zuñi, même pour un acte de ce genre, il existe une consécration institutionnelle et ils condamnent purement et simplement un acte qui ne peut se prévaloir de cette garantie institutionnelle,

C'est pourquoi le peuple Zuñi se voue entièrement aux formes constituées de sa société. Leur individualité se fond en elles. Il ne considère pas les charges officielles ni la possession des trésors sacerdotaux comme des échelons qui leur serviraient pour s'élever au but qu'ils ont ambitionné d'atteindre. Dès qu'on peut le faire, on se procure un masque pour accroître le nombre des biens nécessaires à l'existence dans la famille, et aussi le nombre de masques que requiert votre Kiva. Chaque homme prend la part qui lui revient dans le rituel du calendrier et dépense beaucoup pour la construction d'une nouvelle maison où le prêtre de la Kachina pourra officier à Shalako, mais il le fait à un degré d'anonymat et avec une absence de personnalité crue l'on ne rencontre pas dans d'autres civilisations. Toute l'orientation de leur activité personnelle ne nous est guère compréhensible.

Comme en matière religieuse, les actes et les motifs d'action de l'individu sont singulièrement impersonnels chez les Zuñi et il en est de même dans la vie économique. L'unité économique est, comme nous l'avons vu, un groupe très instable de personnalités masculines. Le noyau de la famille, le groupe permanent, est un groupe de femmes qui ont entre elles des liens de parenté, mais les femmes ne sont pas les seules à s'acquitter d'importantes fonctions dans les grandes entreprises économiques, telles que l'agriculture, l'élevage, ou même le travail des turquoises. Et les hommes, qui sont indispensables dans les occupations fondamentales, ne sont qu'un groupe changeant dont on néglige de maintenir la cohésion. Les époux des filles de la maison retourneront à la maison de leur mère après une tempête domestique et n'auront donc aucune responsabilité pour la

subsistance ou le logement des enfants qu'ils laissent derrière eux. Il y a en outre dans la famille les différents individus du sexe masculin apparentés aux femmes de la maison : les célibataires, les veufs, les divorcés et ceux qui attendent l'oubli de quelque désagrément temporaire dans les familles de leurs épouses. Pourtant ce groupe composite, quelle que puisse être sa composition momentanée, joue son rôle en emplissant le grenier à blé de la communauté, et ce blé demeure la propriété collective des femmes de la famille. Même si l'un des champs récemment cultivés est la propriété personnelle de l'un ou de l'autre des hommes, tous les autres hommes se joindront à lui pour le cultiver au profit du grenier commun, tout comme ils le font pour les champs du patrimoine ancestral.

La coutume est analogue en ce qui concerne les maisons. Les hommes les construisent en commun, et elles sont la propriété des femmes. Il arrive qu'un homme qui vient à quitter sa femme quitte du même coup la maison qu'il aura passé une année à bâtir, ainsi que toute une grange pleine, résultant d'une saison de travail. Mais il n'est pas question pour lui de réclamer un droit quelconque sur l'une ou l'autre et on ne le considère pas comme frustré. Il a accompli son travail dans sa famille et le fruit en appartient au groupe. Qu'il n'appartienne plus désormais à ce groupe, c'est son affaire. L'élevage des moutons est actuellement une source importante de profit, et ils sont la propriété individuelle des hommes. Mais ils sont élevés en coopérative par des groupes de mâles de la même famille et il n'est pas probable qu'une nouvelle manière de voir soit près de se manifester sur ce chapitre d'économie domestique.

C'est donc en accord avec l'idéal Zuñi que les hommes fondent leurs activités dans celles de leurs groupes et sans réclamer jamais d'autorité personnelle ni recourir à la violence. Leur sens apollonien de la mesure, au sens que lui donnaient les Grecs, ne s'exprime jamais aussi clairement que dans le contrôle habituel de leurs émotions. Qu'il s'agisse de colère ou d'amour, de jalousie ou de chagrin, la modération est la vertu primordiale. Le tabou fondamental pour leurs prêtres, au cours des périodes pendant lesquelles ils officient, fait qu'on ne doit même pas les soupçonner d'être en colère. Leurs contestations, qu'il s'agisse de cérémonies, de questions économiques ou familiales, se règlent avec un calme incomparable.

On peut journalièrement trouver chez les Zuñi de nouveaux exemples de leur mansuétude. Certain été, une famille de ma connaissance m'avait donné une maison pour y habiter et par suite d'un concours de circonstances une autre famille en vint à arguer de son droit à disposer de l'habitation. Au moment où les esprits se trouvaient à leur plus haut degré d'excitation, Quatsia, la propriétaire de la maison, et son mari étaient avec moi dans la chambre principale lorsqu'un homme qui m'était inconnu se mit à faucher les mauvaises herbes envahissantes de la cour qui attendaient leur arrachage. Débarrasser sa cour de toute végétation est chez les Zuñi une des principales prérogatives du propriétaire de la maison et c'était pour cela même que l'homme qui réclamait ses droits sur la maison mettait à profit cette occasion de donner à sa réclamation un caractère officiel d'authenticité. Il ne pénétra pas à l'intérieur même de la maison pour se quereller avec Quatsia et Léo qui s'y trouvaient à cet instant, mais il s'était mis à sarcler posément les mauvaises herbes. A l'intérieur, Léo restait accroupi sur ses talons contre le mur, en mâchonnant paisiblement une feuille. Mais Quatsia ne dut s'empêcher d'éclater.» C'est un affront, me dit-elle. L'homme qui est là dans la cour sait bien que Léo sert comme prêtre cette année et qu'il ne peut pas se mettre en colère. C'est un affront qu'il nous fait devant tout le village en prenant soin de notre cour.» L'intrus acheva d'arracher les herbes desséchées, regarda fièrement la cour nettoyée, et s'en retourna chez lui. Les deux hommes n'avaient pas échangé une seule parole. Chez les Zuñi, une pareille manière d'agir est une sorte d'insulte ; et par son travail

de ce mutin-là dans la cour, le réclamant pensait exprimer de façon suffisante sa protestation. Il ne poussa d'ailleurs pas l'affaire plus avant.

La jalousie maritale se traduit de façon tout aussi paisible. On ne répond pas à l'adultère par la violence. Chez les Indiens de la Plaine, le mari punit généralement l'adultère de sa femme en lui coupant la partie charnue du nez. Coutume pratiquée aussi dans le sud-ouest par les tribus non Pueblos comme par les Apaches. Mais chez les Zuñi, l'infidélité de la femme n'autorise pas à un acte de violence. Le mari ne considère pas cette infidélité comme une violation de ses droits. Si sa femme est infidèle, la première conséquence qui découle de cette infidélité est qu'elle devra changer de mari et les institutions Zuñi facilitent assez les choses pour en rendre la procédure tolérable. On ne songe même pas à la violence.

Les femmes sont généralement modérées, elles aussi, quand elles apprennent l'infidélité du mari. Aussi longtemps que la situation n'est pas suffisamment désagréable pour que l'on brise net toutes relations, on feint d'ignorer cette infidélité. Au cours de la saison qui avait précédé l'une des visites du Dr Bunzel chez les Zuñi, l'une des jeunes épouses de la famille chez laquelle elle vivait avait poursuivi son époux pour adultère et le bruit de cette affaire s'était répandu dans toute l'agglomération. La famille ignorait complètement cette histoire. Pour finir, un trafiquant de race blanche, gardien de la morale, fit des remontrances à la femme. Ce couple était marié depuis douze ans et avait trois enfants ; la femme appartenait à une famille notable. Le Blanc fit ressortir très sérieusement la nécessité d'agir pour mettre fin à la conduite outrageante du mari.» Mais, dit la femme, je n'ai pas lavé ses vêtements. Il savait donc bien que je savais ce que savait tout le monde et il a cessé de fréquenter cette fille.» Cela, en effet, avait suffi, mais pas une parole n'avait été échangée. Aucun éclat, aucune récrimination, pas même une allusion franche à la crise.

On accorde cependant aux femmes un autre moyen de réagir qui n'est pas toujours approuvé dans le cas des maris que leur épouse a abandonnés. Il est permis à la femme d'assaillir sa rivale et de lui infliger publiquement une correction. Elles se qualifient de toutes sortes d'épithètes et se pochent mutuellement les yeux. Ce qui, d'ailleurs, ne règle jamais l'affaire, mais même dans les rares cas où le fait se produit, la guerre s'éteint aussi rapidement qu'elle s'est allumée. C'est le seul recours à l'emploi du poing qui soit reconnu chez les Zuñi. Si, d'autre part, une femme continue à vivre paisiblement avec son mari tandis que celui-ci entretient des relations amoureuses avec d'autres, la famille de la femme en est irritée et la presse de faire son possible pour se séparer de lui.» Tout le monde prétend qu'il faut qu'elle l'aime», disent-ils, et toute sa famille éprouve de la honte. En agissant de la sorte, elle enfonce les règles qu'elle devrait observer.

Car le recours traditionnel en la matière est le divorce. Quand un homme ne peut s'entendre avec la parenté féminine de son épouse, il lui est permis de retourner dans la famille de sa mère. Ce qui est pour lui un moyen d'éviter toute intimité domestique avec des gens qu'il déteste et de mettre fin tout simplement à ces rapports de parenté qu'il lui est si malaisé de maintenir sur un terrain d'amitié.

Si les Pueblos sont munis d'institutions qui ont pour effet de minimiser effectivement toute apparence de violentes émotions telles que la jalousie, ils se sont préoccupés davantage encore de se prémunir d'une technique apollonienne devant la mort. Il y a là néanmoins une différence. La jalousie, ainsi qu'il apparaît d'après les pratiques en cours chez maintes peuplades différentes, est une de ces émotions qui peuvent être suscitées par des arrangements culturels si on ne peut les empêcher. Mais le deuil ne peut aussi facilement être effacé. La mort d'un proche parent est le coup le plus direct que l'on puisse recevoir. La solidarité du groupe en est compromise, une réadaptation brusque est alors

indispensable, surtout si le défunt était un adulte, et cette mort signifie souvent solitude et chagrin pour ceux qui survivent.

Les Pueblos sont gens essentiellement réalistes qui ne se refusent pas au chagrin devant la mort. Ils ne transforment pas le deuil d'un parent proche, comme cela se fait dans quelques-unes de ces civilisations que nous étudierons par la suite, en une affectation de chagrin ou de terreur. Ils considèrent simplement qu'ils ont éprouvé une perte, et une perte grave. Mais ils disposent de techniques diverses pour surmonter leur malheur le plus rapidement et avec le moins d'éclat possible. L'important pour eux est que la personne endeuillée oublie vite. On coupe une boucle des cheveux du mort et l'on prépare un produit qui purifiera ceux qui ont trop de chagrin. On épargne de la farine de blé noir avec la main gauche, pour rappeler l'idée de la mort,» pour noircir la route», c'est-à-dire pour interposer les ténèbres entre le chagrin et eux. À Isleta, le soir du quatrième jour, avant que les parents ne se dispersent, le prêtre qui officie construit un autel sur lequel on place des baguettes de prière à l'intention du mort, l'arc et les flèches du mort, la brosse à cheveux dont on se sert pour préparer le corps avant les funérailles et les articles vestimentaires du défunt. Il y a en outre la tasse d'eau médicinale et une corbeille d'aliments que tout le monde a contribué à remplir. Sur le sol, de la porte de la maison jusqu'à l'autel, les prêtres tracent une route de farine par où devra passer le défunt. On se rassemble pour pourvoir une dernière fois à la nourriture du mort et préparer son départ. Un prêtre asperge chacun des assistants avec l'eau médicinale de la tasse et ensuite ouvre la porte de la demeure. Le chef s'adresse au mort et lui enjoint de venir manger. On guette les bruits de pas au-dehors et les grattements à la porte. Il entre et il mange. Alors le chef asperge la route par laquelle il s'en ira, et les prêtres» le chassent du village». On emporte les bâtons de prière pour le mort, ses objets vestimentaires et ses affaires personnelles, une brosse à cheveux et un bol de nourriture. On emporte tout cela hors du village et l'on brise la coupe et le bol, que l'on enterre ensuite hors de vue. Ces gens-là reviennent alors en courant sans regarder derrière eux et interdisent l'entrée au mort en traçant une croix sur la porte avec un couteau de silex. Ceci signifie la séparation officielle d'avec le mort. Le chef s'adresse alors à tous en leur disant qu'ils ne doivent plus se souvenir.» Voici maintenant quatre ans qu'il est mort.» Dans le cérémonial et dans la tradition, ils usent souvent de cette idée que le Jour est devenu une année ou bien l'année un jour. Ainsi un temps suffisant s'est écoulé pour les libérer de tout chagrin. On renvoie les assistants et le deuil est terminé.

Quelles que puissent être les tendances psychologiques d'un peuple, la mort est un fait implacablement inéluctable et, chez les Zuñi, le malaise qui vient de l'impossibilité de proscrire ce trouble que cause la mort à la parenté la plus proche se trouve clairement exprimé dans leurs institutions. Ils font le moins de cas possible de la mort. Les rites funéraires sont les plus, simples et les moins dramatiques de tous les rites qu'ils possèdent. On ne trouve rien pour la mort dans tout le cérémonial de leur calendrier. Le cadavre est enseveli au plus vite, et aucun prêtre ne vient officier.

Mais même chez les Zuñi, quand il s'agit de la mort d'un proche parent, la question n'est pas si aisément réglée. Les Zuñi symbolisent cette persistance de la douleur ou du malaise par la croyance que l'époux survivant se trouve désormais en grand péril. Sa femme morte peut» l'entraîner», c'est-à-dire que, pour être moins seule, elle peut l'attirer vers elle. Il en va exactement de même pour la femme dont le mari est mort. Si le survivant persiste dans son affliction, il n'en est que davantage en péril. C'est pourquoi on l'entoure de toutes les précautions dont on use envers celui qui a pris la vie d'un autre. Il doit s'isoler pendant quatre jours, il ne doit parler à personne et personne ne doit lui parler ; il doit absorber chaque matin un émétique et sortir dans le village pour offrir de la farine de blé noir avec la main gauche. Il la balance par quatre fois au-dessus de sa tête et la lance loin de



lui. Pour» conjurer le malheur», dit-on. Le quatrième jour, il plante ses baguettes de prière pour la morte et lui adresse une prière, en récitant la seule prière qui, à Zuñi, puisse être adressée à un individu, soit humain, soit surnaturel, en lui demandant de le laisser en paix, de ne pas l'attirer à elle et de lui accorder :

*Toute la bonne fortune que vous pourrez donner En nous gardant en sûreté tout le long de notre [route.*

Le danger qui le menace n'est considéré comme écarté qu'après un an révolu. Durant tout ce temps, sa femme sera jalouse s'il approche une femme. L'année écoulée, il fréquente une étrangère et lui fait un cadeau. Avec le cadeau, s'évanouit le danger qui le poursuivait. Il est de nouveau libre et il prend une autre femme. La femme dont le mari est mort agit de la même façon.

Dans les plaines de l'Ouest, la conduite que l'on tient à l'occasion d'un deuil écarte un pareil étalage d'anxiété. On s'y abandonne au chagrin à la manière dionysiaque. Toute la façon d'être de ces gens-là consiste à se 'Complaire dans le désespoir et non pas à écarter le désespoir et le trouble que peut susciter la mort. Les femmes se taillent la tête et les jambes et s'entaillent les doigts. De longues files de femmes marchent à travers le camp, après la mort d'un personnage d'importance, les jambes nues et ensanglantées. Elles laissent se coaguler le sang sur leurs têtes et sur leurs mollets et ne le font pas disparaître. Dès que le cadavre a été retiré en vue des funérailles, tous les objets qui se trouvaient dans la case sont jetés par terre afin que puisse les prendre qui le désirera. Les biens du mort ne sont pas considérés comme impurs, mais on donne tout ce qui appartient à sa maison, parce que, dans sa douleur, la famille ne peut plus s'intéresser à ce qu'elle possédait ni en tirer aucune utilité. La case elle-même est démolie et donnée à quelqu'un d'autre. On ne laisse à la veuve que la couverture dans laquelle elle se drape. Les chevaux favoris du mort sont conduits sur son tombeau où on les sacrifie, tandis que tout le monde se lamente.

On s'attend à un deuil individuel et excessif et tout le monde le comprend. Après l'enterrement, une épouse ou une fille peut demander à rester debout devant le tombeau, en gémissant, refusant toute nourriture, et feignant de ne pas reconnaître ceux qui viennent la presser de retourner au camp. La femme, et aussi parfois le mari, peut aller en se lamentant dans des endroits considérés comme périlleux où ils reçoivent parfois des visions qui leur valent un pouvoir surnaturel. Dans certaines tribus, les femmes vont souvent pendant des années faire des visites aux tombes pour y pleurer, et par la suite, elles se complaisent encore à y passer des après-midi entiers, assises à côté de ces sépultures, mais sans pleurer.

Le laisser-aller au chagrin des parents qui ont perdu un enfant est tout particulièrement caractéristique. Le paroxysme de la douleur des parents peut s'exprimer au Dakota par leur venue au camp, baignés de larmes. C'est même la seule circonstance où pareil fait peut se produire. Un ancien écrivain relate ce qu'il a vu chez une autre tribu de la Plaine : « Si quelqu'un offense le père ou bien la mère pendant cette période de deuil, la mort en résulte inévitablement pour lui, car celui qui est plongé dans une affliction profonde cherche un objet sur lequel il puisse assouvir sa peine, et, sitôt après, il part pour la guerre, afin de tuer ou d'être tué, peu lui importe l'un ou l'autre dans l'état où il se trouve.» Ils font» la cour à la Mort», tout comme les Pueblos qui demandent dans leurs prières à être délivrés de cette effroyable possibilité de la mort.

Ces deux attitudes devant la mort sont deux types familiers de comportements opposés et la plupart des individus confessent leur sympathie pour l'un ou pour l'autre. Les Pueblos ont introduit l'un de ces types dans leurs institutions, et les gens de la plaine agissent de même pour l'autre type. Ce qui ne signifie pas, bien sûr, qu'un chagrin violent et sans frein se manifeste chez chacun des membres d'une famille en deuil, dans les plaines de l'Ouest, ou que chez ceux des plaines, après qu'on leur a enjoint d'oublier, on éprouve un chagrin tel qu'il ne peut s'exprimer que par le bris d'une brosse à cheveux. Ce qui est vrai, c'est que dans la première de ces civilisations le membre de la famille en deuil trouve une émotion toute canalisée pour lui, et que, dans la seconde, il en trouve une autre. La plupart des humains suivent ce canal tracé par leur culture. S'ils peuvent le suivre, ils sont pourvus de moyens adéquats de s'exprimer. Sinon, ils auront à résoudre tous les problèmes qui se posent partout aux gens égarés comme eux.

Il existe une autre situation en face de la mort qui, dans ces civilisations, se trouve bien mieux pourvue de techniques rituelles, à savoir la situation de l'homme qui a tué quelqu'un. Chez les Zuñi, le meurtrier est traité tout comme le conjoint survivant ; seulement sa retraite dans la Kiva des cérémonies, sous la surveillance des prêtres, et le soulagement du malaise qui l'accable sont plus minutieusement appliqués. Ceci aboutit à l'initiation à une société de guerre. Cette retraite qui, comme celle du veuf, implique la situation assise et immobile, avec interdiction de parler et sans qu'il soit permis à quiconque de lui adresser la parole, cette retraite, pendant laquelle il doit absorber des émétiques et s'abstenir de manger, est la retraite de son initiation à la société. Tout initié à une société doit, au moment de cette initiation, observer des tabous analogues, et chez les Zuñi, les interdictions prescrites à celui qui a supprimé une vie sont considérées comme une retraite d'initiation. La levée de ces interdictions correspond à une introduction à de nouvelles responsabilités sociales à titre de membre de la société de guerre. Les chefs de guerre demeurent en fonctions toute leur vie, non seulement pour la guerre elle-même, mais surtout comme gardiens et émissaires aux cérémonies et autres actions officielles. Ils sont les bras de la Loi chaque fois qu'il faut prendre des arrangements publics. Ils ont la charge de la maison du scalp, là où les scalps sont conservés, et ils ont tout particulièrement le pouvoir de faire tomber la pluie.

Le scalp, au cours du long et minutieux cérémonial de la danse de guerre, est le symbole de l'homme qui a été tué. Le but de la cérémonie est, à la fois, de célébrer l'initiation du nouveau membre de la société de guerre et de convertir le scalp en l'un de ces objets surnaturels qui accordent chez les Zuñi la bénédiction de la pluie. On doit l'honorer par la danse et l'adopter dans la tribu avec les rites habituels de l'adoption. Ces rites, pour l'adoption ou le mariage, consistent essentiellement à faire laver la tête du néophyte par les femmes les plus âgées de la famille du père. C'est ainsi que le scalp est lavé dans de l'eau claire par les tantes du meurtrier et adopté par les tribus de la même façon que l'on adopte celui qu'on initie et que l'on adopte au moment du mariage dans la famille de l'épouse. Les prières de la danse du scalp sont fort explicites. Elles décrivent la transformation de l'ennemi désormais inoffensif en un fétiche sacré pour le peuple et le bonheur avec lequel le peuple accueille cette nouvelle bénédiction.

*Car vraiment l'ennemi - bien qu'il ait grandi et vécu sur des ruines - par la vertu des prières de pluie du prêtre du blé - a maintenant quelque valeur. - En vérité cet ennemi qui, pourtant, dans sa vie - était un être adonné au mensonge - est devenu quelqu'un qui peut prédire - comment sera le monde - comment seront les jours... - Bien qu'il eût peu de valeur - il était pourtant un être pour la pluie - un être pour les semailles. - Désireux de la pluie de l'ennemi - Désireux des moissons de l'ennemi - Désireux des richesses de*

*l'ennemi - Impatiemment vous attendrez ses jours (ceux de la danse du scalp) - Quand avec votre eau claire - Vous aurez lavé le scalp - Quand vous l'aurez accroché au poteau de scalp - Dans la cour pleine d'eau du prêtre du blé - Tous les enfants du prêtre du blé - avec toutes les chansons de leurs pères - danseront pour lui - Et quand tous ses jours seront révolus - Alors un beau jour - Un jour magnifique - Un jour plein d'une grande clameur - d'un grand rire un jour magnifique - que vous, nos enfants - Vous passerez avec nous.*

C'est ainsi que le scalp se transforme en un objet surnaturel auquel on adresse des prières, et que le meurtrier devient membre à vie de l'importante société de guerre.

Dans les civilisations dionysiennes, tout cela est traité de façon différente. Très souvent cela donne lieu à une crise terriblement dangereuse. Le meurtrier se trouve alors en péril surnaturel. Et chez les Pima, par exemple, on le purifie pendant vingt jours, assis dans une petite cavité circulaire creusée dans le sol. Il est nourri par son père rituel au bout d'une perche de six pieds et n'est considéré comme sauvé du péril qu'après avoir été plongé, pieds et poings liés, dans la rivière.

Mais, dans les plaines de l'Ouest, la violence des tribus ne fait pas intervenir cette contamination du surnaturel. L'homme qui a tué un autre homme n'est pas quelqu'un qui a besoin d'être sauvé. C'est un vainqueur, et le plus envié de tous les vainqueurs. Toute la frénésie dionysienne de ces gens-là se trouve portée à son paroxysme par la célébration d'un triomphe sans restrictions, par l'exultation pour le triomphe sur l'ennemi abattu. C'est un véritable déchaînement de joie. La bande guerrière à son retour déclenche sur son propre camp une parodie d'attaque par surprise au petit jour, avec des visages noircis en l'honneur du triomphe.

*Tirant des coups de fusil et brandissant des perches au bout desquelles sont fixés les scalps conquis. Tous sont très excités et on les salue par des cris et des hurlements qui les excitent encore davantage. Tout est à la joie. Les femmes entonnent des chants de victoire. Ait premier rang se trouvent ceux qui ont... compté les coups. Certains enlacent de leurs bras les guerriers vainqueurs. Les vieillards et les femmes chantent des chants où leurs noms sont mentionnés. Les parents de ceux qui ont chevauché au premier rang expriment leur joie en faisant des cadeaux à des amis oit à des pauvres. La foule tout entière peut se rendre à l'endroit où vit quelque brave oit bien à celui où vit son père, et là danser en son honneur. Ils se préparent encore à danser toute la nuit, et à danser, danser encore pendant deux jours et deux nuits.*

Tout le monde se joint à la danse du scalp, mais ce n'est pas l'occasion d'une cérémonie religieuse. Aucun homme-médecine n'officie. Pour lui conserver son caractère social, on s'en remet aux hommes-femmes travestis qui ont adopté une manière de vivre féminine et qui sont reconnus dans la tribu comme faiseurs de mariages et « gens de bonne compagnie ». Ils excitent à la danse et promènent les scalps. Des hommes et des femmes âgés sortent de la foule en faisant des bouffonneries ; quelques-uns d'entre eux se déguisent pour représenter les véritables guerriers dont les scalps figurent au centre de la cérémonie.

Celui qui a pu assister aux deux danses du scalp ne peut mettre en doute le contraste qui existe entre elles : la danse du scalp des Pueblos, avec ses exhibitions publiques alternant avec un programme harmonieusement composé devant l'autel de terre construit récemment et garni d'importants paquets de médecines de guerre, et la danse du scalp chez les Cheyenne, avec son déploiement de vigueur physique et sa célébration orgueilleuse de la victoire, son imitation d'un combat corps à corps, son acharnement à découvrir quel est l'homme le meilleur. Dans la danse chez les Pueblos, tout est sobre, et c'est une action de groupe, ainsi que le requiert une circonstance pour laquelle on écarte du meurtrier le nuage qui l'assombrissait en l'introduisant au sein d'une confrérie importante et respectée et l'installation dans la tribu du scalp d'un vil ennemi, scalp considéré comme un objet surnaturel et qui peut produire la pluie. Dans la danse des plaines, bien que les danseurs surgissent en groupe, chacun d'eux n'exécute qu'un solo de danse, suivant son inspiration personnelle, pour exprimer par tous les mouvements d'un corps bien entraîné la gloire du combat corps à corps. Là, tout est individualisme, allégresse et triomphe.

L'attitude apollonienne des Pueblos devant la mort ne peut mettre hors la loi la mort des parents non plus que le meurtre d'un ennemi. Elle peut, tout au plus, en faire une source de bonheur et fournir les moyens de passer outre en usant du moins de violences possible. L'homicide, la suppression d'une vie à l'intérieur du groupe, est un acte si rare qu'on n'en parle pour ainsi dire jamais ; mais, quand le fait se produit, la chose se règle sans difficulté grâce, à un arrangement pécuniaire entre les groupes de parents. Par contre, la suppression de sa propre vie est absolument proscrite. Le, suicide est une action trop violente, même dans sa forme la plus banale, pour que les Pueblos consentent à l'envisager. Ils n'imaginent même pas ce qu'il pourrait être. Invités à vous raconter des histoires de mariage, les Zuñi vous parlent d'un homme qui avait déclaré espérer mourir avec une femme d'une grande beauté. Certain jour cet homme fut mandé pour soigner une femme malade et le traitement impliquait la mastication d'une plante médicinale sauvage. Le lendemain matin, on le trouva mort. Ce fut tout ce qui put leur venir à l'esprit à ce propos, car il leur était impossible d'imaginer qu'il eût pu attenter à ses jours. Leur histoire, en l'occurrence, n'est que l'histoire d'un homme dont la mort est survenue, de la manière qu'on lui avait entendu souhaiter.

Le cas pareil au suicide tel qu'il est pratiqué chez nous ne se trouve que dans les récits populaires. Dans l'un de ces récits, par exemple, une femme demande aux Apaches 'de venir dans les quatre jours détruire le village et, par voie de conséquence, de supprimer aussi son mari et la complice de celui-ci. Elle se purifie selon les rites et revêt ses plus beaux vêtements. Au matin du jour fixé, elle sort à la rencontre des ennemis, pour être la première à succomber sous leurs coups. Cet acte, naturellement, entre dans notre catégorie du suicide, mais eux ne considèrent cela que comme une vengeance rituelle.» Bien sûr on n'agirait plus ainsi maintenant, nous disent-ils, cette femme-là était digne de mépris.» Car ils ne voient pas au-delà de son désir de vengeance. Elle détruisait ainsi les possibilités de bonheur des habitants de son village, duquel elle se sentait retranchée. Et surtout elle gâtait le nouveau plaisir de son mari. Le reste du récit n'a pas entièrement été imaginé par les Zuñi ; cela dépasse leur expérience, comme par exemple ce messenger surnaturel qu'elle dépêche pour porter son message aux Apaches. Plus vous fournirez des détails devant un auditoire Zuñi pour illustrer la pratique du suicide, plus incrédulement celui-ci accueillera-t-il votre récit, avec un sourire de pure politesse. Comme elles sont étranges, ces choses que font les Blancs Mais ceci est encore plus ridicule que le reste

D'autre part, les Indiens des Plaines poussent beaucoup plus loin que nous l'idée de suicide. Dans maintes de leurs tribus, l'homme qui n'entrevoit plus dans l'avenir de perspective attrayante s'engage à se suicider dans l'année. Il adopte un insigne particulier,

une sorte de robe en peau de daim d'environ huit pieds de long. A l'extrémité de cette robe qui traîne sur le sol, est pratiquée une longue échancrure et, quand l'homme en question a occupé la place qu'il s'est engagé à prendre à l'avant du front de bataille, on le fixe à la place qu'il occupe à travers cette échancrure. Impossible de reculer. Il pourrait avancer, car, bien entendu, cette fixation n'entrave pas ses mouvements. Mais si ses compagnons viennent à tomber derrière lui, il doit conserver sa place au premier rang. Et s'il doit succomber, il mourra, du moins, au cours de l'un de ces combats qu'il aime si passionnément. S'il survit au-delà de l'année, il aura gagné, grâce à cette façon de courtoiser la mort, tous les témoignages de gratitude si chers aux tribus de la plaine. A la fin de son existence, lorsque les grands chefs compteront en public leurs exploits au cours de ces discussions où on ne cesse de les dénombrer, il pourra énumérer les siens et rappeler l'année en laquelle il a juré de servir. Il pourra se targuer des avantages acquis de la sorte en s'affiliant à des sociétés et en devenant un chef. Même celui qui n'a d'aucune façon désespéré de l'existence pourra donc être tenté par les honneurs susceptibles d'être acquis par cette manière d'engagement. Une société peut aussi engager un de ses membres, et même contre son gré. L'engagement du guerrier n'est pas l'unique moyen de faire admettre le suicide aux Indiens de la Plaine. Chez eux ce n'est pas une action banale comme elle l'est dans certaines contrées primitives, mais les relations de suicide par amour y sont fréquemment répétées. On y comprend fort bien ce geste de violence qui consiste à se débarrasser de sa propre vie.

Il est encore une autre voie par où l'idéal apollonien s'exprime dans les coutumes établies chez les Pueblos. Leur culture n'a pas élaboré des thèmes de terreur et de péril. Ils n'ont à aucun degré la volonté dionysiaque de créer (les situations de terreur contagieuse. De tels abandons sont communs un peu partout quand il s'agit du deuil. Les obsèques sont un débordement de terreur, mais non pas d'affliction. Dans les tribus australiennes, le plus proche parent du mort se précipite sur le crâne de celui-ci et le réduit en miettes afin qu'il ne puisse les gêner plus tard. On fracasse les os des jambes pour que son fantôme ne puisse courir à la poursuite des gens de la tribu. En Isleta, cependant, on se contente de briser la brosse à cheveux, et non pas les os du cadavre. Les Navajos, le peuple qui présente le plus de ressemblance avec les Pueblos, brûlent la case du défunt avec tout ce qu'elle contenait au moment de sa mort. Rien de ce que possédait le défunt ne peut passer aux mains d'un autre. Tout ce qui était à lui est impur. Chez les Pueblos, seuls son arc, sa flèche et son mili (épi de blé fétiche des hommes-médecine) sont ensevelis avec le mort et le mili est dépouillé préalablement des plumes de perroquet qui en faisaient la valeur. Mais rien n'est jeté. Les Pueblos, dans leurs coutumes à propos de la mort, symbolisent la fin d'une vie humaine, mais ne cherchent pas à se prémunir contre la souillure du cadavre, ni contre la jalousie ou la rancune de son fantôme.

Les crises de l'existence sont toutes traitées dans quelques civilisations comme des crises de terreur. La naissance, l'apparition de la puberté, le mariage et la mort sont les occasions qui se présentent pour agir de la sorte. En ce qui concerne le deuil, les Pueblos ne font pas intervenir le sentiment de terreur pas plus qu'ils ne le font en d'autres occasions. Leur façon d'agir en ce qui concerne la menstruation est particulièrement caractéristique, parce que, tout autour d'eux, il y a des tribus qui, dans chacun de leurs camps, ont de petites maisons destinées aux femmes à l'époque de leurs règles. La coutume exige qu'à ce moment-là elles ne fassent la cuisine que pour elles seules, qu'elles ne se servent que d'ustensiles réservés à elles seules, et qu'elles s'isolent complètement. Même dans la vie domestique, leur contact est alors une souillure et si elles viennent à toucher un équipement de chasseur, celui-ci sera considéré comme désormais inutilisable. Mais les Pueblos, non seulement n'ont pas de huttes réservées aux femmes qui ont leurs

règles, mais ils n'entourent d'aucune précaution les femmes à ce moment-là. Les périodes menstruelles ne causent aucune différence dans la vie d'une femme.

La grande occasion de terreur des tribus environnantes vient de leurs institutions de sorcellerie. La sorcellerie est l'étiquette qu'on réserve en général pour les pratiques d'Afrique et de Mélanésie ; mais la peur, le soupçon, l'aversion à peine contenue pour l'homme-médecine dans l'Amérique du Nord et qui s'étend de l'Alaska en passant par les tribus shoshonéennes du Grand Bassin jusqu'aux Pima du sud-ouest et qui sont largement répandus dans la Confrérie Midewivin à l'Est, caractérisent parfaitement la sorcellerie. Toute société dionysienne estime le pouvoir surnaturel, non tant à cause de sa puissance qu'à cause du danger qu'il représente. Sa tendance générale à réaliser de périlleuses expériences est révélée par l'attitude de la tribu vis-à-vis de l'homme-médecine. Il possède plutôt le pouvoir de nuire que le pouvoir de secourir. L'attitude de la tribu envers lui résulte d'un mélange de peur, de haine et de suspicion. On n'exige pas de vengeance pour sa mort et quand il échoue dans ses cures et que la suspicion plane sur lui, il est presque toujours assassiné par le peuple.

Les Mojave, tribu non Pueblo du sud-ouest, poussent ces façons d'agir très loin.» Il est dans la nature des médecins de tuer les gens comme ça, comme il est dans la nature du faucon de tuer des petits oiseaux pour vivre», disent-ils. Tous ceux qu'aura tués un homme-médecine demeureront en son pouvoir dans l'autre vie. Ils feront partie de sa troupe. Car, naturellement, il est (le son intérêt de constituer une grande et riche compagnie. Un homme-médecine peut dire ouvertement : « Je ne veux pas mourir encore. Je n'ai pas encore constitué une troupe assez importante.» Encore un peu de temps et il se trouvera à la tête d'une troupe dont il pourra se glorifier. Il pourra remettre un bâton à quelqu'un en témoignage et lui dire : « Ne sais-tu pas que j'ai tué ton père ? » ou bien encore dire à une personne malade : « C'est moi qui suis en train de te faire mourir.» Il n'entend pas dire par là qu'il a usé du poison, ou bien qu'il a recouru au poignard pour tuer le père du jeune homme. Il s'agit seulement d'un meurtre surnaturel, d'un acte ouvert digne d'inspirer le blâme et la terreur et dont il ne cherche pas à se justifier.

De telles situations sont impossibles à imaginer chez les Zuñi. Chez eux les prêtres ne sont pas l'objet de haine ni de suspicion voilées. Le prêtre n'incarne pas le double aspect dionysien du pouvoir surnaturel, bien qu'il puisse aussi bien apporter la mort que sauver de la maladie. Même les idées de sorcellerie toujours présentes dans les villages avec toutes les particularités européennes dont elles sont imprégnées, ne constituent pas à proprement parler une atmosphère de sorcellerie.

La sorcellerie chez les Zuñi n'est pas la conséquence de l'audacieuse ambition d'un homme qui vise le pouvoir surnaturel. Je me demande même s'il existe parmi eux quelqu'un possédant quelque moyen spécifique de technique dont il puisse pratiquement faire usage. Toutes leurs descriptions d'actes de sorcellerie émanent de légendes populaires, par exemple les yeux de hibou que le sorcier enchâsse dans ses orbites après avoir déposé les siens dans une anfractuosité de la muraille. Ils n'entrent pas dans ces horribles détails d'actes de cruauté actuellement pratiqués qui sont la caractéristique d'autres régions. La sorcellerie, chez les Pueblos, comme beaucoup d'autres réalités chez eux, est un complexe d'anxiété. Ils se suspectent vaguement les uns les autres ; et quand un homme est suffisamment détesté de tous, on peut être sûr qu'on finira par l'accuser de sorcellerie. On ne songe pas à faire intervenir la sorcellerie en cas de décès ordinaire. Ce n'est qu'en période d'épidémie que l'on pourchasse les sorciers, parce que la terreur générale prend alors cette forme d'expression. Ils ne créent pas une atmosphère de terreur écrasante en se servant du pouvoir de leurs hommes sacrés.

Donc, dans leurs villages, on n'encourage en aucune façon l'exagération ; on ne lâche pas la bride à l'exercice de l'autorité ; on ne se délecte pas dans ces situations où l'individu garde la prédominance. Il n'existe pas de ces situations que les Dionysiens cotent à un si haut prix. Cependant ils possèdent une religion de la fertilité, et par définition nous tenons le culte de la fertilité pour un culte dionysien. Dionysos était le dieu de la fertilité, et nous ne trouvons aucune raison, nulle part dans le monde, pour séparer ces deux caractéristiques ; la recherche de l'exagération et le culte du pouvoir procréateur n'ont cessé de se manifester à la surface de la terre. La façon dont les Pueblos apolloniens pratiquent ce même culte de la fertilité vivifie doublement les principes qui sont la base de leur vie. La plus grande part de leurs cérémonies pour honorer la fertilité ne recourt pas au symbolisme sexuel. La pluie s'obtient par la monotone répétition de la danse qui fait crever les nuages du ciel. La productivité du champ de blé, on l'assure en y enterrant des objets auxquels on a donné du pouvoir en les plaçant sur des autels ou bien en incarnant des êtres surnaturels. Le symbolisme sexuel apparaît davantage chez une peuplade du voisinage, les Hopi, que chez les Zuñi. Chez les Hopi, on se sert communément dans les cérémonies de petits cylindres noirs mêlés à de petits anneaux de roseaux ou à de petits cercles. Les cylindres sont le symbole mâle, les cercles le symbole femelle. On les lie les uns aux autres et on les jette dans la source sacrée.

Dans la cérémonie de la Confrérie de la Flûte, c'est un garçon qui vient avec deux filles pour apporter la pluie, et on leur a remis préalablement, au garçon des cylindres, et à chacune des filles un petit cercle de roseau. Au dernier jour de la cérémonie, ces enfants, assistés de certains prêtres, portent ces objets à la source sainte où ils les enduisent du limon fertile tiré de la source. Ensuite la procession reprend le chemin du village. Quatre panneaux de terre pareils à ceux dont on se sert pour les autels ont été confectionnés pendant le voyage de retour, et les enfants s'avancent en tête du cortège, en jetant tour à tour, le garçon son cylindre, les filles leurs anneaux sur chacun de ces panneaux. Finalement on les dépose sur l'autel de la danse dressé sur la place. C'est là une cérémonie simple et empreinte d'une certaine dignité où l'on ne manifeste aucune émotion.

Cette sorte de symbolisme cérémoniel sexuel qui paraît dans les cérémonies est constamment employé chez les Hopi. Dans les danses de confréries de femmes, - chez les Zuñi il n'y a pas de confréries de femmes, - ce symbolisme est particulièrement populaire. Dans une de ces cérémonies, tandis que les filles, avec des épis de blé dans les mains, dansent une ronde, quatre jeunes filles se présentent habillées en hommes. D'eux d'entre elles représentent des archers, les deux autres (les lanciers). Chacun des archers tient une grappe de raisin, un arc et une flèche, et ils avancent en enfonçant leurs flèches dans les grappes de raisin. Chacun des lanciers tient une baguette et un anneau et jette sa lance dans le cercle en train de rouler. Quand ils ont atteint le groupe de danseurs, ils jettent leurs bâtons et leurs cercles par-dessus les danseurs, dans le centre de la ronde. Ensuite ils lancent de petites boules de farine humide depuis le centre de la danse des jeunes filles aux spectateurs qui se bousculent pour s'en emparer. Le symbole en est sexuel et l'objet en est la fertilité, mais la façon de procéder se trouve à l'opposé du culte dionysien.

Chez les Zuñi cette sorte de symbolisme n'a pas trouvé d'épanouissement. Les Zuñi ont des courses cérémonielles que l'on court comme partout dans les villages pour obtenir la fertilité. L'une de celles-ci se dispute entre hommes et femmes, les hommes à une extrémité de la file avec leurs bâtons, les femmes à l'autre bout avec leurs cerceaux qu'elles lancent du pied comme les hommes le font pour les bâtons ; parfois les femmes prennent part aux courses avec les bouffons masqués. Dans l'un et l'autre cas, ce sont les femmes qui doivent gagner, sinon la course ne servirait à rien. Au Pérou, lorsque l'on organisait des

courses pour le même objet, chaque homme courait nu et violait la femme qu'il avait pu rattraper. Le même but se trouve symbolisé chez les Zuñi et au Pérou, mais chez les Zuñi, c'est une transposition apollonienne du symbolisme dionysien du Pérou.

Cependant, même chez les Zuñi, l'association de la licence au cérémonial de la fertilité ne fait pas complètement défaut. En deux occasions, à la cérémonie de la chasse au lièvre et aux danses du scalp, la licence est encouragée, à tel point que l'on assure que les enfants conçus ces nuits-là sont particulièrement vigoureux. On y néglige la stricte surveillance habituelle des filles» le garçon devra se comporter en garçon». On n'encourage pas la promiscuité ni l'orgie. En outre le culte du paquet de médecine qui doit contrôler la neige et la froideur de la température passe pour avoir respecté certaines règles lors que, pendant une nuit, les prêtresses de ce culte ont accueilli des amants et assemblé une certaine quantité de turquoises qu'elles ont reçues de leurs partenaires dans le but de l'ajouter à la décoration du paquet ; pratique qui n'est plus suivie actuellement. Impossible de dire aussi jusqu'à quel degré la licence y est reconnue licite.

La question sexuelle n'est guère interprétée dans les villages. Chez les Zuñi, tout au moins, on n'y prête en réalité que peu d'attention, et il existe une propension, d'ailleurs assez répandue dans notre propre civilisation, à exprimer le symbolisme sexuel par quelque substitution inappropriée. Les cercles et les cylindres, dont les Hopi font usage comme d'un constant et spécifique symbole sexuel, sont censés représenter les boulettes d'argile formées par la pluie dans les flaques d'eau. Le jet de paquets de gousses par des ares figure l'éclair qui frappe le champ de blé. On peut trouver même les substitutions les plus extrêmes dans les explications fournies par les informateurs les plus honnêtes. Il y a là un moyen de défense inconscient qu'ils pratiquent jusqu'au comble de l'absurdité.

Un semblable moyen de défense paraît avoir effacé toutes traces des légendes cosmologiques des origines de l'univers dans l'acte sexuel. Il y a cinquante ans encore, Cushing découvrait chez les Zuñi une référence à cette légende qui est à la base de la cosmologie des Yuman, tribus non-Pueblos du sud-ouest, et qui est courante dans maintes autres régions voisines. Le Soleil cohabite avec la Terre et c'est du ventre de celle-ci qu'a jailli la vie, - les objets inanimés dont se servent les hommes, aussi bien que les hommes eux-mêmes et les animaux. Chez les Zuñi, du temps de Cushing, les mythes touchant l'origine du monde étaient rappelés par différentes confréries, certaines sociétés de prêtres, et d'hommes de loi, et l'on y répète encore que la vie a commencé dans la quatrième zone souterraine du monde, qu'ils ne reconnaissent pourtant pas comme étant le ventre de la terre où la vie aurait été engendrée par un père qui est le Ciel. Leurs imaginations ne se tournent pas dans cette direction.

L'attitude des Zuñi en ce qui concerne la question sexuelle se conforme à certains modèles connus dans notre civilisation comme Puritains, mais les contrastes y sont tout aussi ressemblants que les similitudes. L'attitude puritaine envers le sexe découle de l'identification de celui-ci avec le péché. Or, les Zuñi ne connaissent pas l'idée du péché. Cette idée du péché ne leur est pas familière, ni au point de vue sexuel ni à aucun autre point de vue. Ils ne souffrent pas du complexe de la faute et ils ne considèrent pas l'appétit sexuel comme une source de tentations auxquelles on ne résiste guère que par de pénibles efforts de volonté. La chasteté en tant que règle de vie y est vue d'un très mauvais oeil, et personne dans leurs récits populaires n'est plus sévèrement critiqué que ces filles orgueilleuses qui se refusent au mariage à l'époque de leur jeunesse. Elles restent à la maison et travaillent, et laissent ainsi passer les occasions où elles pourraient légitimement se faire admirer par les jeunes hommes. Mais les dieux ne se comportent pas comme on le suppose dans les éthiques puritaines. Ils descendent sur la terre pour les obliger en dépit de



tous les obstacles à coucher avec eux, et leur enseigner ainsi et le désir et l'humilité. C'est ainsi que, par ce système de « discipline aimable », ils obtiennent ce résultat que la jeune fille pourra réaliser dans le mariage tout le bonheur dont peut jouir un mortel.

Les relations agréables entre sexes différents ne sont que l'un des aspects des relations agréables avec les êtres humains. Là où nous marquons une distinction fondamentale, leur plus grand éloge est le suivant : « Il a toujours affaire avec les femmes. » Ou bien : « Personne ne Y aime. Il ne se soucie pas des femmes. » Les affaires sexuelles ne sont que des incidents de l'existence heureuse.

Leurs idées cosmologiques sont un autre moyen d'exprimer leur esprit, au plus haut point logique. Le même manque de passion, de conflit et de péril qu'ils déclarent exister dans le monde, ils le supposent exister aussi dans l'autre monde. Les êtres surnaturels, dit le Dr Bunzel, ne nourrissent aucun ressentiment envers l'homme. Tant qu'ils refusent leurs bienfaits, on peut s'assurer leur assistance à venir par des offrandes, des prières et des pratiques de magie. Mais on n'apaise pas les forces maléfiques. Cette idée est étrangère aux Zuñi. On est persuadé plutôt que les surnaturels aiment ce qu'aiment les hommes, et puisque les hommes aiment la danse, que les surnaturels doivent l'aimer aussi. C'est pourquoi les Zuñi incitent les surnaturels à la danse en leur faisant don de leurs masques, en sortant les sacs de médecine et en les faisant « danser ». Cela leur cause du plaisir. Même le blé des greniers doit aussi participer à la danse. » Au moment du solstice d'hiver, quand tous les groupes rituels tiennent leurs assises, les chefs de famille prennent six épis de blé parfaits et les gardent dans une corbeille en chantant pour eux. C'est ce qu'ils appellent « danser le blé », et ceci pour que le blé ne se sente pas oublié pendant cette saison de cérémonies. Ce fut ainsi que la grande danse du blé qui ne se danse plus maintenant atteignait son point culminant au ri ornement de cette allégresse que l'on partageait avec les épis de blé.

Ils ne dépeignent pas l'univers, ainsi que nous le faisons, comme un champ de bataille entre le bien et le mal. Ils ne sont pas dualistes. La notion européenne de magie, pour s'acclimater dans les villages, a dû subir une transformation. Elle ne dérive pas chez eux de l'orgueilleuse puissance satanique dressée contre un Dieu bienfaisant. Ils l'ont accommodée dans leur plan à eux et le don de magie leur est suspect, non parce qu'il est accordé par le diable, mais parce qu'il tyrannise ceux qui le possèdent, et parce que, une fois qu'on l'a acquis, on ne peut plus s'en défaire. A l'occasion, on assume un autre pouvoir surnaturel pour l'exorciser. On y arrive en plantant des bâtons de prière et en observant les tabous, l'un de ces tabous consistant à manipuler des objets consacrés. Quand l'occasion est passée, on va trouver les sœurs de son père pour se faire laver la chevelure et l'on se retrouve alors replacé dans une position séculière. Ou bien encore, c'est un prêtre qui remet à un autre prêtre son pouvoir pour qu'il puisse prendre un temps de repos en attendant qu'on ait de nouveau recours à son office. L'idée et les moyens de se repasser la sainteté les uns aux autres leur sont aussi familiers que ceux qui consistaient à transmettre une malédiction à notre époque médiévale. Dans la sorcellerie Pueblo, on ne recourt pas à ces techniques pour se libérer du pouvoir surnaturel. On ne peut pas se débarrasser de cette chose mystérieuse, et c'est pour cette raison que la sorcellerie chez eux est regardée comme dangereuse et maléfique.

Il nous est difficile à nous autres de renoncer à nous représenter l'univers comme un combat entre le bien et le mal pour le voir comme le voient les Pueblos. Ils ne voient pas les saisons, non plus que la vie de l'homme, comme une course de la vie et de la mort. La vie est toujours présente, la mort est toujours présente. La mort n'est pas la négation de la vie. Les saisons, poursuivent leur déroulement sous nos yeux et la vie de l'homme aussi.

L'attitude des Pueblos n'implique» ni résignation, ni subordination volontaire à une force supérieure, mais bien le sens de l'unité de l'homme avec l'univers». Quand ils prient, ils disent à leurs dieux :

*Nous ne ferons qu'une seule et même personne.*

Ils échangent avec leurs dieux des paroles d'étroite intimité :

*Veillant sur votre pays - Veillant sur votre peuple Vous siégerez paisiblement attentifs à nous - ainsi que des enfants les uns pour les autres - Nous resterons toujours. - Mon enfant -Ma mère - Puisse-t-il toujours en être ainsi que je le dis.*

Ils parlent d'échanger leur souffle de vie avec leurs dieux :

*Partout - j'ai pour pères les prêtres dispensateurs de vie - leur demandant le souffle qui donne la vie - Leur souffle de vieillesse - Leur souffle des eaux - Leur souffle de richesses -Leur souffle de fécondité - Leur souffle de puissance - Leur souffle de prospérité - Leur demandant de faire passer leur souffle dans les corps de nos hommes-médecine - et de l'échanger avec le leur - et de fortifier le souffle du malade. - Ne méprisez pas le souffle de vos frères. Mais attirez-le dans votre corps... - Afin que nous puissions aller jusqu'au bout de nos routes ensemble. - Puisse mon père vous accorder la bénédiction de la vie ! - Puisse votre route s'accomplir jusqu'à son terme !*

Le souffle des dieux est leur souffle et, en mettant en commun les souffles toutes choses peuvent s'accomplir.

Comme pour leur version de l'homme avec ses semblables, leur version des relations de l'homme avec le cosmos n'accorde aucune place à l'héroïsme et c'est la volonté de l'homme qui surmonte les obstacles. Elle n'accorde pas la sainteté à ceux qui :

*Luttant et luttant jusqu'au bout,  
Meurent acculés au mur.*

Cette version possède ses vertus propres, qui sont singulièrement logiques. Les unes, qui seraient hors de circonstance, ils les ont bannies de leur univers. Ils ont réalisé dans un îlot de culture exigü, mais établi de longue date dans le Nord-Amérique, une civilisation dont la forme a été dictée par les préférences typiques de la civilisation apollonienne, qui se complaît surtout dans les cérémonies et dont le genre de vie est tout de mesure et de sobriété.

. <

# V

## «DOBU»

. ←

L'île de Dobu se trouve dans l'archipel d'Entrecasteaux, au sud de la côte de la Nouvelle-Guinée orientale. Les Dobuans sont l'un des peuples situés le plus au sud de la Mélanésie du nord-ouest, région connue surtout par les nombreuses publications du Dr Bronislaw Malinowski sur les îles Trobriand. Les deux groupes d'îles sont si proches l'un de l'autre que les gens de Dobu naviguent à la voile pour aller trafiquer avec ceux de Trobriand. Mais ce sont deux peuples de caractères et de tempéraments différents. Les îles Trobriand sont des îles basses et fertiles qui permettent une existence facile et hospitalière. Le sol est riche et ses lagons paisibles très poissonneux. De leur côté, les îles de Dobu sont de nature rocheuse et volcanique avec quelques rares lambeaux de terre cultivables ; la pêche ne peut s'y pratiquer. La population travaille à tirer de son sol toutes les ressources possibles, bien que les minuscules villages éparpillés sur la surface de ce territoire et dont la population au temps de leur plus grande prospérité ne comptait en moyenne que vingt-cinq personnes environ, et actuellement seulement à peu près la moitié, tandis que la population dense des Trobriands vit à l'aise en de grandes communautés proches les unes des autres. Les Dobuans sont connus de tous les recruteurs blancs comme de recrutement facile. Risquant de souffrir de la faim chez eux, ils signent sans difficulté des engagements et des contrats de travail ; accoutumés à un travail rude et ingrat, les rations qu'ils reçoivent comme manoeuvres ne fournissent pas chez eux prétextes à mutineries.

Cependant la réputation des Dobuans dans les îles (lu voisinage n'a rien à voir avec leur état de pauvreté. On les considère surtout comme des êtres dangereux. Ils passent pour être des magiciens pourvus d'une puissance diabolique et aussi pour des guerriers qui ne reculent devant aucune trahison. Deux générations avant la génération actuelle, avant l'apparition des Blancs, ils étaient cannibales et ceci dans une région où la plupart des peuplades ne mangent pas de chair humaine. Ils sont les sauvages que l'on suspecte et que l'on redoute le plus de toutes les îles qui les entourent.

Les Dobuans méritent amplement la réputation que leur font leurs voisins. Ils n'ont pas clé lois et ils sont perfides. Chez eux, chaque homme est toujours prêt à en attaquer un autre. Ils ne possèdent pas l'organisation paisible et laborieuse des Trobriands, que commandent de grands chefs respectés, et qui font entre eux de paisibles et continus

échanges de biens et de privilèges. Dobu n'a pas de chefs. Dobu n'a certainement aucune organisation politique. Au sens strict du mot, elle n'est régie par aucune loi. Et ceci, non parce que Dobu vit en état d'anarchie, comme «l'homme de la nature de Rousseau» jusqu'à ce jour non lié par le contrat social, mais parce que les formes sociales qui existent à Dobu accordent la prime à la malveillance et à la perfidie et en font les véritables valeurs de leur société.

Rien ne serait pourtant plus éloigné de la vérité que de voir en Dobu une société anarchique. L'organisation sociale de Dobu est disposée en cercles concentriques à l'intérieur desquels on reconnaît licites les formes traditionnelles d'hostilité. Personne n'y prend la loi en main, sinon pour mener à leur terme ces hostilités qu'autorise leur culture à l'intérieur du groupe spécifique approprié. Le groupe le plus important qui fonctionne à Dobu est une localité pourvue d'un nom et qui peut comprendre de quatre à vingt villages. Elle forme ainsi une unité de guerre et demeure dans un état d'hostilité permanente avec toute autre localité du même genre. Avant l'époque de la surveillance par les Blancs, aucun homme ne se serait aventuré dans une localité étrangère, à moins que ce ne fût pour tuer ou pour piller. Il y a pourtant un service que les localités se demandent les unes aux autres: c'est, en cas de mort ou de maladie grave, quand il est nécessaire de découvrir par l'intermédiaire de la divination la personne responsable, de faire venir un devin d'une localité ennemie. C'est ainsi que les devins de la localité elle-même ne sont pas appelés pour faire face aux dangers qui nécessitent le recours à la divination, et que l'on s'adresse à un spécialiste auquel la distance a procuré une certaine immunité.

En réalité, c'est dans la localité elle-même que réside le plus grand danger. Ceux qui habitent le même rivage, ceux qui pratiquent ensemble les mêmes routines, sont ceux qui se font mutuellement le plus de mal surnaturel et effectif. On ravage la moisson du voisin, on trouble les relations économiques des voisins, on provoque des maladies et des morts. Chacun d'eux possède des procédés magiques pour atteindre ces buts et en use en toute occasion, comme nous le verrons plus loin. La magie est indispensable pour toutes les tractations à l'intérieur de la localité, mais on ne pense pas que son pouvoir s'étende au-delà du cercle familial des villages que l'on connaît. Les gens avec lesquels on est quotidiennement en relations, ce sont les sorciers et les magiciens si dangereux pour les affaires.

Mais au centre de ce groupe local il existe un groupe à l'intérieur duquel une manière d'agir différente est indispensable. Au cours de toute l'existence, c'est sur lui qu'il faut s'appuyer, et non pas sur la famille, car celle-ci ne comprend ni le père, ni les frères et soeurs du père, ni vos propres enfants. C'est le groupe solide et indissoluble du lignage maternel. De leur vivant, ses membres ont leurs jardins et l'emplacement de leurs maisons dans un village commun. Quand ils meurent, ils sont enterrés dans un même carré de terre ancestrale. Chaque village a, dans son centre, un cimetière planté de buissons de croton au brillant feuillage. Là, reposent les consanguins de votre mère, et ceux qui furent les possesseurs du village, enterrés au centre de ce cimetière. Autour de lui sont groupées les cases à plate-forme des propriétaires vivants, tout le lignage maternel. Dans ce groupe l'héritage se transmet de l'une à l'autre et la coopération existe entre ses membres. On l'appelle: «Le lait de la mère», la SUSU et il consiste en une lignée de descendance par les femmes et qui inclut les frères de ces femmes dans chaque génération. Les enfants de ces frères n'y sont pas compris; ils appartiennent aux villages de leurs mères, groupes envers lesquels il existe, en général, un sentiment d'hostilité.

La susu habite généralement avec une susu qui lui est apparentée de près, dans son propre village, et dont on respecte strictement l'intimité. Il n'y a pas d'allées et venues

irraisonnées à Dobu. Un sentier court autour des limites de chaque village, et ceux qui ont le privilège d'approcher jusque-là longent l'agglomération en suivant le sentier. Ainsi crue nous le verrons, après la mort de leur père, les enfants des hommes de ce village n'ont même pas ce privilège. Si le père est encore en vie, ou bien si c'est le village de leur épouse, il leur est permis d'entrer sur invitation. Tous les autres doivent suivre le sentier qui contourne le village. Il ne leur est pas permis d'y faire halte. Ni les cérémonies religieuses, ni les fêtes de la moisson, ni les initiations dans la tribu ne viennent rassembler les gens, car Dobu ne fait pas de dérogations pour ces occasions-là. Au centre du village, un cimetière occupe la place de l'emplacement communal réservé aux danses chez les Trobriands. Les Dobuans sont trop avertis des dangers inhérents à ces emplacements spéciaux pour s'y aventurer sous prétexte de cérémonies sociales ou religieuses. Ils connaissent trop bien les dangers de la jalouse sorcellerie pour tolérer des étrangers dans leur citadelle.

Le mariage, bien entendu, ne peut être contracté qu'en dehors de ce cercle de sécurité. Il se fait à l'intérieur de la localité, et c'est pourquoi il allie deux villages entre lesquels existe une mutuelle inimitié. Le mariage n'apporte avec lui aucun adoucissement à cet état d'hostilité. Dès son début, les institutions qui l'environnent attisent les dissensions entre les deux groupes. Le mariage est inauguré par un geste d'hostilité de la belle-mère. Elle bloque de son propre corps l'entrée de sa maison où le jeune mari dort avec sa fille et où il reste consigné pour la cérémonie officielle. Avant cela, depuis l'époque de sa puberté, le garçon a couché toutes les nuits dans les maisons des filles non mariées. La coutume veut que sa propre maison lui soit fermée. Il évite ainsi des complications pendant plusieurs années, en dispensant largement ses faveurs et en quittant la maison bien avant le lever du jour. Quand il se laisse enfin consigner, c'est généralement parce qu'il est las de ces allées et venues et qu'il a fixé son choix sur une compagne définitive. Il cesse alors d'être aussi ponctuel quant à l'heure de son lever. Néanmoins, on ne le soupçonne jamais d'être disposé à subir les indignités du mariage, et cet événement lui est imposé par la vieille sorcière, sa future belle-mère, qui barre le seuil de la porte. Quand les villageois, parents par le lignage maternel de la fille, voient la vieille femme immobile devant sa porte, ils se rassemblent et, sous les yeux du public, les deux jeunes gens descendent et viennent s'asseoir par terre sur une natte. Les villageois les regardent fixement pendant une heure et se dispersent un à un, rien de plus. Le couple est alors officiellement fiancé.

A partir de ce jour, le jeune homme doit compter avec le village de sa femme. Ce que celui-ci lui demande avant tout, c'est de travailler. Aussitôt sa belle-mère lui remet une bêche en lui intimant cet ordre: «Et maintenant au travail !» Il lui faut faire un jardin sous la surveillance de ses beaux-parents. Pendant que ceux-ci font la cuisine et mangent, il doit continuer à travailler, car il ne peut manger en leur présence. Il est contraint à une double tâche, car, quand il a fini de travailler aux ignames de son beau-père, il doit encore cultiver son propre champ sur la terre de sa famille à lui. Son beau-père retire ainsi une ample satisfaction de son désir de dominer et se réjouit grandement du pouvoir qu'il exerce sur son gendre. Pendant un an ou davantage, cette situation se prolonge. Le jeune homme n'est pas le seul à être impliqué dans cette affaire, car ses proches sont astreints aussi à certaines obligations. Si lourdes sont les charges qui accablent ses frères, lesquels doivent pourvoir au jardin et aux cadeaux de mariage, que, de nos jours, les jeunes gens, au moment des fiançailles de leur frère, esquivent ces redevances en signant un contrat de travail auprès d'un recruteur blanc.

Quand les biens du mariage ont fini d'être accumulés par les membres de la susu du mari, on les porte en grande pompe au village de l'épouse. La troupe se compose des frères et sœurs du jeune homme, de sa mère et des frères et sœurs de celle-ci. Son père en est

exclu, de même que les maris et les femmes de la société, et les enfants de tous les hommes. On présente les cadeaux à la susu de l'épouse. Mais il n'y a pas de réunion cordiale des deux groupes. Le groupe du mari les attend à l'extrémité de son village ancestral. Les visiteurs attendent à la limite de leur propre village. Ils feignent obstinément de mutuellement s'ignorer. Un large espace les sépare. Quand ils sont obligés de remarquer la présence de l'autre groupe, ils le regardent avec une expression de furieuse hostilité.

Toutes les phases du mariage sont marquées par l'affectation d'une froideur voulue. La susu de la fiancée doit se rendre au village du fiancé et le traverse cérémonieusement en portant un important cadeau de ravitaillement non cuit. Le jour suivant, la parenté du jeune homme apporte en retour un cadeau d'ignames. La cérémonie du mariage proprement dite consiste pour le fiancé à recevoir de sa belle-mère, et dans le village de celle-ci, une poignée d'aliments cuits par elle, tandis que la fiancée reçoit également des aliments de sa belle-mère dans le village de l'époux. Dans une société où le fait de manger ensemble est une preuve officielle d'intimité, le rite est donc parfaitement approprié.

Car le mariage crée un groupe nouveau à l'intérieur duquel l'intimité et les intérêts communs se trouvent respectés. Dobu ne résout pas ses problèmes matrimoniaux en ignorant les alliances par le mariage, à la façon de maintes tribus de la Nouvelle-Guinée hollandaise qui possèdent des groupes de l'importance de Dobu. Dans ces tribus, les gens du lignage maternel vivent ensemble, moissonnent ensemble, et sont associés pour des entreprises économiques. Les maris visitent leurs femmes en secret la nuit ou clans la brousse. Ils sont alors les «maris en visite», et ne troublent en aucune manière les ressources de la famille du lignage maternel.

Mais Dobu procure une chambre commune pour le mari et la femme et veille avec un soin jaloux à ce qu'ils ne soient pas dérangés dans leur propre maison. Le couple veille aussi au jardin afin qu'il produise une quantité de nourriture suffisante pour lui et les enfants. Mais avec ces deux exigences qui paraissent si rudimentaires à celui qui a été élevé dans la civilisation occidentale, Dobu doit faire face aux plus difficiles problèmes. Le plus grand loyalisme est dû à la susu. Puisqu'une maison particulière inviolable et un jardin sont assurés au couple, dans cruel foyer et sous cruels regards hostiles le couple devra-t-il demeurer ? Chez la susu de la femme ou bien chez la susu du mari ? Le problème est résolu de façon assez logique, façon qui paraîtra un peu étrange. Depuis le mariage jusqu'à la mort, le couple habitera alternativement une année dans le village de l'époux, et une année dans le village de l'épouse.

Pendant chacune de ces années alternées, c'est l'un des époux qui doit s'occuper de son groupe et diriger la situation. Tous les deux ans, ce même époux est un étranger qui doit s'effacer devant les propriétaires du village de son conjoint: les villages de Dobu se trouvent ainsi partagés en deux groupes toujours dressés l'un contre l'autre: d'une part, ceux (lui appartiennent au lignage maternel et que l'on appelle les possesseurs du village ; d'autre part, ceux qui sont mariés dans le village et ceux qui sont les enfants des possesseurs mâles. C'est toujours le premier de ces groupes qui prédomine et qui peut placer dans une position désavantageuse ceux qui ne font qu'y résider pour l'année à cause des nécessités de la vie conjugale. Les possesseurs présentent un front solide ; le groupe des étrangers n'a guère de cohésion. Le dogme et les usages de Dobu réunis s'opposent toujours à l'unification de deux villages qui résulterait d'un certain nombre d'alliances matrimoniales. Plus ces alliances sont nombreuses dans les différents villages, et plus favorablement sont accueillies les conventions. C'est pour cela que les épouses qui y habitent n'ont aucune obligation de fidélité envers la susu commune. Il y a une catégorie totémique qui échappe aux obligations de la «localité», mais ce n'est à Dobu qu'une

classification vide de sens et sans importance, dont il n'y a pas lieu de tenir compte, car elle ne place pas effectivement sur le même pied les individus sans coordination qui se sont mariés dans le village.

Par tous les moyens à sa disposition, la société de Dobu exige que durant l'année, dans le village de l'épouse, le mari, qui est considéré comme vivant sur un territoire étranger, joue un rôle d'humiliation. Tous les possesseurs du village peuvent l'appeler par son nom. Mais lui, il ne peut jamais appeler par leur nom aucun d'entre eux. Il existe plusieurs raisons pour lesquelles les noms personnels ne sont jamais employés à Dobu, comme dans notre civilisation, mais quand on se sert à Dobu de noms personnels, cela signifie qu'il est permis à celui qui nomme de prendre d'importantes libertés. Cela signifie un certain prestige vis-à-vis de la personne que l'on appelle par son nom. Chaque fois que le village fait ou bien reçoit des cadeaux à l'occasion d'un mariage, ou pour l'échange des cadeaux de mariage qui se renouvelle d'année en année, ou bien au moment d'un décès, le conjoint qui est marié dans le village et qui y réside pour l'année est obligé de s'absenter. Il est un perpétuel étranger.

Telles sont, cependant, les moindres humiliations qui lui soient infligées. Il existe une raison de crise plus importante. Le village où vit momentanément le couple est rarement satisfait de la conduite de l'époux qui s'y est marié. Par suite des échanges matrimoniaux entre les deux villages et qui se poursuivent avec les mêmes formalités du mariage jusqu'à la mort de l'un des conjoints, le mariage est un des importants domaines de la susu. Les hommes du lignage maternel possèdent, du fait de l'organisation économique, un droit qui leur permet d'y jouer un rôle actif. Il est facile au conjoint qui se trouve à son foyer de recourir à sa susu, et tout spécialement au frère de sa mère pour l'assister dans les querelles conjugales qui surgissent constamment à Dobu. Le frère de la mère est généralement trop heureux de rabrouer publiquement l'étranger ou de le chasser, lui ou elle, du village avec ses bagages, en affectant une attitude injurieuse.

Une cause de tension d'ordre encore plus intime se présente également. On ne compte guère sur la fidélité réciproque des époux, et il n'y a pas un Dobuan pour admettre qu'un homme et une femme puissent être réunis même pour très peu de temps si ce n'est pour des rapports sexuels. Le conjoint étranger de l'année est prompt à soupçonner l'infidélité. Et il a en général de bonnes raisons pour cela. Dans cette atmosphère chargée de suspicion de Dobu, la liaison la plus sûre est la liaison avec un «frère» de village ou avec une «sœur» clé village. Pendant l'année, quand on se trouve dans son propre village, les circonstances sont favorables et les dangers surnaturels réduits au minimum. L'opinion publique désapprouve fortement le mariage entre ceux qui sont ainsi classés «frères» et «soeurs». Ce serait la fin du village de rendre obligatoires des échanges matrimoniaux entre deux parties de la colonie. Mais l'adultère à l'intérieur de ce groupe est un passe-temps favori. Il se trouve constamment célébré dans la mythologie et chacun sait, depuis l'enfance, à quel point il est fréquent. On s'intéresse particulièrement au conjoint outragé. Il (et on peut dire aussi souvent elle) surborne les enfants pour le témoignage, les siens ou d'autres du village. Si c'est le mari, il brise les ustensiles de cuisine de sa femme. Si c'est la femme, elle maltraite le chien du mari. Il se dispute bruyamment avec elle, et aucune dispute ne manque d'être entendue dans cette petite agglomération de maisons aux toits de feuillage de Dobu. Il se précipite dans le village qu'il parcourt en, furieux. Au paroxysme de sa rage impuissante, il esquisse une tentative de suicide en suivant l'une des méthodes appropriées, aucune d'elles ne devant lui être fatale, à coup sûr. Il en sort généralement sain et sauf, et espère ainsi se concilier la susu de sa femme ; dans la crainte de ce que ses parents à lui pourraient faire, s'il réussissait sa tentative de suicide, ils sont enclins à une attitude plus conciliatrice. Il peut se faire qu'ils se refusent à pousser plus loin l'affaire, et crue les

conjoints continuent à cohabiter en se boudant avec une mine irritée. L'année qui suivra, la femme peut lui rendre la pareille dans son village à elle.

Cette condition requise à Dobu, que mari et femme conservent un domicile commun, n'est pas quelque chose d'aussi simple que dans notre civilisation. Les circonstances peuvent en faire une institution si difficile à maintenir que le mariage en est perpétuellement menacé et généralement mené à sa destruction. Les mariages brisés sont excessivement fréquents, cinq fois au moins aussi fréquents que, par exemple, à Manu autre communauté océanienne, dont le Dr Fortune a entrepris la description. La seconde chose exigée à Dobu des conjoints par le mariage est rendue également difficile par les institutions culturelles: à savoir, pourvoir à l'alimentation que peut fournir le jardin pour eux et leurs enfants. Exigence qui ne peut manquer d'entrer en conflit avec les privilèges fondamentaux et les prérogatives magiques.

Cette farouche exclusivité de la propriété à Dobu ne s'exprime jamais plus violemment que, par la croyance à l'hérédité de la propriété des ignames. La lignée des ignames se poursuit sur le terrain de la susu aussi sûrement que le sang dans les veines de ses membres. Les semences d'ignames ne sont jamais mises en commun, même dans les jardins du couple marié. Chacun des époux cultive son jardin à lui planté des semences d'ignames de sa lignée héréditaire, et on les fait croître en récitant les incantations magiques possédées individuellement et que l'on garde secrètes dans la lignée de sa susu. Le dogme universel de leur société est que seules les ignames de votre propre lignée sanguine pourront croître dans votre jardin, et qu'ils n'arriveront à maturité crue grâce à des incantations magiques transmises par descendance de semence en semence. Il existe cependant une exception que nous indiquerons plus loin et que la coutume autorise dans la pratique. Mais aucune exception n'est autorisée tant qu'il s'agit des jardins conjugaux. Individuellement le mari et la femme mettent de côté des semences prélevées sur la récolte précédente, plantent leurs ignames héréditaires et sont responsables de la récolte finale. Il n'y a jamais à Dobu de nourriture en quantité suffisante, et tout le monde y souffre de la faim des derniers mois avant les semailles, puisqu'il leur faut conserver les ignames nécessaires pour la prochaine semence. La perte qui en résulte n'est jamais compensée. Il serait impossible au mari ou à la femme de la combler, car les ignames de la lignée maternelle ne croîtraient pas dans le jardin de l'autre lignée. Votre propre susu elle-même ne saurait réparer la banqueroute évidente que représente la perte des semences. Celui qui tomberait assez bas pour consommer ses ignames de plantation serait un tricheur que ne soutiendraient même pas ceux de son clan. Il serait considéré pendant toute sa vie à Dobu comme un pillier d'épaves.

Le jardin de la femme et celui du mari sont donc inévitablement séparés. Les plants d'igname sont à perpétuité possédés séparément et ils croissent aussi séparément, grâce à des incantations magiques qui se transmettent séparément et ne sont jamais mises en commun. L'échec du jardin de l'un des époux est profondément ressenti par le conjoint et provoque des querelles conjugales et finalement le divorce. Cependant les travaux des jardins sont partagés par les deux conjoints ; leurs jardins sont aussi rigoureusement réservés au mari, à la femme et aux enfants que la maison ; et la nourriture fournie par ces jardins est mise en commun pour leur consommation.

Dès que le mariage est dissous par la mort, ou quand le père meurt, même si père et mère sont séparés depuis plusieurs années, toute nourriture provenant du village du père, oiseau, poisson ou fruit, devient strictement tabou pour ses enfants. Ce n'est que pendant la vie du père qu'ils peuvent les consommer sans inquiétude, concession rarement accordée à Dobu, du fait que les enfants sont élevés par le père et la mère. De la même façon, à la



mort du père, on interdit aux enfants de pénétrer dans son village. C'est-à-dire que, puisqu'il n'y a plus lieu de tenir compte de l'alliance avec le mari, c'est le village de la mère qui a des droits sur eux, à l'exclusion de tout contact avec le lignage interdit. Adultes et personnes d'âge mûr doivent porter des aliments au village de leur père pour un échange rituel ; ils se tiennent sur les lisières de l'agglomération, immobiles, la tête inclinée, tandis que d'autres vont porter leurs offrandes dans le village. Ils attendent ainsi le retour de ces personnes et prennent la tête de la procession qui s'en va au village de leur mère. On dénomme le village du père «l'endroit où l'on garde la tête basse». Plus impératif encore est le tabou qui interdit l'approche du village du conjoint décédé. On doit s'en écarter encore davantage ou le contourner d'une façon quelconque. Les concessions accordées de façon aussi peu sûre a, une alliance maritale se trouvent donc annulées par des restrictions redoublées.

La jalousie, le soupçon, le farouche exclusivisme de la propriété, qui sont la caractéristique de Dobu, sont au premier plan du mariage à Dobu, mais il est impossible d'en faire ressortir toute l'importance sans avoir considéré aussi leur manière de vivre à d'autres points de vue. Les mobiles qui existent à Dobu sont singulièrement limités. Ils sont remarquables à cause de la force que leur donnent les institutions culturelles et le degré auquel on les pousse. En eux-mêmes ils ont la simplicité d'une manie. Toute l'existence n'est pour eux qu'une compétition meurtrière, et aucun avantage ne peut s'acquérir qu'aux dépens d'un rival terrassé. Cependant cette compétition ne ressemble pas à celle que nous verrons sur la côte nord-ouest, où la rivalité éclate au grand jour, où le conflit se manifeste arrogant et tapageur. À Dobu, il demeure caché et perfide. L'homme honnête, l'homme qui a réussi, c'est celui qui a dépouillé un autre de ses prérogatives. Cette civilisation est pourvue d'extravagantes techniques et sait faire surgir des occasions pour de telles manières d'opérer. En fin de compte, toute existence à Dobu est dominée par ces menaces.

La violence avec laquelle Dobu considère la propriété et le degré auquel cette manière de voir pousse le tort infligé à d'autres, et leurs suspicion et malveillance réciproques se reflètent grossièrement dans la religion. Toute la région de l'Océanie proche de Dobu demeure une des citadelles où se conservent les pratiques de sorcellerie, et pour ces adeptes religieux qui délimitent religion, et magie comme mutuellement exclusives et opposées l'une à l'autre, il n'y aurait pas de religion à Dobu. Mais anthropologiquement parlant, magie et religion sont des moyens complémentaires de pactiser avec les puissances surnaturelles, la religion ayant pour objet d'établir les relations personnelles désirables avec ce monde surnaturel, et la magie d'user des techniques qui pourront le contrôler automatiquement. A Dobu, on ne cherche pas à se concilier les êtres surnaturels, on n'offre ni cadeaux ni sacrifices pour cimenter la coopération entre les dieux et leurs solliciteurs. Les êtres surnaturels que l'on connaît à Dobu sont quelques noms mystérieux et magiques, dont la connaissance, telle que la découverte du nom «Rumpelstilchen» dans les récits populaires, assure la puissance de commander. C'est pour cette raison que les noms des êtres surnaturels sont inconnus d'un grand nombre de Dobuans. On n'y connaît que ceux pour lesquels on a payé, ou qui vous sont échus par voie d'héritage. Les noms importants ne sont jamais prononcés à voix haute, mais seulement murmurés à mi-voix, afin crue personne ne puisse les entendre. Toutes les croyances qui s'y rattachent se rapportent à la magie des noms plutôt qu'aux moyens religieux de se rendre favorable le surnaturel.

Toutes les activités à Dobu possèdent leurs incantations propres, et l'une des croyances les plus caractéristiques, c'est qu'aucun but à un moment quelconque de l'existence ne peut être atteint sans l'intermédiaire de la sorcellerie. Nous avons vu combien grande est la partie de la vie, à Zufi, qui est négligée par la religion. Là, toutes les pratiques religieuses

ne sont réputées que pour l'obtention de la pluie, et même en tenant compte de l'exagération du dogme traditionnel, on y trouve de grandes aires de l'existence qui ne sont pas pourvues de techniques religieuses. Nous verrons que, sur la côte nord-ouest, les pratiques religieuses ne jouent qu'un très petit rôle dans cette importante activité de leurs vies, à savoir la, consolidation de l'état de choses. Il en va tout autrement à Dobu. Pour n'importe quel résultat à obtenir, il faut que l'on recoure à ce que l'on connaît en magie. Les ignames ne sauraient croître sans incantations ; l'appétit sexuel ne saurait naître sans magie amoureuse ; les échanges de marchandises de valeur dans les transactions économiques ne sauraient être menés à bien que par la magie ; les arbres ne sont pas protégés des voleurs tant crue des charmes dangereux ne leur ont pas été appliqués ; le vent ne peut souffler à moins d'avoir été évoqué, magiquement ; et si la maladie et la mort surviennent, c'est uniquement parce qu'elles ont été appelées par des machinations de sorcellerie ou de magie.

Les incantations magiques sont donc d'une importance sans pareille. L'ardeur avec laquelle on convoite la réussite se reflète fidèlement dans la concurrence effrénée qui s'établit chez eux dans la poursuite aux formules magiques. Elles ne sont jamais possédées en commun. Il n'existe pas de sociétés secrètes dont elles soient la prérogative. Il n'y a pas de groupes de frères qui se les transmettent de génération en génération. Même la coopération avec la susu ne va pas jusqu'à procurer à ses membres le bénéfice d'une puissante incantation. La susu ne fait que canaliser l'héritage strictement individuel de la magie.

On possède un droit sur les formules d'incantation du frère de sa mère, mais il n'est permis d'enseigner chaque incantation qu'à un seul membre du clan. On ne peut jamais l'enseigner à deux fils de la sœur de leur possesseur et celui qui est possesseur d'une formule fait lui-même son choix parmi les héritiers possibles. Souvent il choisit le fils aîné, mais si un fils autre que celui-ci a été plus lié avec lui, ou lui a été de plus grande utilité, il passe par-dessus la tête du fils aîné qui ne reçoit en échange aucune espèce de compensation. Toute sa vie, il lui faudra se passer de toutes formules d'importance, par exemple de celle des ignames et des échanges économiques. Il y a là un handicap que l'on considère comme injurieux de mentionner et qui ne supporte aucun adoucissement. Cependant il n'y a pas d'homme ou de femme qui ne soit en possession de certains charmes magiques. Tous conservent avec un soin jaloux des incantations pour provoquer la maladie ou quelque formule de sorcellerie pour la magie amoureuse. Actuellement, de jeunes ouvriers loin de chez eux, vont jusqu'à vendre des charmes sans se référer à l'héritage, et les gages de quatre mois de travail d'apprentissage se cèdent en échange d'une simple incantation, même quand les principaux membres de la transaction ont été des serviteurs de l'homme blanc et sont devenus plus ou moins étrangers à leur civilisation native. Le montant auquel s'élève ce paiement en indique approximativement la valeur.

Les Dobuans de l'archipel Tewara où vécut le Dr Fortune niaient catégoriquement que les Blancs ou les instructeurs d'origine polynésienne des missions à l'île de Dobu pussent être capables de veiller sur les jardins. Chose impossible, disaient-ils, sans la magie. Ils ne se prévalaient pas de cet alibi primitif universel que les règles du pays ne valent que pour les gens de ce pays. A Dobu, la confiance en la magie, et en la magie seule, est trop fortement ancrée en eux pour qu'ils admettent que des Blancs ou des Polynésiens soient libérés de cette nécessité.

Le conflit le plus sérieux qui puisse s'élever pour la possession des incantations magiques est celui qui éclate entre les fils d'une sœur, lesquels réclament à bon droit les secrets de magie du frère de leur mère et des fils de celui-ci dont l'étroite association avec

leur père, dans la communauté familiale et leur travail en commun dans les jardins, ont créé un droit assez puissant pour leur valoir le droit à la coutume de Dobu. Le dogme de Dobu insiste toujours sur ce fait que seule la magie de l'igname qui suit dans le clan la même ligne de descendance que le plant de semence est capable de faire croître cette semence. Le plant, nous l'avons vu, ne peut jamais être aliéné par le clan. Cependant les formules incantatoires pour le Jardin peuvent aussi être enseignées aux fils de son propriétaire. C'est là une autre concession subreptice à la puissance du groupe réalisé par le mariage et qui constitue donc une violation flagrante du dogme dobuane, lequel assure à chaque individu son droit exclusif de propriété.

Les formules d'incantation sont «comme un fonds de clientèle de médecin ou de commerçant ou comme le titre et les terrains du pair d'Angleterre». Un médecin qui céderait la même clientèle par vente ou par disposition testamentaire à deux personnes différentes qui ne seraient pas associées, mais concurrentes, aurait du mal à faire reconnaître légalement cette cession. De même pour la cession des fonds de commerce. Un souverain qui aurait conféré à deux personnes la même dignité de pair et des terrains à l'époque de la féodalité aurait allumé la rébellion à ses portes. Mais à Dobu, où les deux héritiers ne sont pas des associés ni des amis intimes ni des copropriétaires, mais des individus plutôt disposés à l'antagonisme, la même pratique paraît assez légale. Une seule et même clientèle est donnée à tous les deux. Mais si à la mort de son père le fils a reçu une plus grande part des biens de magie de ce dernier que le fils de la sœur, celui-ci, propriétaire légal selon la stricte coutume dobuane, se prévaut de ses droits auprès du fils, qui se trouve obligé de lui enseigner les formules, sans contrepartie en échange. Si la balance penche de l'autre côté, le fils n'a aucun droit à faire valoir.

Les incantations magiques de Dobu doivent être textuellement magiques pour être efficaces, et il faut souvent se servir de feuilles ou de bois spéciaux avec des gestes symboliques. La plupart de celles-ci constituent des exemples de magie sympathique et sont subordonnées à une technique qui consiste à faire mention de plantes aquatiques devant l'igname qui commence à verdoyer pour que l'igname puisse imiter leur luxuriance, ou à décrire l'abattage d'un tronc d'arbre pour se protéger des ravages du gongosa. Les incantations sont, aussi, remarquables par leur puissance maléfique et par la force avec laquelle elles implantent cette croyance dobuane que le gain de l'un est une perte pour un autre.

Le rituel du jardin débute dès que la terre est prête à recevoir les plants d'igname, et il va se poursuivant jusqu'à la récolte. Les formules d'incantation de la plantation décrivent les ignames que l'on vient de planter comme étant de multiples variétés et déjà arrivées à maturité.

L'incantation nécessaire pour le début de la croissance dépeint l'enroulement des vrilles grimpantes en se servant de l'image du tissage de la toile de la grande araignée Kapali: «Kapali, kapali, - qui t'enroules, - et qui ris de bonheur. -- Moi, j'ai mon jardin verdoyant de feuillage, - moi, j'ai mes feuilles, - Kapali, kapali, qui s'enroule, - et rit de bonheur.»

Durant tout ce temps aucune magie n'a été jetée sur les ignames, aucune maraude magique n'a été tentée. Mais maintenant que les ignames ont commencé à croître, il est nécessaire de les enraciner solidement à leur place ; car les ignames sont considérées comme des personnes et passent pour errer la nuit de jardin en jardin. Les tiges grimpantes demeurent, mais les tubercules sont partis. Normalement, ils doivent être de retour dans le milieu de la matinée. Raison pour laquelle les ignames ne sont pas plantées le matin de bonne heure, heure où l'on a l'habitude de faire le travail de jardin, car ce serait un travail

inutile. Il faut attendre tranquillement leur retour. De même, quand les ignames sont en période de croissance, elles souffrent d'une, diminution prématurée de leur liberté ; c'est pourquoi les incantations d'épousailles ne commencent pas tant que les plants n'ont pas atteint un certain degré de croissance. Ces incantations incitent les ignames errantes à rester dans votre jardin aux dépens du jardin dans lequel elles ont été plantées. Le jardinage à Dobu est une occasion de concurrence, tout comme la compétition pour l'héritage. Un homme ne saurait concevoir qu'un autre jardinier puisse planter plus d'ignames que lui ou tirer plus d'ignames que lui de ses plants de tubercules. Celui dont le voisin obtient une récolte plus forte que la sienne est considéré comme avant été magiquement frustré de son bien ou encore donne à croire qu'on n'ait frustré de son bien quelque autre. C'est pour cela que tout homme doit monter la garde devant son jardin, (lès cette époque jusqu'à la récolte ; il doit user de tous, les procédés magiques en sa connaissance pour attirer les ignames du voisin et opposer aux incantations du voisin ses contre-incantations.

Ces contre-charmes sont destinés à fixer vigoureusement le tubercule dans la terre où on l'a planté et à assurer la sauvegarde de la récolte de son propriétaire:

*Où se dresse le palmier Kasiara ? - Dans le cœur de mon jardin ; - Au pied de la plate-forme de ma case - C'est là qu'il se dresse. - Il demeurera inflexible et ne ploiera pas. - Il demeurera inébranlable - Les démolisseurs de bois démolissent - les broyeurs de pierre broient - ils demeurent immobiles. - Ceux qui foulent à grand bruit de la terre foulent - ils demeurent immobiles. Il reste, il reste inflexible et ne plie pas. L'igname Kulia - reste inflexible et ne Dlie pas - Elle reste, elle reste immobile - dans le cœur de mon jardin.*

La privauté du jardin, on la respecte à un tel point que la coutume veut crue mari et femme s'y rencontrent. Une bonne récolte équivaut à un aveu de maraude. On la suppose avoir été prélevée sur les jardins d'autrui, même sur ceux de votre propre susu, par de dangereuses pratiques de sorcellerie. L'importance de la récolte est rigoureusement tenue cachée et y faire allusion est considéré comme un affront. Dans toutes les îles environnantes d'Océanie, la récolte est l'occasion d'une grande exhibition rituelle d'ignames, parade ostentatoire qui est un acte important parmi les cérémonies de l'année. A Dobu, on cache la récolte comme on cacherait le produit d'un vol. L'homme et la femme la transportent petit à petit jusqu'à la grange. Si leur récolte est bonne, ils ont toutes raisons de craindre l'espionnage des autres, car en cas de maladie ou de mort, le sorcier attribue en général cette calamité à une trop heureuse récolte. On pense qu'il y a quelqu'un qui a été tellement jaloux de cette belle récolte qu'il a jeté un sort à son heureux jardinier.

Les sorts de maladie possèdent une malignité particulière. Tout homme ou femme de Tewara en possède de un à cinq. Chacun de ces charmes est spécifique pour une maladie particulière et celui qui est muni de l'incantation pour provoquer la maladie possède aussi l'incantation qui peut guérir cette même calamité. Certaines personnes ont le monopole de certaines maladies et sont, par conséquent, seuls détenteurs, et du pouvoir qui peut les provoquer, et du pouvoir qui peut les guérir. Celui qui a de l'éléphantiasis ou de la scrofule dans la localité sait à quelle porte il peut s'adresser. Les incantations confèrent une grande influence à leur propriétaire et sont vivement convoitées.

Les incantations donnent à leurs propriétaires l'occasion d'exprimer le plus explicitement possible toute la malveillance crue permet cette civilisation. En général cette façon de s'exprimer est tabou. Le Dobuan ne se risque pas à lancer un défi public quand il a

l'intention de nuire à quelqu'un. Il est obséquieux et redouble ses démonstrations d'amitié. Il croit que la sorcellerie est renforcée par l'intimité et il n'attend que l'occasion de faire son mauvais coup. Mais en jetant un sort de maladie à son ennemi, et enseignant la formule au fils de sa sœur, il donne toute licence à sa malveillance. Il se tient hors de portée d'oreille ou d'oeil de son ennemi et il tient caché ce qu'il prépare. Il souffle son sortilège sur les excréments de la victime ou sur une plante qu'il placera sur le chemin de son ennemi, en restant aux aguets pour s'assurer que sa victime n'y a pas échappé. En jetant ce sort, le sorcier imite par anticipation l'agonie finale de la maladie qu'il a infligée. Il feint de se tordre de douleur par terre, il crie en se convulsant. Ce n'est que de la sorte, après une fidèle reproduction des effets de la maladie, que le sortilège peut être efficace. Le sorcier est alors satisfait. Lorsque sa victime a été en contact avec le végétal qu'il a placé sous ses pas, il rapporte cette plante chez lui et la laisse se dessécher dans sa case. Quand il a tout préparé pour la mort de l'ennemi, il brûle la plante dans son foyer.

Les sortilèges eux-mêmes sont presque aussi explicites que l'action qui les accompagne. On ponctue chacun des versets de l'incantation en crachant méchamment du gingembre sur l'objet qui doit transmettre le mauvais sort. Ensuite vient l'incantation qui doit causer la gongosa, cet horrible mal qui dévore les chairs comme le calao, animal patronymique qui donne son nom à la maladie, et dévore les troncs d'arbres de son grand bec acéré:

*Calao, qui vit à Sigasiga - tout en haut de l'arbre Lowana - il coupe, il coupe - il taille le nez -les tempes - la gorge - la hanche la racine de la langue - la nuque - le nombril - le bas du dos -les reins - les entrailles. il tranche, il tranche. - Le calao, habitant de Tokuku - tout en haut de l'arbre Lowana. - Il rampe en arquant le dos - il rampe les bras tendus devant lui - il rampe les mains sur les hanches - Il rampe la tête cachée dans ses bras ; - Il gémit et il crie - le pouvoir du charme - qui s'envole - qui vole, vole, vole...*

Quand une personne se trouve être frappée d'une maladie, elle envoie chercher celui qui lui a imposé cette maladie. Il n'y a pas d'autre moyen de se garer de la mort. La maladie ne peut être atténuée ou guérie que par l'exorcisme correspondant que possède le même sorcier ; habituellement, ce sorcier, quand on lui demande d'exorciser le mal, ne se rend pas lui-même auprès du patient. Il souffle son exorcisme dans un récipient rempli d'eau que lui apporte un parent du malade. Ce vase est scellé, et le patient est lavé avec cette eau dans son propre logis. Cet exorcisme est réputé pour préserver de la mort et produire la déformation, en raison de ce fait que bien des maladies communes à la région produisent de la déformation plutôt que la mort. Pour les maladies importées: tuberculose, rougeole, influenza, dysenterie, bien qu'elles soient connues et qu'elles sévissent à Dobu depuis cinquante ans, il n'existe aucune formule d'incantation.

Les Dobuans usent de ces charmes de maladies, librement et dans des buts bien déterminés. Leur façon d'apposer une simple marque de propriété sur des biens ou sur des arbres a pour objet de les contaminer par la magie avec la maladie de leur possesseur. Les natifs déclarent: «Ceci est l'arbre d'Alo», ou: «Ceci est l'arbre de Nada», entendant dire par là: «Voici l'arbre qu'Alo a charmé avec des ginamas tertiaires», ou bien: «Voici l'arbre auquel Nada a apposé la paralysie.» Tout le monde, bien entendu, connaît les possesseurs de ces charmes de maladies et celui qui les possède en use comme d'une propriété personnelle. La seule façon dont on peut cueillir le fruit de son arbre, c'est avant tout d'exorciser la maladie. Puisque la possession de l'exorcisme est inséparable de la possession du charme qui provoque la maladie, on peut toujours s'arranger à se protéger

de la maladie imposée à l'arbre. La, difficulté, ,c'est qu'il faut envisager aussi la possibilité d'un vol du charme apposé à l'arbre. Un voleur peut avoir placé une seconde maladie sur l'arbre. Il a couru le risque de ne pas exorciser la première maladie par son incantation à lui, qui peut ne pas être l'exorcisme spécifique pour la maladie dont l'arbre est contaminé. Il récite son exorcisme héréditaire, en y insérant la mention de la maladie qu'il est censé écarter de l'arbre, pour y placer ensuite son sortilège héréditaire qui provoque une autre maladie. De sorte que, quand le propriétaire viendra faire la cueillette sur son arbre. il cueillera peut-être cette autre maladie en même temps que les fruits. L'exorcisme dont il use est toujours un exorcisme au pluriel pour plus de sécurité. La formule se récite ainsi: «Ils s'envolent, Ils se sauvent.»

Le soupçon à Dobu est quelque chose de paranoïaque, car on soupçonne toujours un contre-charme. Actuellement la crainte de la maladie apposée à l'arbre est trop intense pour qu'on se permette de pareils méfaits, sauf en période de famine, lorsqu'on recourt au vol pour éviter de jeûner. La peur avec laquelle on envisage la menace d'une maladie placée sur des objets ne ,cesse de régner. L'incantation est réservée aux arbres qui se trouvent en dehors de l'agglomération, car un sort jeté à des arbres du village tuerait le village en entier. Tout le monde fuirait le village, si on trouvait attachée à un de ses arbres la palme de cocotier desséchée qui signifie une malédiction. Quand le Dr Fortune, avant qu'on ne lui eût enseigné le sortilège de la gongosa, feignit de le placer sur certains objets, qu'il voulait démunir de protection dans un village inamical, ses domestiques se sauvèrent précipitamment dans la nuit. Il découvrit par la suite que les familles habitant dans un rayon de 50 à 100 yards avaient abandonné leurs demeures pour se réfugier dans leurs cases de la montagne.

Le pouvoir d'infliger des maladies ne se limite pas à ces formules que chacun possède pour des maladies spécifiques. De puissants sorciers, ou plutôt des hommes puissants, puisque là-bas chaque homme est sorcier, ont un procédé encore plus énergique, la vada. Ils peuvent affronter la victime elle-même et telle est la terreur qu'inspire une malédiction de sorcier que cette victime se tord, frappée de terreur, sur le sol. Elle ne recouvre plus sa lucidité et dépérit jusqu'à ce qu'elle en mesure à l'heure marquée par le destin. Pour infliger cette malédiction, l'homme attend d'être prêt, et quand il est sur le point de passer à l'action, il mâche de grandes quantités de poivre pour que son corps soit assez brûlant afin de donner au sortilège le degré de puissance indispensable. Il s'abstient de tout rapport sexuel. Il boit de grandes quantités d'eau de mer pour se dessécher la gorge, et pour ne pas risquer d'avaler ses propres charmes maléfiques en même temps que sa salive. Ensuite il enrôle un sien parent de toute confiance comme chien de garde, et il le fait grimper à un arbre près du jardin où la victime qui ne se doute de rien est en train de travailler seule. Simultanément les deux hommes se rendent invisibles par une incantation magique et le guetteur va prendre son poste sur l'arbre afin de pouvoir donner l'alarme au cas où quelqu'un en approcherait. Le sorcier rampe sans bruit jusqu'à ce qu'il se trouve en face de sa, victime. Il pousse le cri strident des sorciers et la victime s'écroule à terre. Avec sa spatule de plâtre ensorcelée, le sorcier enlève, comme ils le disent là-bas, les organes du corps, et referme cette blessure sans cicatrice. Par trois fois il met à l'épreuve sa victime : «Appelle-moi par mon nom», lui dit-il. Ce qui prouvera son succès, c'est que celle-ci ne pourra plus reconnaître ni nommer personne. Elle murmure vaguement quelque chose et se sauve par le sentier comme une démente. Dès lors, elle ne mange plus, elle a de l'incontinence urinaire et ses intestins sont malades. Elle perd lentement ses forces et finit par mourir.

Ce rapport nous fut fait par un indigène digne de foi et que nous connaissions bien. L'existence de cette croyance indigène peut s'observer dans les cases de ceux qui

languissent ainsi en attendant la mort après la confrontation avec le sorcier. La vada représente sous sa forme extrême la nocivité des pratiques dobuanes et la terreur qui rend possibles ses effets les plus dangereux.

Nous avons jusqu'à présent évité de parler des échanges économiques à Dobu. Cette passion pour les interminables transactions commerciales réciproques qui règne dans tant d'îles de la Mélanésie existe également à Dobu. Le résultat passionnément désiré et accueilli avec tant d'enthousiasme, qui tient tellement au cœur de tous les Dobuans, est surtout recherché sur deux points: d'abord pour la possession des biens matériels et ensuite pour ce qui concerne l'activité sexuelle. La sorcellerie représente encore un autre champ d'activité, mais pour les deux points que nous venons de citer, elle est un moyen plutôt qu'une fin, un moyen pour obtenir et conserver le succès dans les activités primordiales.

Le succès matériel dans une communauté ravagée par la perfidie et le soupçon, telle que celle de Dobu, doit forcément présenter maints contrastes si l'on envisage les buts économiques qui sont reconnus par notre civilisation. L'accumulation des biens est réglée avant tout. Même le succès de la récolte jalosé par les voisins, et que n'avoue jamais le jardinier, procure une occasion suffisante pour la, pratique de la fatale sorcellerie. Un étalage ostentatoire de ce succès est, lui aussi, interdit. La technique idéale des échanges commerciaux serait un système de jetons circulant entre les mains de tous, mais n'étant pas gardé par chacun comme une propriété permanente. Or, c'est précisément ce système qui prévaut à Dobu. La plus grande activité dans ces îles consiste en un échange international qui s'opère dans un cercle d'environ 150 milles de diamètre. Ces îles forment cet anneau de Kula que le Dr Malinowski nous a décrit également pour les Trobriands, partenaires de Dobu au nord.

L'anneau de Kula dépasse les limites de la civilisation dobuane, et les autres civilisations qui en font partie ont certainement fourni leurs, procédés avec d'autres motifs d'action et d'autres satisfactions obtenues. Les coutumes particulières de la Kula que Dobu a si bien amalgamées avec ses autres échantillons culturels n'ont pas forcément tiré leurs origines de ces échantillons ni de ces motifs d'action qui leur sont maintenant associés à Dobu. Nous ne parlerons que des échanges à Dobu. Sauf pour les Trobriands, nous ne connaissons pas les coutumes de Kula des autres îles.

L'anneau de Kula est un cercle d'îles autour duquel voyage une certaine catégorie de marchandises dans un sens, puis dans l'autre, pour des échanges semi-annuels. Les hommes de chacune de ces îles entreprennent de longues navigations à travers les mers ouvertes, convoyant des colliers de nacre en circulant dans le sens des aiguilles d'une montre et rapportant des coquillages en circulant dans le sens inverse. Chacun de ces hommes a son correspondant dans l'île où s'effectue l'échange et s'efforce d'y trouver son avantage par tous les moyens en son pouvoir. Éventuellement ces marchandises décrivent le cercle complet et, bien entendu, d'autres sortes de marchandises peuvent y être ajoutées. Les colliers et les coquillages portent tous des noms personnels, et certains d'entre eux possèdent une valeur traditionnelle très élevée, eu égard à leur renommée.

La chose n'est pas si fantastique qu'elle le paraît selon le type conventionnel de cette manière d'agir. De grandes parties de la Mélanésie et de la Papouasie sont parsemées de spécialisations industrielles locales. Dans l'anneau de Kula, une peuplade polit la pierre verte, une autre peuplade fabrique des canots, une autre des poteries, d'autres sculptent le bois, d'autres encore font le mélange des peintures. L'échange de tous ces articles s'opère sous le couvert d'un marché rituel des marchandises les plus estimées. Dans une région où la passion pour les échanges réciproques est entretenue au plus haut degré, le système

d'échanges cérémonieux institué dans la Kula ne semble pas tellement exagéré qu'il ne le paraîtrait forcément aux tenants d'une civilisation manquant des bases essentielles équivalentes. La direction même, en apparence arbitraire, que prennent les coquilles et les colliers est imposée par les exigences de la situation. Les coquillages sont des coquilles de trocus que l'on ne trouve que dans la partie nord de l'anneau de Kula, et les colliers sont faits avec des coquilles de spondyle, importées du sud, des îles les plus australes du groupe. C'est pourquoi, dans le commerce des îles occidentales de l'anneau qui l'emportent sur les îles de l'est, les marchandises du nord vont au sud, et celles du sud vont au nord. A l'époque actuelle, les marchandises de valeur sont anciennes et passées dans la tradition et les importations nouvelles ne sont guère importantes. Mais le système d'échanges demeure.

Tous les ans, à l'époque de l'accalmie dans les travaux de culture, une fois que les ignames sont plantées et avant qu'on ne doive les surveiller magiquement sur leur sol natal, les canots de Dobu partent pour l'expédition de la Kula vers le nord et vers le sud. Chacun a des biens de la Kula en provenance du sud qu'il échange contre des marchandises de la Kula qu'il recevra du nord.

Le caractère particulier d'échanges de la Kula tient à ce fait que chaque île va chercher ses marchandises dans une île associée. Les insulaires en voyage emportent des cadeaux pour servir de sollicitation et reçoivent des marchandises, en promettant le retour de celles qu'ils détiennent, quand leurs hôtes leur rendront leur visite. C'est pourquoi le trafic de la Kula n'est jamais une transaction commerciale, chacun distribuant ses biens et arrangeant un échange acceptable. Chacun reçoit son prix sur la base du présent de sollicitation, ainsi qu'une promesse, promesse qui est supposée être celle d'un bien qu'il a déjà en sa possession, mais qu'il a laissé chez lui pour le donner au moment opportun.

La Kula n'est pas un groupe d'échanges. Chaque homme pratique l'échange individuel, en y mettant toute la courtoisie possible, avec un partenaire individuel ; les charmes pour atteindre le succès dans la Kula sont des incantations amoureuses. Elles disposent magiquement le partenaire à accueillir favorablement la demande du solliciteur. Elles rendent ce solliciteur irrésistible avec sa beauté corporelle, avec son épiderme rendu bien lisse, débarrassé de ses cicatrices de teignes, fardant sa bouche et parfumant son corps avec des eaux de senteur et des onguents. Dans l'extravagante idéologie de Dobu, il n'y a que l'équivalent de la passion physique qui puisse rendre digne de créance le spectacle d'un échange pacifique et avantageux de biens.

Les hommes de chaque canot chargé de marchandises rassemblent leurs cadeaux de sollicitation composés de denrées alimentaires et de produits manufacturés. Il n'y a que le possesseur du canot et son épouse qui aient eu recours aux incantations magiques avant la mise à la voile. Tous les autres procédés de magie sont réservés pour le jour où la Kula se mettra en branle. Le possesseur du canot se lève à l'aube pour réciter une incantation sur la natte qui recouvrira les marchandises pendant le voyage de retour, afin d'en tirer un profit appréciable. Sa femme, de son côté, possède une incantation dont elle doit user pour exalter l'expédition de l'époux, son voyage rapide comme l'éclair sur les vagues, l'éveil d'une frénétique ardeur, non seulement dans le corps de son partenaire, mais aussi dans le corps de la femme et des enfants de ce partenaire, pour que leurs rêves soient pleins de ce grand homme qu'est son époux. Quand tous ces préparatifs sont terminés, même si le vent est favorable, il faut observer un repos rituel pour le reste de cette journée. On l'observe sur une roche sauvage et inhabitée, à l'abri de toute contamination, femmes, enfants et chiens, oublieux des tracasseries journalières. Mais quand les canots partent pour le sud, comme on ne peut trouver de ce côté aucune île utilisable, la halte rituelle s'observe au bord du



golfe, chaque homme retournant de nuit au village, en faisant remarquer, même si sa remarque ne répond pas à la réalité, que le vent n'était pas favorable. C'est là une sorte de doute rituel auquel il est interdit de se soustraire. Le lendemain matin, le possesseur du canot s'occupe de sa cargaison, en se servant de sa seconde incantation, la dernière qui ait trait à la communauté. Même dans cette incantation, comme dans l'incantation de sa femme, qui l'avait précédée, il fait valoir avant tout son nom à lui. Les denrées alimentaires qu'il emporte comme cadeaux de sollicitation, il les convertit par la magie en marchandises de Kula et décrit les partenaires chez lesquels il va se rendre, attendant l'arrivée de ces biens pour la nouvelle lune, les guettant du haut des plates-formes de leurs cases avec le propriétaire du canot lui-même.

Les Dobuans sont mauvais marins, serrant de près le rivage, et tirant les barques sur le rivage chaque soir. Les saisons adoptées pour les tournées de Kula sont les saisons de calme plat. Les Dobuans ont des charmes pour le vent, ils demandent au souffle désiré de se marier avec leur voile faite d'une belle feuille de pandanus, de l'étreindre, de ne plus la quitter, car c'est une enfant terrible, d'arriver au plus vite pour qu'un autre ne lui prenne pas son époux. Ils croient que le vent, comme certaines autres réalités de l'existence, ne doit son existence qu'à la magie.

Lorsque enfin les canots ont atteint leur He de destination, on choisit une roche stérile de corail et on y débarque pour les grands préparatifs rituels de Kula. Chaque homme, par des procédés de magie et par des soins de toilette, se fait le plus beau possible. Les incantations sont propriété personnelle, c'est la mode de Dobu, et chacun use de sa magie personnelle pour son bénéfice personnel. Celui qui ne possède aucune incantation se trouve gravement handicapé ; il lui faut se tirer d'affaire tout seul, en usant des subterfuges qu'il pourra inventer. En réalité, malgré l'inviolable mystère dont on entoure la possession de ces charmes, les hommes de chaque cargaison ne sachant pas lequel d'entre eux les possède, il appartient à ceux qui les détiennent de pratiquer les principales transactions de la Kula. Leur confiance en eux-mêmes leur procure un avantage suffisant sur leurs compagnons. Ceux qui possèdent les charmes, aussi bien que ceux qui ne les possèdent pas, s'appliquent les soins corporels qui doivent préluder à l'arrivée de la Kula. Ils se parfument avec la feuille odoriférante dont on use pour courtiser une jeune fille, ils couvrent leur pubis d'une feuille fraîche, ils peignent leur visage et leurs dents, ils oignent leur corps d'huile de cocotier. Ce n'est qu'ainsi qu'ils pourront se présenter à leurs partenaires.

Les transactions de chacun sont conduites comme une affaire particulière. Les échanges difficiles sont importants et cotés très haut, selon le dogme de Dobu qu'il affirme que c'est la personne qui vous est le plus étroitement associée qui constitue la plus grande menace pour votre existence, et crue la revanche sur le trafiquant de la Kula heureux dans ses affaires se trouve entre les mains de votre partenaire de canot moins heureux, ou tout au moins entre les mains d'un autre homme de sa localité, et qu'il n'y a pas là procès à liquider entre des internationaux. On dit des biens de Kula, à la façon homérique: «Beaucoup d'hommes sont morts à cause d'eux.» Mais ces morts n'ont pas été causées par la colère de partenaires outragés dans leurs échanges, Dobuans contre Trobriands, ou gens de Tubetube contre Dobuans. C'est toujours un Dobuan malheureux en affaires contre un homme heureux en affaires de sa propre localité.

La source la plus féconde en ressentiments est la pratique brutale de ce crue l'on dénomme le wabuwabu.

*Faire le wabuwabu, c'est collecter beaucoup de colliers de coquilles de spondyles en différentes places du Sud, comme caution d'un seul coquillage laissé à la maison au nord, ou vice versa, beaucoup de coquilles du Nord comme une garantie qu'ils ne pourraient avoir en promettant le seul objet de valeur que l'on possède à des personnes différentes en retour de cadeaux que l'on sollicite. C'est une dure coutume, mais il n'y a pas là à proprement parler abus de confiance.*

*Supposons que, moi, Kisian de Tewara, je m'en aille aux Trobriands et que je me procure un coquillage appelé Monitor Lizard. Je m'en vais ensuite à Samaroa et dans quatre autres villages me procurer quatre colliers de coquillages différents, en promettant à chacun de ceux qui me donnent un de ces colliers de lui donner par la suite ce Monitor Lizard. Moi, Kisian, je n'aurai pas besoin de fournir une promesse particulièrement explicite. Plus tard, quand quatre hommes se présenteront chez moi à Tewara, chacun d'eux s'attendant à recevoir un Monitor Lizard, il n'y en aura qu'un seul qui aura satisfaction. Les trois autres, cependant, ne seront pas frustrés définitivement. Il est vrai qu'ils seront furieux, et tout échange avec eux sera impossible pendant une année. Mais l'année suivante quand, moi, Kisian, je retournerai aux Trobriands, je dirai que je possède chez moi quatre colliers en attente pour ceux qui me donneront quatre coquilles. J'obtiendrai ainsi plus de coquilles que je n'en avais obtenu antérieurement et je m'acquitterai de mes dettes avec une année de retard*

*Les trois hommes qui n'auront pas eu de Monitor Lizard ont donc été désavantagés dans mon village de Tewara. Plus tard.. quand ils seront rentrés chez eux, ils seront trop loin pour être dangereux pour moi. Il est probable qu'ils auront recours à des pratiques de magie pour essayer de faire périr leur concurrent heureux qui aura reçu le Monitor Lizard. Ceci est assez vraisemblable. Mais ceci les regarde. Moi, je serai devenu un personnage d'importance, pour avoir développé mes échanges en bloquant les leurs pendant une année. Je ne pourrai cependant pas bloquer leurs échanges trop longtemps, car personne n'aurait plus jamais confiance dans ma façon de trafiquer. Et je serai honnête pour l'engagement final.*

Faire avec succès le wabuwabu constitue une grande réussite, une des plus enviées à Dobu. Le grand héros mythique de la Kula y était expert. Comme toutes les pratiques de Dobu, celle-ci consiste à développer ses biens aux dépens de quelque autre. Cela vous permet de vous tirer d'une situation dont d'autres auront été les victimes. La Kula n'est pas la seule entreprise dans laquelle un homme peut se risquer à faire du wabuwahu. Ces procédés peuvent aussi servir pour léser son prochain en matière d'échange matrimonial. Les séries de paiements qui interviennent entre deux villages à l'occasion d'une promesse de mariage roulent sur des quantités de biens importantes. L'homme qui ose courir le risque peut contracter un engagement dans le but d'en tirer des profits économiques. Quand la balance des échanges a penché fortement de son côté, il rompt la promesse de mariage. Dommage auquel il n'est pas attribué de réparation. Celui qui s'en tire ainsi démontre par là que sa magie est plus forte que celle du village qu'il a outragé, et qui, bien entendu, essaiera d'attenter à sa vie. Il est dès lors une personnalité que l'on envie.

Le wabuwabu, dans ce dernier cas, diffère de celui qui se fait dans la Kula parce que l'échange même s'effectue à l'intérieur de la localité. L'inimitié inévitable dans les rapports à l'intérieur de ce groupe dresse l'une contre l'autre les deux parties trafiquantes au lieu de brouiller les associés commerciaux qui voyagent dans un même canot, ainsi qu'il en

advient dans la Kula. Le wabuwabu, dans l'un et l'autre cas, a ceci de commun qu'il est un avantage conquis sur une autre personne de la localité.

Ces attitudes que nous venons de voir: dans les questions de mariage, de magie, de jardinage et d'échanges économiques, sont exprimées durement par la conduite observée au moment de la mort. Dobu, selon l'expression du Dr Fortune, «courbe l'échine devant la mort comme devant le fouet», et se met aussitôt en quête d'une victime. Selon le dogme dobu, ce sera la personne la plus proche du défunt, à savoir son conjoint.

On croit là-bas que la personne avec laquelle on partage son lit est celle à laquelle on doit faire supporter la grave maladie qui vous guette. Le mari s'est servi des incantations qu'il possède pour provoquer la maladie, et la femme a recouru à la sorcellerie. Car, bien que les femmes, elles aussi, puissent connaître les incantations de maladie, une forme particulière de pouvoir leur est imputée par les hommes ; et mort et désolation, selon une façon de parler généralement admise, guettent toujours à leurs portes. Le sorcier, quand on l'appelle pour déterminer le meurtrier, ne tient pas compte de cette convention et dépose la mort aussi souvent à la porte d'un homme qu'à la porte d'une femme. Cette convention reflète l'antagonisme des sexes plus fidèlement sans doute qu'elle ne reflète une volonté de meurtre. Quoi qu'il en soit, les hommes attribuent aux femmes une technique spéciale de scélératesse, qui ressemble étrangement à la tradition européenne des sorcières voyageant sur des manches à balai. Les sorcières de Dobu laissent leur corps endormi à côté de leur mari et volent dans les airs pour exécuter leurs méfaits. Un homme qui tombe d'un arbre ou un canot qui rompt ses amarres, cela provient d'une sorcière volante. Les sorcières s'occupent aussi de retirer l'âme d'un ennemi, qui ne tardera pas à tomber malade et à mourir. Les hommes vivent dans la terreur de semblables machinations de la part de leurs femmes, d'autant plus que les femmes des Trobriands ne pratiquent pas la sorcellerie ; ils vivent avec les Trobriands dans un état de confiance qu'ils n'ont pas chez eux. A Dobu la femme est au moins aussi redoutée par son mari que le mari par sa femme.

Dans le cas où l'un des deux dans un couple marié tombe gravement malade, tous les deux doivent se rendre immédiatement au village de la personne atteinte par le mal quand ils vivent l'année encours dans le village du conjoint bien portant. C'est là que doit, si possible, survenir la mort, là où l'époux survivant sera sous la dépendance de la susu, de la personne en deuil. Il est l'ennemi à l'intérieur du camp, la sorcière ou le sorcier qui a causé le malheur dans les rangs opposés. La susu présente un front solide autour du corps de son défunt. Seuls, les gens de la susu peuvent toucher le cadavre et s'acquitter de toutes les obligations des funérailles. Eux seuls peuvent pousser les cris de deuil. Il est strictement défendu que le conjoint se trouve dans le champ de vision de l'une quelconque de ces cérémonies. On expose le mort sur la plate-forme de la case après avoir paré le cadavre d'objets de prix, s'il était riche. On étale sur lui de grandes ignames si c'était un bon cultivateur. Les parents du lignage maternel élèvent la voix pour le chant funèbre traditionnel. Cette nuit-là ou le lendemain, les enfants de sa sœur emportent le corps pour l'enterrer.

On laisse vide et à l'abandon la maison mortuaire. Elle ne servira plus désormais. Sous la plate-forme de la case, on enclôt un espace avec des nattes, et les propriétaires du village y conduisent le conjoint survivant. On lui noircit le corps avec des charbons du foyer, et la boucle d'une corde noire, en signe de deuil, lui est passée autour (lu cou. Il restera ainsi un ou deux mois assis par terre dans cet espace sombre. Ensuite il va travailler le Jardin de ses beaux-parents et sous leur surveillance, ainsi qu'il le fit jadis à l'époque des fiançailles. Il travaille aussi le jardin de sa défunte femme, ou des frères et soeurs de celle-ci. Il ne reçoit pour cela aucune récompense et son propre jardin doit être cultivé pour son compte par ses

propres frères et soeurs. 11, ne lui est pas permis de sourire, ni de prendre part à aucun échange de denrées alimentaires. Quand on extrait le crâne du tombeau et que les enfants de la soeur du décédé dansent en le tenant, il ne doit pas regarder les danseurs. Le crâne est gardé par le fils de la soeur et l'on expédie cérémonieusement son esprit au pays du défunt.

Les gens de sa parenté doivent non seulement cultiver ses jardins durant le temps de son deuil, il leur reste des charges plus lourdes encore à remplir. Les obsèques terminées, ils doivent en porter le paiement au village de la morte. Ils offrent des ignames cuites aux fils de la soeur qui sont venus lui apporter leur concours, et un cadeau important d'ignames crues est exposé dans le village de la défunte et distribué à sa famille dans l'enceinte du village, les membres de la susu en recevant la plus large part.

Une veuve se trouve placée de la même manière sous la sujétion de la parenté du défunt mari. Ses enfants ont des obligations particulières à remplir, car, durant l'année, ils devront cuire une purée de bananes et de taro qu'ils porteront à la susu du défunt «en paiement pour leur père». - «Ne nous a-t-il pas portés dans ses bras ?» disent-ils. Ils ne sont que des étrangers qui paient le groupe des proches parents de leur père, groupe auquel ils n'appartiennent pas, pour celui d'entre eux qui se sera montré bon envers eux. Ils ne font par là que s'acquitter d'un devoir et il n'y a aucune récompense en retour.

La personne en deuil doit être déchargée de sa sujétion par d'autres paiements de son propre clan au clan du défunt. On apporte en paiement des ignames crues comme précédemment et des hommes de la parenté du défunt lui coupent la corde qui est l'insigne de son deuil et lavent le noir de charbon qui salit son corps. Ensuite on danse et ses parents le reconduisent à son village. Son année de pénitence est terminée. Dès lors il ne reviendra plus jamais au village de sa femme. Quand c'est un veuf dont le temps de deuil est achevé, ses enfants, bien entendu, resteront dans le village de leur véritable parenté, dans ce village où il est désormais interdit à leur père de pénétrer. Le chant que l'on chante à la fin du deuil célèbre l'adieu qui est obligatoire entre eux. Adieu qui s'adresse au père dont le dernier jour de pénitence est arrivé:

*Reste couché éveillé et parle - reste éveillé et parle - A l'heure de minuit - Avant tout reste couché éveillé et parle - Reste éveillé et parle - Maiwortu, ton corps est noirci de charbon par les Mainiwara d'en bas. L'aube perce les ténèbres de la nuit. - Reste couché éveillé et parle.*

Maiwortu, c'est le veuf auquel il reste cette dernière nuit où il pourra converser avec ses enfants. Le lendemain son barbouillage de charbon sera lavé. De même que l'aube perce les ténèbres de la nuit, son corps se montrera de nouveau lavé de sa noirceur. Ses enfants et lui ne se parleront plus jamais entre eux.

Les clans respectifs des époux ne sont pas les seuls qui seront obligés à des récriminations mutuelles pendant le temps de deuil. Le conjoint survivant n'est pas seulement celui qui représente le village ennemi responsable, selon la tradition, de la mort du défunt. Il représente aussi tous ceux qui se sont mariés dans le village du défunt. Ainsi que nous l'avons vu, ce groupe est pris dans le plus grand nombre possible de villages, puisqu'on considère comme de mauvaise politique pour le village d'avoir plusieurs alliances matrimoniales dans un même village. Ces conjoints des possesseurs de biens sont ceux qui, éventuellement, si leur union continue, se trouveront dans le même cas que le conjoint qui maintenant fait son temps. Au commencement de la période de deuil, ils ont le

droit d'imposer une prohibition aux possesseurs d'arbres fruitiers du village, et même, avec une grande affectation de colère, d'abattre un certain nombre de ces arbres. Pour écarter le tabou, quelques semaines plus tard, ils s'arment de javelines et font une descente au village, comme si c'était un village qu'ils voudraient prendre d'assaut. Ils traînent avec eux un gros cochon qu'ils jettent brutalement devant la hutte du plus proche parent du défunt ; d'un bond, ils escaladent les palmiers de bétel du village, les dépouillent de leurs noix et s'enfuient en toute hâte avant que les gens aient eu le temps de se rendre compte de ce qui s'est passé. Ces deux assauts sont l'expression rituelle de leur ressentiment envers un groupe qui pourrait éventuellement exiger d'eux un acte de pénitence à cause du deuil. La tradition prétend qu'autrefois, au lieu d'un gros porc, on prenait une victime humaine. Quoiqu'il en soit, les villageois, dès que les envahisseurs ont disparu, se précipitent frénétiquement sur le porc. Ils le font cuire et il constitue le plat principal d'une série de festins que l'on offre à tous les villages des conjoints, cadeaux de viande rôtie que l'on offre de la façon la plus injurieuse possible. Les donateurs recueillent la graisse liquide et la projettent sur un vieillard respecté du village. Ils l'en barbouillent tant qu'ils peuvent ; cet homme, aussitôt, bondit en avant, avec des attitudes furieuses, il danse en brandissant une javeline imaginaire et prodigue à ses hôtes les insultes traditionnelles. Il a alors le privilège d'exprimer, comme naguère pour le tabou de l'arbre, la colère des conjoints contre le clan du mort qui peut exiger d'eux une pénitence pendant le deuil. Quelqu'un de la susu du mort mime une attitude menaçante envers le vieillard, mais ne profère aucune parole particulièrement insultante, et l'autre peut éventuellement se livrer à ses ablutions et manger de bon cœur. Si le village du mort porte une bouillie chaude au lieu de viande de porc au village de ses conjoints, cette bouillie est jetée de la même façon, hors du récipient, à titre d'insulte dans une danse officielle. La tension entre ces deux groupes prend fin et l'on donne un festin de première importance, un festin offert au village du mort, et dont on distribue des parts, d'une manière injurieuse, aux hôtes venus des villages qui sont apparentés par des mariages. «Tawa, voici ta part ! Celui qui est mort avait beaucoup de porcs chez lui. Tes truies sont stériles.» - «Togo, voici ta part ! Celui qui est mort avait beaucoup de filets pour le poisson. Voici pour toi, pour que tu attrapes du poisson.» ~ «Kopu, voici ta part ! Celui qui est mort était un bon jardinier. Il rentrait de son travail à la tombée de la nuit. Tu rentres chez toi, fatigué, à midi.» Comme le dit le Dr Fortune, «de cette heureuse façon, la localité concentre ses forces chaque fois que la mort vient de passer».

La suspicion traditionnelle entre le village du survivant et le village du mort ne signifie pas, bien sûr, que l'on regarde précisément le conjoint survivant comme un assassin. Il peut se faire qu'il en soit un, mais les sorciers ne se font pas faute de saisir l'occasion d'une réussite remarquable du défunt dans un domaine quelconque pour imputer sa mort à la jalousie suscitée par cet événement. «Plus fréquemment que le contraire», cependant les observances de deuil ne sont pas de simples gestes rituels, mais l'expression «d'une suspicion latente, d'une part, et de la colère que cause cette suspicion, d'autre part». Elles projettent, en tout cas, une lumière caractéristique sur les sentiments (lui se font jour à Dobu).

L'assassinat peut avoir été perpétré aussi bien sans le secours de la magie que par des procédés de magie. On soupçonne généralement tout autant le poison que la magie ou la sorcellerie. Aucune femme ne quitte jamais sa marmite, de peur que quelqu'un d'autre n'en approche. Les gens possèdent individuellement des poisons de toutes sortes dont ils font l'expérience, comme ils le font pour leurs incantations. Si ces poisons se sont montrés efficaces pour produire la mort, ils serviront quand on en aura sérieusement besoin.

*Mon père me l'a dit, c'est du budobudo. Il en pousse beaucoup sur la côte. Il me fallait l'essayer. Nous en avons tiré la sève. J'ai pris une noix de coco. J'en ai bu le jus, on peut le boire. J'ai versé ensuite cette sève dans la noix, et je l'ai fermée. Le lendemain, je l'ai donnée à l'enfant en disant: «J'en ai bu, tu peux boire.» L'enfant est tombé malade au milieu de la journée. Dans la nuit, il est mort. C'était la fille d'une sœur du village de mon père. Mon père a empoisonné la mère de cette enfant avec le budobudo. Ensuite j'ai empoisonné l'orpheline.*

- Pourquoi donc ?

- Elle avait jeté un sort sur mon père. Il était tombé malade. Alors, il l'a tuée et a retrouvé sa force.

La formule qui correspond à notre remerciement pour la réception d'un cadeau est la suivante: «Si maintenant tu m'empoisonnes, comment te pourrai-je payer en retour?» C'est ainsi qu'ils profitent de l'occasion pour faire remarquer par cette formule au donateur qu'il n'est pas à son avantage d'user de l'arme universelle contre celui qui lui a des obligations.

Les conventions de Dobu interdisent le rire et font d'une mine sévère une vertu. «C'est la racine du rire, ces gens-là», disent-ils méprisamment d'un peuple voisin moins malveillant qu'eux-mêmes. L'une des premières obligations pour des pratiques importantes telles que le jardinage et la Kula, est de s'abstenir d'occupations agréables et d'éviter les expressions de bonheur. «Dans les jardins, nous ne jouons pas, nous ne chantons pas, nous ne sifflons pas, nous ne racontons pas d'histoires. Si nous nous comportons ainsi dans les jardins, les plants d'ignames diraient: «Quelle sorte de charme est-ce donc ? Il y avait autrefois un charme excellent, mais celui-ci, qu'est-ce donc ?» Le plant d'igname ne comprend pas ce que nous disons. Il ne croîtra pas.» Le même tabou est en vigueur pendant la Kula. Un homme qui s'était glissé jusqu'aux abords, d'un village des Amphletts où les habitants étaient en train de danser, repoussa avec indignation la suggestion qu'on lui faisait de se joindre aux danseurs: «Ma femme dirait que j'ai eu un instant de plaisir.» Il y a là un tabou de première grandeur.

Cette austérité, qui est une vertu estimée, est aussi très marquée à Dobu en matière de jalousie et de suspicion. Comme nous l'avons vu, il est défendu de mourir dans la maison ou dans les champs d'un voisin. Toute rencontre entre homme et femme est considérée comme illicite, mais, en fait, un homme peut, selon la convention, profiter de toute femme qui ne le fuit pas. On reconnaît crue le seul fait pour elle de se trouver seule constitue une liberté suffisante. D'habitude, une femme prend quelqu'un pour l'accompagner, souvent un petit enfant, et ce chaperonnage la protège aussi bien contre les accusations crue contre les périls surnaturels. C'est pour cela que, suivant la norme, le mari monte la garde à l'entrée du jardin pendant la saison du travail des femmes, s'amusant quelquefois à bavarder avec un enfant et veillant que sa femme ne parle à quiconque. Il note le temps pendant lequel elle se sera absentée dans les taillis pour satisfaire un besoin naturel, et il va parfois même l'y accompagner en dépit de la terrible pruderie qui règne à Dobu. Il est significatif que la pruderie à Dobu soit poussée aussi loin qu'elle l'est fut chez nos ancêtres puritains.

Aucun homme ne se déshabille devant un autre homme. Même dans un équipage d'hommes qui navigue en canot, un homme de l'équipage va se cacher à l'arrière pour uriner. Toute allusion à la vie sexuelle est également tabou. On ne doit pas en parler, si ce

n'est pour s'abandonner à quelque pratique obscène. C'est pourquoi une convention du discours représente la cour pré-nuptiale comme quelque chose de chaste, bien que les chants de danse qui la dramatisent débordent d'une passion explicite et dont les réalités se rapportent aux expériences passées de tout adulte.

Cette extrême pruderie des Dobuans nous est assez familière à cause de notre arrière-plan culturel, et l'austérité du caractère dobuan qui s'y associe accompagnait aussi la pruderie des Puritains. Il y a pourtant des différences. Nous sommes habitués à associer ce complexe à un refus de la passion et à une moins grande importance accordée aux questions sexuelles. Cette association n'est pas inévitable. A Dobu, austérité et pruderie vont de pair avec la promiscuité pré-nuptiale et avec le prix que l'on attache à la passion sexuelle et à ses techniques. Hommes et femmes cotent très haut l'assouvissement du désir sexuel et en font une affaire de grande importance. Il n'existe pas de convention d'indifférence ni de curiosité dans un monde de mâles qui apporte son appui à l'homme qui soupçonne sa femme d'infidélité. On exploite les vicissitudes de la passion, tandis qu'à Zuñi, par exemple, les institutions de la tribu les régularisent. L'enseignement sexuel courant donné aux femmes avant leur entrée au mariage consiste à leur apprendre que le moyen de conserver leurs maris est, de les épouser le plus possible. Et ce n'est pas une mésesstime du côté physique de la vie sexuelle.

Les Dobuans sont donc austères, prudes, et passionnés, consumés par la jalousie, la suspicion et la rancune. Chaque instant de prospérité, le Dobuan estime l'avoir arraché à un monde malveillant dans un combat où il a terrassé un adversaire. L'homme vaillant est donc celui qui a de nombreux combats de ce genre à son actif, ainsi que chacun peut le constater du fait qu'il a survécu en conservant une certaine dose de prospérité. Il est admis qu'il a volé, tué des enfants et de proches associés par des moyens de sorcellerie et frappé chaque fois qu'il a eu le courage de le faire. Comme nous l'avons vu, le vol et l'adultère se commettent conjointement avec des charmes appréciés possédés par des hommes importants de la communauté. L'un des hommes les plus respectés de l'île a donné au Dr Fortune une incantation pour rendre invisible celui qui use du charme, avec cette recommandation: «A présent, tu pourras entrer dans les magasins de Sydney, y voler ce que tu voudras et t'en retourner avec, sans que l'on t'ait vu. J'ai souvent volé à d'autres un porc rôti. Je me suis mêlé invisible à un groupe. Et je suis parti invisible avec ma pièce de porc.» Sorcellerie et magie ne sont aucunement criminelles. Un homme estimé ne saurait exister sans elles. L'homme méprisable, d'autre part, c'est celui qui a été atteint dans ses biens ou dans son corps au cours de luttes où d'autres ont prouvé leur supériorité. L'homme lésé est toujours un homme méprisable. Il porte visible pour tout le monde le signe de la défaite sur son corps.

Un autre développement tout à fait extraordinaire de cette guerre au couteau existe du fait que les formés coutumières de la légalité sont absentes à Dobu. Il y a donc plusieurs sortes de validation pour mener à bien la légalité dans diverses civilisations. Nous verrons que sur la côte nord-ouest de l'Amérique, ni la possession textuellement exacte du rituel, ni la connaissance parfaite des gestes qui l'accompagnent ne sauraient constituer un droit de propriété légal, mais que le fait d'assassiner le possesseur confère immédiatement ce droit de propriété légal qu'on ne peut obtenir autrement. On ne pourrait dérober un rituel en écoutant aux portes, mais l'acte qui valide légalement la propriété est un acte que nous déclarerions tout à fait illégal dans notre civilisation. L'important est qu'il existe un acte qui valide légalement. A Dobu, il n'y en a pas. On y redoute toujours l'espionnage aux portes, parce que la possession d'une incantation obtenue par ce procédé est aussi valable que la possession acquise par tout autre moyen. Tout ce que l'on peut ainsi dérober est respecté. Le wabu wabu est une pratique passée dans les institutions, mais les procédés violents que

n'approuve aucune convention ne sont pas approuvés par la société dobuane. Quelques individus à la tête dure ne se soumettent pas au rituel de deuil imposé au conjoint. Une femme ne peut s'y dérober que si un homme veut bien consentir à l'enlever, et, dans ce cas, le village de son défunt mari doit aller au village où elle a cherché refuge et le recouvrir d'une litière de feuilles et de branchages. Si un homme sort du village, rien n'est fait. On considère cela comme un aveu public, de sa part, que sa magie est si efficace que le village où il s'est marié ne peut rien contre lui.

La même absence de légalité se retrouve dans le manque d'un chef pour commander ou dans l'impossibilité d'investir quelqu'un d'une autorité reconnue. Dans certain village, un concours de circonstances avait donné à Alo une certaine autorité officielle. «Une grande part du pouvoir d'Alo était due, non seulement à sa forte personnalité et à son héritage de formules de magie acquises par droit de primogéniture, mais aussi au fait que sa mère avait été prolifique et, avant elle, sa grand-mère. Il était l'aîné de la branche aînée et ses frères et soeurs de sang formaient la majorité du village. Avec d'aussi exceptionnelles circonstances, cette combinaison d'une forte personnalité avec un héritage de magie dans une famille renommée pour sa science de la magie et pourvue d'une descendance prolifique, la légalité en résulte évidemment à Dobu.»

La lutte déloyale qui est l'idéal éthique de Dobu n'est pas atténuée par les conventions sociales de ce qui constitue la légalité. Elle n'est pas davantage amendée par un idéal de pardon ou de bonté. Les armes avec lesquelles ils combattent sont sans pitié. C'est pourquoi ils ne gaspillent pas leur souffle et ne compromettent pas leurs chances en se laissant aller au défi et à l'insulte. Il n'y a qu'au cours du festin rituel dont nous avons parlé qu'on admet, par tradition, l'insulte. Dans la conversation courante, le Dobuan est aimable et d'une politesse onctueuse. «Quand nous voulons tuer un homme, nous recherchons sa compagnie, nous mangeons, buvons, dormons, travaillons, et nous reposons avec lui, quelquefois pendant des mois. Nous lui consacrons notre temps. Nous l'appelons: notre ami.» C'est pourquoi, quand le sorcier analyse les probabilités qui doivent lui faire reconnaître le meurtrier, le soupçon tombe sur celui qui a fait choix de cette compagnie. Si tous les deux sont demeurés ensemble sans raison d'habitude apparente, la preuve est considérée comme établie. Ainsi que le dit le DI Fortune, «les Dobuans préfèrent être d'une méchanceté infernale plutôt que pas du tout méchants».

Sous les démonstrations d'amitié, sous les preuves de coopération qui se manifestent dans tous les champs d'activité de leur existence, le Dobuan est convaincu qu'il ne trouvera que trahison. Les meilleurs efforts de n'importe quel autre, conformément à leurs traditions, n'ont d'autre but que de ruiner et de confondre ses propres plans. C'est pourquoi, lorsqu'il se rend à la Kula, il use d'un charme «pour clore la bouche de celui qui est resté chez lui». On considère comme une réalité crue ceux qui restent derrière vous travaillent contre vous. On s'en réfère constamment aux sentiments de rancune comme à une raison d'agir pour expliquer tout ce qui surviendra par la suite. Leurs techniques de magie, dans bien des cas, se conforment à un modèle selon lequel une incantation ne se récite que, soit sur les premières ignames qui ont été plantées, soit sur le premier lot de victuailles et de cadeaux de sollicitation arrimés dans les canots de la Kula. Le DI Fortune interrogea à ce propos un magicien. «Les ignames sont pareilles à des personnes», répondit celui-ci. «Elles comprennent.» On dit: «Cette igname, elle a le charme. Qu'en résulte-t-il pour moi ? - Oh ! Elle est en colère et elle pousse vigoureusement.» Ce que l'on attend des relations avec les hommes, on l'attend aussi des relations avec les êtres surnaturels.

Cependant, l'homme qui a de la rancune a une ressource qu'aucun Dobuan n'attribue aux êtres surnaturels. Il peut essayer de se suicider ou bien abattre l'arbre dont on a volé les



fruits. Ressource finale qui sauve la face de celui qui s'est trouvé humilié. Ressource qui, croit-on, lui vaudra le soutien de sa susu. Nous avons vu que les Dobuans ont généralement recours au suicide dans les querelles conjugales, ce qui incite le clan à se ranger du côté du mari outragé qui vient d'attenter à son existence. La coutume de l'abattage d'un arbre fruitier dont les fruits ont été volés est moins compréhensible. Les gens qui ne possèdent pas de sort générateur de maladie à apposer à leurs arbres les désignent pour un accident grave ou pour une maladie sérieuse d'un parent proche, et celui qui vole les fruits de l'arbre est responsable de ces calamités. Si quelqu'un brave cette malédiction, il court à son, arbre et l'abat. Procédé analogue au procédé qui consiste à supprimer son existence par une tentative de suicide, mais il apparaît clairement que, dans l'un et l'autre cas, ce n'est pas à la pitié que l'on fait appel, ni à une aide quelconque, fût-ce des gens de sa famille. C'est plutôt que, dans l'extrémité de son humiliation, le Dobuan projette sur lui-même et sur ses biens la malveillance et le désir de destruction que l'on trouve dans toutes ses institutions. Il s'en tient à la même technique, bien que dans ces cas il s'en serve contre lui-même.

La vie dobuane entretient des formes extrêmes de rancune et de malveillance que la plupart des sociétés ont adoucies dans leurs institutions. Mais, d'autre part, les institutions de Dobu les poussent à leur degré extrême. Le Dobuan vit, sans chercher à s'y soustraire, les pires cauchemars humains de la malveillance de l'univers, et selon leur conception de la vie, le courage, selon eux, consiste à choisir une victime sur laquelle il puisse se décharger de la méchanceté qu'il attribue au genre humain ainsi qu'aux forces de la nature. Toute existence lui apparaît comme une sorte de lutte au couteau dans laquelle des ennemis mortels se précipitent les uns contre les autres pour un combat, à propos de chacun des biens de la vie. La suspicion et la cruauté sont les armes sur lesquelles ils se lient avant tout pour ces combats, dans lesquels ils n'accordent pas de grâce, ni n'en implorent pas non plus.

. ↵

## VI

# «LA CÔTE NORD-OUEST DE L'AMÉRIQUE»

↳

Les Indiens qui vivaient sur l'étroite bande de rivage du Pacifique qui s'étend de l'Alaska à Puget-Sound étaient un peuple vigoureux et fier. Ils possédaient une culture assez raffinée. Profondément différente des tribus environnantes, cette peuplade présentait un attrait difficile à comparer avec celui des autres tribus. Ses qualités n'étaient pas de celles que l'on trouve communément ailleurs et ses actes n'étaient pas de ceux que l'on honore fréquemment.

C'était un peuple qui possédait beaucoup de biens, comme il en advient pour les peuples primitifs. Leur civilisation se fondait sur une ample quantité de possessions ; une quantité inépuisable, obtenue sans grands efforts de travail. Le poisson dont ils dépendaient pour leur subsistance, ils le tiraient de la mer dans de grands filets. Saumon, morue, flétan, phoques, ils les séchaient pour les mettre en réserve ou les traitaient en vue de l'extraction de l'huile. Ils utilisaient toujours des baleines échouées ; et, comme eux, les tribus situées plus au sud chassaient également la baleine. Leur vie n'aurait pas été possible sans la mer. Les montagnes se dressaient escarpées le long de leurs rivages et ils édifiaient leurs maisons sur les baies. C'était un pays qui se prêtait admirablement à leurs besoins vitaux. La côte, admirablement dentelée, était parsemée d'innombrables îles qui, non seulement triplaient la surface en bordure de mer, mais leur donnaient de grandes étendues d'eaux tranquilles en protégeant leurs navigations de l'éternelle houle du Pacifique. La vie maritime qui anime cette région a une réputation proverbiale. C'est là que se trouve une des plus importantes frayères du monde, et les tribus du nord-ouest connaissaient le calendrier des passages de bancs de poissons comme d'autres connaissent les coutumes des ours ou la saison favorable pour les semailles. Même dans les cas peu fréquents où ils dépendaient de certaines productions de la terre, comme par exemple l'abattage d'arbres qu'ils fendaient en planches pour la construction ou qu'ils creusaient au feu pour en faire des canots, ils se tenaient toujours à proximité des voies maritimes. Ils ne connaissaient d'autres transports que le transport par eau et le découpage des arbres s'effectuait toujours assez près d'un fleuve ou d'un bras de mer pour pouvoir être flottés jusqu'à leur village.

Comme moyens de communication, ils recouraient toujours à des canots pouvant supporter la mer. Ils étaient aventureux et se risquaient fort loin dans la direction du nord et dans celle du sud. Les mariages dans les familles en vue se réglaient avec l'aristocratie des autres tribus, et les invitations aux grandes fêtes et aux beuveries étaient envoyées à des centaines de milles en remontant la côte ; la réponse à ces invitations leur étant apportée par les canots qui leur amenaient les marchandises des tribus lointaines. Les langages de ces peuples avaient bien des origines différentes et il était indispensable à beaucoup de ces peuplades de savoir parler plusieurs langues tout à fait différentes de la leur. Mais il est certain que ces différences de langages ne constituaient pas un obstacle à la diffusion des menus détails des cérémonies ou des fragments de traditions qui constituaient l'élément fondamental possédé en commun.

Ils ne cherchaient pas à grossir leur ravitaillement par le secours de l'agriculture. Ils se contentaient de cultiver de petits champs de trèfle ou de quintefeuille. La grande occupation des hommes en dehors de la chasse et de la pêche était le travail du bois. Ils construisaient leurs maisons avec des planches, ils sculptaient de grands poteaux totems, ils façonnaient des côtés de coffres qu'ils sculptaient et décoraient, creusaient des canots pour leurs courses en mer, faisaient des masques de bois, des meubles et des ustensiles de toutes sortes ; privés de métal pour faire des haches ou des scies, ils abattaient les grands cèdres, les fendaient en planches, les transportaient par mer sans avoir eu besoin de recourir aux véhicules à roues et en fabriquaient de grandes maisons pour leurs familles nombreuses. Leurs procédés étaient ingénieux et admirablement bien calculés. Ils suivaient minutieusement les fentes du bois pour faire leurs planches, dressaient de gigantesques troncs d'arbres pour en faire les poutres et les chevrons de leurs habitations ; ils savaient comment scier à travers des trous d'alène, de façon à ce qu'il ne restât à la surface aucune apparence de jointure, et avec les cèdres ils construisaient des canots capables de naviguer au grand large et de porter des équipages de cinquante ou soixante hommes. Leur art était hardi et exotique, et aussi achevé qu'a pu l'être celui de n'importe quel peuple primitif.

La civilisation du nord-ouest a décliné pendant la dernière partie du siècle dernier. Ce que nous savons directement du fonctionnement de cette civilisation se borne aux tribus décrites il y a une génération et nous ne possédons par le détail que celle des Kwakiutl de File Vancouver. La description de cette civilisation sera donc celle des Kwakiutl que nous allons étudier en l'opposant aux détails que nous avons déjà sur les autres tribus et en nous rapportant aux souvenirs des hommes âgés qui appartinrent naguère à ce qui est aujourd'hui une civilisation disparue.

Comme la plupart des Indiens d'Amérique, sauf les peuplades du sud-ouest, les tribus de la côte du nord-ouest étaient des Dionysiens. Le but final vers lequel ils tendaient dans leurs cérémonies religieuses était l'extase. Le danseur en chef, tout au moins quand il était parvenu au paroxysme de sa frénésie, devait perdre tout contrôle normal de soi-même et se trouver entraîné dans une sorte d'autre vie. Il devait avoir l'écume à la bouche, trembler violemment, et de façon tout à fait anormale, accomplir des actes qui seraient des actes terribles pour un être dans son état normal. Certains danseurs étaient isolés par quatre cordes que tenaient ses assistants, afin qu'ils ne pussent causer de dommages irréparables dans cet état de frénésie. Leurs chants de danse exaltaient cette démence comme un prodige surnaturel:

*Le don de l'esprit qui détruit la raison de l'homme - ô toi, véritable ami surnaturel, qui frappe de terreur le monde. - Le don de l'esprit qui détruit la raison de l'homme - ô toi, le véritable ami surnaturel, qui frappe de terreur ceux qui sont dans la maison.*

Le danseur, pendant ce temps-là, dansait avec des charbons ardents qu'il conservait dans ses mains. Négligemment, il jouait avec eux. Il en mettait quelques-uns dans sa bouche, il en jetait d'autres au milieu de l'assemblée, leur occasionnant ainsi des brûlures et mettant le feu à leurs vêtements d'écorce de cèdre. Lorsque les danseurs de l'Ours dansaient, le chœur chantait:

*Grande est la fureur de ce grand être surnaturel. - Il emportera des hommes dans ses bras et les torturera. - Il les dévorera chair et os, broyant chair et os avec ses dents.*

Tous les danseurs qui commettaient une faute dans l'exécution de leur danse devaient s'écrouler comme s'ils étaient morts et ceux qui personnifiaient l'Ours tombaient sur eux pour les mettre en pièces. Parfois ce n'était qu'une simulation, mais, selon l'enseignement traditionnel, on n'admettait pour ces erreurs aucun adoucissement à la punition. Les Ours étaient complètement habillés pour leurs grandes cérémonies avec les peaux d'ours noirs, et même en des occasions moins importantes, ils portaient sur les bras des peaux de pattes de devant d'ours avec toutes leurs griffes en évidence. Les Ours dansaient autour du feu en griffant la terre et en simulant les gestes de colère (les ours, tandis que l'assemblée chantait le chant d'un danseur de l'Ours:

*Comment nous cacherons-nous de l'Ours - qui circule autour du monde ? - Glissons-nous sous la terre ! Couvrons nos dos - de boue, pour que le terrible grand Ours - du nord du monde ne puisse nous trouver.*

Les danses de la côte du nord-ouest étaient les cérémonies des sociétés religieuses où les individus étaient initiés par les patrons surnaturels de la société. L'expérience de la rencontre avec l'esprit surnaturel s'apparentait de près à celle de la vision, expérience qui dans maintes parties du Nord-Amérique procurait au suppliant, jeûnant dans la solitude et souvent se torturant lui-même, l'esprit gardien qui le protégerait toute sa vie. Sur la côte nord-ouest, la rencontre personnelle avec l'esprit était devenue une pure question de forme, rien de plus qu'un moyen d'exprimer le droit de se mettre en rapport avec la société secrète que l'on avait choisie. Mais comme la vision était devenue une formalité pure et simple, l'importance de la chose se portait sur la démence sacrée imposée à celui qui avait un droit au pouvoir surnaturel.

Le jeune Kwakiutl, quand il allait être admis dans l'une de leurs sociétés religieuses, devenait la proie des esprits et restait dans les forêts, abandonné à lui-même pendant la période au cours de laquelle il était censé être retenu par les êtres surnaturels. Il jeûnait pour paraître maigre et il se préparait à la parade de frénésie qu'il devait fournir à son retour. Tout le cérémonial d'hiver, la longue série des rites religieux de Kwakiutl, était destiné à «dompter l'initié» qui revenait empli «du pouvoir qui détruit la raison des hommes» et qu'il était nécessaire de ramener au niveau de l'existence profane.

L'initiation du danseur cannibale était spécialement calculée pour donner un sens dionysien à la civilisation de la côte du nord-ouest. Chez les Kwakiutl, la société -cannibale surclassait toutes, les autres. On donnait à ses membres les sièges les plus honorifiques aux danses d'hiver et tous les autres étaient tenus en dehors des festivités jusqu'à ce que les Cannibales eussent commencé leur repas. Ce qui distinguait le Cannibale des membres de toutes les autres sociétés religieuses, c'était sa passion pour la chair humaine. Il se précipitait sur les spectateurs en montrant les dents et mordait un morceau de la chair de leurs bras. Sa danse était la danse d'un homme furieusement avide de la «chair» qu'on lui présentait et du cadavre préparé pour lui et porté sur les bras étendus d'une femme. Dans les grandes occasions, les Cannibales mangeaient des corps d'esclaves que l'on avait tués pour eux.

Ce cannibalisme du Kwakiutl était tout l'opposé du cannibalisme épicurien de maintes tribus d'Océanie ou du goût habituel de la chair humaine qui fait partie des coutumes de nombreuses tribus d'Afrique. Le Kwakiutl éprouvait une répugnance qu'il ne cachait pas à se nourrir de chair humaine. Lorsque le Cannibale dansait en tremblant devant la chair qu'il allait manger, le chœur récitait son chant:

*À présent je vais manger, - Mon visage est livide. - Je vais manger ce qui m'a été donné par le Cannibale - A la limite nordique du monde.*

On tenait le compte des bouchées de chair que le Cannibale avait prélevées sur les bras des spectateurs, et il absorbait des émétiques jusqu'à ce qu'il eût fini par les vomir. Souvent même il ne les avalait pas du tout.

On considérait comme beaucoup plus efficace que la chair prise sur des bras vivants l'absorption de la chair prélevée sur, des cadavres préparés à cet effet et celle des esclaves mis à mort pour les cérémonies cannibales. Durant une période de quatre mois après cette souillure, le Cannibale était tabou. Il restait seul à l'intérieur de la petite chambre où il dormait ; un danseur de l'Ours montait la garde à la porte. Il se servait d'ustensiles particuliers pour ses repas, ustensiles que l'on détruisait à la fin de cette période. Il buvait, toujours selon le rite, n'absorbant que quatre gorgées successives, et ne touchant jamais la coupe avec ses lèvres. Il devait se servir pour boire d'une sorte de pipette et avait un ustensile avec lequel il se grattait la tête. Pendant un laps de temps plus court, tout aliment chaud lui était interdit. Sa période d'isolement terminée, quand il se mêlait à nouveau à ses semblables, il feignait d'avoir oublié toutes façons de se conduire dans la vie. Il fallait lui apprendre à marcher, à parler, à manger. On supposait qu'il s'était tellement déshabitué de l'existence normale qu'il en avait oublié tous les gestes habituels. Même une fois que son isolement de quatre mois avait pris fin, il était encore regardé comme sacro-saint. Il ne lui était pas permis pendant un an de s'approcher de sa femme, ni de parier au jeu, ni d'entreprendre aucun travail. Traditionnellement, il devait rester à l'écart des autres pendant quatre ans. La véritable répugnance qu'éprouvait le Kwakiutl pour l'action de manger représentait pour ce peuple l'expression appropriée de la vertu dionysienne qui est toute de terreur et d'interdiction.

Durant le temps où l'initié cannibale se trouvait séparé de la société et vivant seul dans les bois, il retirait d'un arbre le cadavre que l'on y avait attaché. La peau en avait été préalablement desséchée par exposition à l'air, et il la préparait spécialement pour lui servir d'aliment pendant la danse. Entre-temps, sa période d'isolement tirait à sa fin et la tribu s'appêtait pour la Danse d'Hiver qui devait avant tout constituer son initiation de membre

de la Société cannibale. Les gens de la tribu, selon leurs prérogatives cérémonielles, se rendaient eux-mêmes sacrés. Ils appelaient parmi eux les esprits de la Danse d'Hiver, et ceux qui avaient le droit d'agir ainsi donnaient une représentation de leur frénésie surnaturelle. Leurs plus grands efforts et le soin méticuleux avec lequel ils accomplissaient les rites étaient indispensables parce que leur pouvoir devait être assez fort pour faire revenir le Cannibale de son séjour chez les surnaturels. On l'appelait en exécutant des danses frénétiques et en usant de la puissance acquise par héritage, mais tout d'abord, tous leurs efforts étaient vains.

Finalement, la Société cannibale, emportée par une frénésie collective, mettait en branle le nouvel initié, que l'on entendait subitement s'agiter sur le toit de la maison. Il était transporté de fureur. Il se frayait un chemin à travers les planches de la toiture et sautait à terre au milieu de la foule. En vain tentait-on de le cerner. Il courait en rond autour du feu et s'esquivaient par une porte secrète, en ne laissant derrière lui que les branches de ciguë consacrée qu'il avait portées. Toutes les sociétés le suivaient en direction de la forêt, et tout à coup on le revoyait. À trois reprises, il disparaissait, et, à la quatrième, un vieillard s'avançait vers lui, sortant de la foule ; «l'appât», tel était l'appellation que l'on donnait à cet homme. Le Cannibale se précipitait sur lui, s'emparait de son bras et le mordait. L'on s'emparait alors de lui à ce moment-là, pour le conduire à la maison où devait se célébrer la cérémonie. Il était en état de démence et mordait tous ceux qu'il pouvait attraper. Quand on arrivait à la maison de la cérémonie, on ne réussissait pas à l'y faire entrer. A la fin, la femme co-initiée, qui avait pour tâche d'apporter entre ses bras le cadavre préparé, apparaissait, nue, avec ce corps. Elle exécutait alors une danse à reculons, face au Cannibale, en l'incitant à entrer dans la maison. Il ne se laissait pas persuader tout de suite, mais, à la fin, il grimpait de nouveau sur le toit, puis sautait à terre en passant au travers des planches déplacées. Il dansait farouchement, incapable de se contrôler lui-même, mais tremblant de tous ses muscles, dans cet état de terreur particulier que les Kwakiutl associent à la frénésie.

Cette danse avec le cadavre se répétait pendant la période d'extase du Cannibale. Peut-être bien la technique dionysienne la plus marquée du Cérémonial d'Hiver est-elle celle qui finit par dompter le Cannibale et commence le quatrième mois de sa période de tabou. Selon les idées en cours dans leur genre de civilisation, elle exprime de la façon la plus vigoureuse le pouvoir surnaturel qui réside dans l'horreur et l'interdiction.

Le rite était dirigé par quatre prêtres qui avaient hérité le pouvoir surnaturel de dompter le Cannibale. L'initié se tenait à son côté. Il courait de-ci, de-là, sauvagement, cependant que les assistants essayaient de le retenir. Il ne pouvait pas danser, parce que son état de frénésie était parvenu à un degré extrême. Par différents exorcismes rituels, on essayait «d'atteindre» le Cannibale dans son extase. On essayait d'abord l'exorcisme du feu en jetant de l'écorce enflammée par-dessus sa tête jusqu'à ce qu'il tombât épuisé. Ensuite on essayait l'exorcisme de l'eau en mettant cérémonieusement des pierres sur le feu pour chauffer de l'eau dans un récipient spécial et on plaçait l'eau rituellement sur la tête de l'initié. Enfin on faisait une figure en écorce de cèdre pour représenter le Cannibale en état de frénésie et on la brûlait sur le feu.

Mais l'exorcisme final était celui que l'on exécutait avec du sang menstruel. Sur la côte nord-ouest, le sang menstruel pollue à un degré que l'on ne retrouvait guère ailleurs. Les femmes étaient isolées pendant cette période, car leur présence aurait rendu vaine toute pratique de sorcellerie, Elles ne pouvaient traverser aucun ruisseau ni s'approcher de la mer, parce que le saumon en aurait pris ombrage. Les décès qui survenaient en dépit du recours à la sorcellerie étaient régulièrement imputés à la présence insoupçonnée dans la

maison d'écorce de cèdre sur laquelle il existait une trace de sang menstruel. C'est pourquoi, pour l'exorcisme final du Cannibale, le prêtre prenait de l'écorce de cèdre sur laquelle il y avait du sang menstruel de quatre femmes de haut lignage, et il enfumait la face du Cannibale. Lorsque l'exorcisme battait son plein, la danse du Cannibale se faisait plus calme ; à la quatrième danse, il était dompté et tranquille, sa frénésie était terminée.

Le penchant dionysiaque de la côte du nord ouest est aussi marqué dans la vie économique, dans l'état de guerre et dans le deuil que pour leurs initiations et crue pendant leurs danses cérémonielles. Ils sont à l'opposé des Pueblos apolloniens, et c'est surtout aux autres aborigènes du Nord-Amérique qu'ils ressemblent.

Le type de civilisation qui leur était particulier, d'autre part, était un tissu d'idées spéciales sur la propriété et le maniement des richesses.

Les tribus de la côte nord-ouest avaient des possessions importantes, et ces possessions étaient strictement déterminées. Elles constituaient une propriété au sens de bien de famille, mais les biens de famille chez eux étaient la base même de la société. Il y avait deux catégories de biens. La terre et la mer étaient possédées en communauté par un groupe de gens apparentés entre eux et se transmettaient par voie d'héritage à tous les membres de cette communauté. Il n'y avait pas de terres cultivées, mais le groupe de parents possédait des territoires de chasse et même des terrains de fruits sauvages et de racines sauvages, et aucun étranger ne pouvait passer sur le terrain de la famille. La famille possédait de façon aussi stricte des zones de pêche. Un groupe local avait souvent à parcourir une grande distance jusqu'à ces bandes de rivage où on pouvait ramasser des palourdes, tandis que la rive proche de leur village appartenait parfois à un autre lignage. Ces terrains avaient été considérés comme une propriété jusqu'à ce que l'emplacement des villages eût changé, mais il n'en allait pas de même pour la propriété des bancs de palourdes. Non seulement la côte mais aussi la zone marine au large était une propriété au sens strict du mot. Pour la pêche au flétan, l'aire marine appartenant à une famille donnée était délimitée par un simple bornage. Les rivières, elles aussi, étaient divisées en sections particulières pour la pêche au filet du printemps et les familles venaient de très loin pêcher dans leur section de rivière.

Il y avait pourtant une sorte de propriété encore plus appréciée et que l'on possédait d'une façon différente. Ce n'était pas dans la possession des moyens d'existence, si avant fût-elle poussée, que la propriété chez les Kwakiutl s'exprimait principalement. Ce que l'on appréciait par-dessus tout, c'étaient les prérogatives concernant le bien-être matériel. Plusieurs de ces biens étaient des objets matériels, des poteaux de maison, des cuillers et des casques héraldiques marqués au nom de leur propriétaire, mais le plus grand nombre se composait de biens immatériels: des noms, des mythes, des chants et des privilèges faisant l'orgueil d'un homme riche. Toutes ces prérogatives, tout en restant dans le lignage consanguin, n'étaient cependant jamais conservées en commun, mais elles étaient possédées momentanément par un individu qui, seul et exclusivement, profitait des droits qui en découlaient.

La plus grande de ces prérogatives et la base de toutes les autres, c'était le titre de noblesse. Chaque famille, chaque société religieuse, possédait une série de noms titulaires pris par les individus selon leurs droits d'héritage et leurs possibilités financières. Ces titres les classaient dans la noblesse aux yeux de la tribu. On en usait comme de noms personnels, mais c'étaient des noms qui, selon la tradition, n'avaient été ajoutés au nom principal ni soustraits non plus depuis la création du monde. Quand quelqu'un prenait l'un de ces noms, il assumait pour son compte toute la grandeur de ses ancêtres qui l'avaient

porté durant toute leur vie, et quand il le transmettait à son héritier, il devait nécessairement renoncer à s'en servir comme d'un bien personnel.

Le fait de prendre un tel nom ne dépendait pas uniquement des liens du sang. En premier lieu, ces titres appartenaient de droit à l'aîné, et les plus jeunes fils demeuraient sans statut. Ils n'étaient que de vils roturiers. La grande routine occupation des femmes, ce n'était pas la routine du ménage, mais la confection d'une importante quantité de nattes, paniers, draps en écorce de cèdre que l'on rangeait dans des caisses précieuses faites par les hommes dans cette intention. Les hommes, de la même façon, accumulaient des canots et des coquillages, dont on se servait alors pour les échanges monétaires. Les personnages importants possédaient ou avaient prêté au-dehors, à intérêts, d'immenses quantités de biens, lesquels passaient de main en main tels que des billets de banque, pour valider les prérogatives qu'ils avaient prises.

Ces possessions étaient la base d'un système monétaire complexe qui fonctionnait avec une combinaison de taux extraordinaires d'intérêt. Un intérêt de 100% était l'intérêt usuel pour les prêts à un an, la fortune se calculant d'après le montant de la propriété que l'individu avait placée au-dehors à intérêt. Une telle usure aurait été impossible sans ce fait que la nourriture tirée de la mer était abondante et facile à se procurer, leur provision de coquilles à usage monétaire ne faisant qu'augmenter grâce au secours de la mer, et parce que l'on se servait aussi d'unités fictives de grande valeur: «les cuivres».

Celles-ci étaient des feuilles de cuivre indigène gravées, cotées comme valant dix mille couvertures et même davantage. Bien entendu, leur valeur intrinsèque était minime, mais elles étaient estimées selon le montant que l'on avait payé pour elles la dernière fois qu'elles avaient changé de mains. En outre, la masse des paiements en retour n'était jamais l'oeuvre d'un seul individu, pour n'importe quel échange important. Les entrepreneurs étaient des représentants du groupe local dans son ensemble, et pour les échanges entre tribus, ils devenaient les représentants de toute la tribu, et disposaient, en cette occasion, des biens de tous les individus de leur groupe.

Tout individu appelé à devenir une personne de quelque importance, homme ou femme, entrait dans ce cercle économique dès sa petite enfance. Quand il n'était encore qu'un bébé, on lui avait donné un nom qui ne faisait qu'indiquer le lieu de sa naissance. Le jour venu pour lui de prendre un nom plus important, les aînés de la famille lui donnaient un certain nombre de couvertures à distribuer, et quand il avait reçu son nom, il répartissait ces biens entre ses proches. Ceux qui recevaient ces cadeaux de l'enfant se faisaient un point d'honneur de les rembourser rapidement et à un taux d'intérêt très élevé. Quand c'était un chef qui était le bénéficiaire, il distribuait, tôt après, ces biens à la collectivité et rendait à l'enfant le triple de ce qu'il avait reçu. A la fin de l'année, l'enfant devait rembourser avec un intérêt de 100% ceux qui l'avaient financé à l'origine, mais il conservait le capital à son nom et ceci était l'équivalent du stock originel de couvertures. Pendant une couple d'années, il les distribuait et percevait un intérêt jusqu'à ce qu'il fût en possibilité de payer pour la première fête traditionnelle en l'honneur de son nom. Une fois en mesure de le faire, tout son lignage se rassemblait avec tous les aînés de la tribu. En présence de tout le peuple et devant le chef et les vieillards de la tribu, son père lui donnait alors un nom qui marquait sa position dans la tribu.

À partir de ce jour, le jeune homme avait une situation traditionnelle parmi les hommes titrés de la tribu. Par la suite, dans les festivités auxquelles il participait, soit comme donateur, soit comme bénéficiaire, il prenait des noms de plus en plus importants. Un personnage de n'importe quelle importance changeait de nom aussi souvent que les



serpents changent de peau. Ces noms indiquaient ses parentés, ses richesses, sa situation dans le cadre de la tribu. Quelle que fût l'occasion de la festivité, soit le mariage, soit la majorité d'un petit-fils, soit un contours entre tribus pour la désignation d'un chef, l'hôte en profitait pour valider la prise d'un nouveau nom et les prérogatives qui en découlaient, soit pour lui-même, soit pour un héritier.

Chez les Kwakiutl, c'était le mariage qui jouait le principal rôle dans cette acquisition d'un statut social. Plus au nord, d'autres tribus de la côte nord-ouest s'attachaient au lignage maternel et la descendance se faisait par les femmes, même quand c'étaient des hommes qui possédaient le titre. D'autre part, les Kwakiutl vivaient à l'origine en clans locaux et les hommes établissaient leurs familles dans les villages de leurs pères. Ils ne renonçaient pas entièrement à cette ancienne base de leur société, même quand ils la modifiaient largement. Ils recouraient à un compromis. La plupart de leurs prérogatives se transmettaient par le mariage ; c'est-à-dire que l'homme transmettait ses privilèges à celui qui épousait sa fille. Mais ces privilèges n'étaient que contrôlés par le gendre sans devenir sa propriété personnelle. Ils étaient gardés en dépôt pour ses proches parents et spécialement pour les enfants de la fille du donateur. De -cette manière, l'héritage par descendance maternelle était protégé, bien qu'il n'y eût pas de groupe de lignage maternel.

Les prérogatives et la possession des biens étaient concédées au gendre à la naissance des enfants ou à leur majorité, comme un retour de la propriété que sa famille lui avait donnée en dot. En d'autres ternies, on recevait une femme exactement comme on recevait une plaque de cuivre. Comme clans n'importe quel échange économique, on versait un acompte pour valider la transaction. Plus grand était le montant versé au moment du mariage, pour l'acquisition de l'épouse, plus grand était le prestige que pouvait en retirer le clan de l'époux, et ce paiement devait être remboursé avec un intérêt important lors d'un banquet offert en retour par l'époux à la naissance de son premier enfant. Sitôt ce paiement effectué, la femme était considérée comme récupérée par sa famille, et son mariage était dénommé «séjour gratuit dans la maison de l'époux». C'est pourquoi le mari effectuait un nouveau paiement pour la garder chez lui, et, en échange, le père de la femme lui transférait des biens. De cette façon, tout le long de la vie, lors de la naissance ou de la majorité de la progéniture, le beau-père transférait prérogatives et biens aux enfants issus du mariage.

Chez les Kwakiutl, l'organisation religieuse doublait l'organisation séculière. De même que la tribu était organisée en lignages qui avaient en leur possession les titres de noblesse, de même elle était organisée aussi en sociétés avec des pouvoirs surnaturels: les Cannibales, les Ours, les Fous, etc. Et, de même que les familles, elles pouvaient disposer dans la hiérarchie de titres ; et personne n'obtenait une situation de quelque importance sans avoir déjà sa place parmi les chefs de la hiérarchie religieuse aussi bien que de la hiérarchie séculière. L'année se divisait en deux parties. En été, c'était l'organisation séculaire de la tribu qui prévalait et chaque homme avait une priorité selon le rang que lui valait le titre de noblesse dont il était pourvu. En hiver, tout ceci ne comptait plus. Dès que les sifflements des puissances surnaturelles du cérémonial d'hiver se faisaient entendre, on considérait comme tabou le fait de s'adresser à un homme en l'appelant par son nom séculier. Toute la structure sociale basée sur ces titres se trouvait abandonnée, et, pour les mois d'hiver, les membres de la tribu se groupaient selon les esprits qui les avaient initiés pour leur rentrée dans les sociétés surnaturelles. Pour la période du cérémonial d'hiver, chaque homme avait un rang correspondant, en rapport avec l'importance du nom qu'il avait porté comme membre des Cannibales, des Ours, des Fous ou de quelque autre société.

Le contraste cependant n'était pas si grand que nous serions fondés à le supposer. De même que les titres de noblesse séculière s'héritaient à l'intérieur d'un lignage, de même en

était-il pour les grands titres dans les sociétés religieuses. C'était même là la partie capitale de la dot promise lors du mariage. L'initiation à la société des Cannibales ou à la société des Fous était l'acquisition des prérogatives auxquelles on avait droit de par la naissance ou par le mariage, et qui étaient validées comme toute autre par une distribution de biens. La saison pendant laquelle la tribu s'organisait d'après les affiliations religieuses n'était donc pas une période pendant laquelle les grandes familles mettaient de côté leur situation due à l'héritage, mais seulement une période durant laquelle elles faisaient valoir une deuxième série de privilèges, privilèges analogues à ceux qu'elles possédaient dans l'organisation séculière de la tribu.

C'était ce système de faire valoir et d'exercer toutes les prérogatives et titres que l'on tenait de ses divers ascendants, ou de donations ou par le mariage, qui occupait surtout les Indiens de la côte nord-ouest. Chacun, à des degrés divers, y participait, et s'en trouver exclu constituait la principale marque infamante de l'esclavage. La manipulation des richesses dans cette civilisation dépassait de beaucoup la réalité des besoins économiques et la satisfaction de ces besoins. Elle impliquait des idées de capital, d'intérêt et de grandes dépenses.

La fortune ne se composait pas seulement de marchandises négociables, ou même de marchandises entassées dans des coffres en vue des festins de potlatch et réservées aux échanges, mais aussi de prérogatives caractéristiques sans aucun rapport avec les transactions économiques. Les chants, les mythes, les noms donnés aux poteaux des maisons de chefs, de leurs chiens et de leurs canots, étaient des richesses. De précieux privilèges, tels que celui de lier un danseur à un poteau ou de fournir du suif pour oindre la face des danseurs, ou bien des lamelles d'écorce de cèdre avec lesquelles on effaçait ensuite ce maquillage, étaient considérés comme faisant partie de la fortune et se transmettaient par voie d'héritage. Chez les Bella Coola, peuplade voisine, les mythes de famille avaient pris une très grande valeur et passaient pour une richesse si importante qu'il était devenu coutumier aux gens de la noblesse de se marier dans la famille même, afin que de pareils trésors ne pussent être dilapidés parmi ceux dont la naissance ne les méritait pas.

Le maniement de la richesse sur la côte nord-ouest est, en bien des cas, une parodie évidente de notre propre organisation économique. Ces tribus n'utilisaient pas leurs richesses pour s'en procurer la contre-valeur en marchandises, mais comme une monnaie d'échange tarifée pour un jeu qu'ils jouaient à des fins lucratives. Ils considéraient la vie comme un escalier dont les degrés étaient leurs noms et titres avec les prérogatives qui en découlaient. Chaque échelon, gravi sur cette échelle devait leur valoir une distribution de biens importante, qu'ils retournaient avec des intérêts usuraires pour rendre possible l'élévation suivante à laquelle le grimpeur était en droit d'aspirer.

Cette fruste association de la fortune avec la validation des titres nobiliaires n'est pourtant qu'une partie du tableau. La répartition de la propriété était rarement aussi simple. La principale raison pour laquelle un homme de la côte du nord-ouest tenait à un tel point aux titres de noblesse, à la fortune, aux emblèmes et aux prérogatives, nous découvre le grand ressort de leur civilisation: ils s'en servaient pour une compétition dans laquelle ils espéraient couvrir de honte leurs concurrents. Chaque individu, dans la mesure de ses moyens, ne cessait de rivaliser avec tous les autres pour faire mieux qu'eux dans la distribution de la propriété. Le jeune homme qui venait de recevoir sa première attribution de propriété choisissait un autre jeune homme pour recevoir un don de lui. Celui qu'il avait choisi ne pouvait pas refuser sans se reconnaître aussitôt battu, et il se trouvait dans l'obligation de surenchérir en donnant un cadeau de valeur équivalente. Quand le moment était venu de rembourser, s'il n'avait pas de quoi rendre le double du don originel, à titre

d'intérêt, il était honni et déconsidéré, et le prestige de son rival s'en trouvait rehaussé d'autant. Cette concurrence se poursuivait ainsi tout au long de l'existence. S'il réussissait dans ses entreprises, il jouait avec un montant de plus en plus élevé et contre des rivaux de plus en plus redoutables. C'était une bataille. Ils disent: «Nous ne nous battons pas avec des armes. Nous nous battons à coups de biens.» L'homme qui avait donné du cuivre avait triomphé de son adversaire tout comme s'il l'avait défait sur un front de guerre. Les Kwakiutl mettaient les deux choses sur le même plan. L'une de leurs danses était dénommée: «apport de sang dans la maison», et les guirlandes de ciguë qu'apportaient les hommes étaient censées être des têtes conquises sur le sentier de la guerre. On les jetait au feu, en criant les noms des ennemis qu'elles représentaient et en poussant des hurlements lorsque le feu flambait en les consumant. Mais ces guirlandes représentaient les plaques de cuivre qu'ils avaient données et les noms qu'ils proclamaient étaient les noms des rivaux qu'ils avaient vaincus dans la distribution des richesses.

L'objet de toute entreprise Kwakiutl était de se montrer supérieur à ses concurrents. Ce désir de supériorité, on le faisait voir de la façon la plus claire. Il trouvait son expression dans la glorification de soi-même et personne ne songeait à le critiquer: il tournait, par la même occasion, en ridicule tous les autres. Comparés aux types des autres civilisations, les discours de leurs chefs aux banquets de potlatch font preuve d'une mégalomanie sans vergogne:

*Je suis le grand chef qui couvre de honte tous les hommes.  
Notre chef fait monter le rouge de la honte sur tous les visages.  
Notre chef fait apparaître la jalousie sur toutes les figures.  
Notre chef oblige tous les hommes à se cacher le visage, par tout ce qu'il ne cesse de faire dans le monde,  
En donnant continuellement des festins d'huile à toutes les tribus.*

*Moi seul, je suis le grand arbre, moi, le chef !  
Et vous êtes mes sujets, ô tribus.  
Vous êtes assis tout au fond du milieu de la maison, 6 tribus.  
Je suis le premier à vous distribuer des biens, tribus.  
Je sais votre aigle à tous, ô tribus*

*Apportez votre compte de biens, tribus, et c'est en vain qu'il essaiera de compter les biens qui doivent être remboursés par le grand faiseur de cuivre, par le chef.  
Allez, allez, jusqu'au poteau inaccessible du potlatch, car c'est le seul arbre solide, la seule racine forte des tribus.  
Et maintenant notre chef sera transporté de colère dans la maison,  
Il va danser la danse de la colère.  
Notre chef dansera la danse de la fureur.*

*Je suis Yaqatlenlis, je suis Cloudy, et aussi Sewid ; je suis le seul grand, l'Unique, c'est moi le possesseur de la Fumée, et je suis le Grand Invitant. Tels sont les noms que j'ai acquis par le mariage quand j'ai épousé les filles des chefs partout où je passais. C'est pourquoi j'ai envie de rire de ce que disent les petits chefs, car ils essaient en vain de me dénigrer en parlant contre mon nom. Qui approcherait de ce qui a été fait par les chefs mes ancêtres ? C'est pourquoi je suis célèbre chez toutes les tribus du monde entier. Seul le chef, mon ancêtre, a distribué ses biens dans une grande fête et tous les autres peuvent*

*bien essayer de faire comme moi. Ils essaient d'imiter le chef, mon aïeul, qui est la racine de ma famille.*

*Je suis le premier des tribus. - Je suis le tout premier des tribus. Les chefs des tribus ne sont que des chefs locaux. - Moi, je suis le tout premier parmi les tribus. - Je cherche parmi tous les chefs invités une grandeur pareille à la mienne. - je n'arrive pas à trouver -un vrai chef parmi les hôtes. - Ils ne rendent jamais les festins, - pauvres orphelins, pauvres gens, chefs de tribus ! - Ils se déshonorent eux-mêmes. Je suis celui qui donne des loutres aux chefs, mes hôtes, aux chefs de tribus.*

Ces hymnes à la gloire de soi-même étaient chantés par les gens de la suite du chef dans toutes les grandes occasions, et ils sont l'expression la plus caractéristique de leur culture. Tous leurs motifs d'action sont inspirés par ce désir de supériorité. Leur organisation sociale, leurs institutions économiques, leur religion, la naissance et la mort, tout était prétexte à proclamer ce désir. Le triomphe pour eux n'était qu'un prétexte pour tourner en ridicule et mépriser leurs concurrents, qui étaient, selon leurs coutumes, également les hôtes qu'ils avaient invités. A un festin de potlatch, le parti de l'hôte sculptait en grandeur nature des caricatures du chef qui devait recevoir le cuivre. On symbolisait sa pauvreté par des membres squelettiques, et son peu d'importance par quelque posture sans dignité. Le chef qui le recevait chantait des chants qui exhortaient les invités à le mépriser :

*Wa ! Hors d'ici, - Tournez vos visages pour que je puisse exhaler ma colère en frappant les chefs, mes compagnons. - Ils ne font que feindre. Ils ne font que vendre et vendre du cuivre, et le distribuent aux petits chefs de tribus. - Ah, ne demandez pas grâce, et levez les mains vous autres, vous, avec vos langues pendantes. - Je me contente de rire de lui, de me moquer de lui qui vide les coffres de biens dans sa maison, sa maison de potlatch, cette maison où on nous invite et où on nous laisse affamés.*

*Voilà donc pourquoi je ris - pourquoi je ris de celui qui a si peu de chose à donner - de celui qui cherche quels ancêtres il pourrait bien dire avoir été des chefs - de ces malheureux qui n'ont pas de chefs parmi leurs ancêtres - de ces misérables qui ne tiennent pas de noms de leurs ancêtres - de ces misérables qui travaillent - de ces misérables qui travaillent durement -qui commettent des erreurs, qui viennent de localités sans renom dans le monde. - Et c'est pour cela que je ris.*

*Je suis le grand chef vainqueur. - Continue donc tes exploits! - De ceux-là seulement qui continuent à tourner en rond dans le monde, en travaillant dur, en perdant leurs queues comme les saumons - de ceux-là seulement je me moque - de tous ces chefs qui sont inférieurs au seul vrai grand chef - car je suis le grand chef qui couvre de honte tous les autres.*

Tout le système économique de la côte du nord-ouest se concentrait autour de cette obsession. Il existait deux moyens pour le chef d'obtenir cette victoire qu'il ambitionnait. L'un était de couvrir de honte son rival en lui offrant plus de biens qu'il ne pourrait en rendre avec l'intérêt de rigueur. L'autre, c'était de détruire une propriété. Dans les deux cas, l'offrande réclamait une autre offrande en retour, bien que, dans le premier cas, la fortune du -donateur se trouvât augmentée et que, dans le second cas, il se dépouillât

lui-même de sa richesse. Les conséquences de ces deux méthodes nous semblent situées aux deux pôles opposés. Pour les Kwakiutl, elles n'étaient qu'un moyen de plus de terrasser un concurrent, et l'acte le plus glorieux dans la vie consistait à mener jusqu'au bout la destruction. Il y avait là une compétition, exactement comme pour la vente du cuivre, et l'on agissait toujours ainsi pour faire opposition à un rival qui devait, alors, pour se préserver de la honte, détruire un égal montant de biens de valeur.

La destruction des biens revêtait des formes diverses. De grands festins de potlatch, où se consumaient des quantités importantes de candlefish étaient considérés comme des joutes de démolition. On distribuait avec prodigalité de l'huile à ses hôtes, et on en jetait aussi dans le feu. Lorsque les hôtes s'étaient assis près du foyer, la chaleur de l'huile en train de brûler leur procurait une sensation de malaise, et ceci faisait également partie de la compétition. Pour se préserver de la honte, ils devaient rester immobiles à leurs places, même si le feu gagnait du terrain, même s'il gagnait les poutres de la maison. L'hôte devait, lui aussi, faire preuve de la plus complète indifférence devant le péril qui menaçait sa demeure. Certain des plus grands chefs avait placé sur le toit une statuette de bois représentant un homme. On l'appelait le vomisseur, et l'on avait pratiqué une rigole pour qu'un flot constant de cette précieuse huile de candlefish pût jaillir de la bouche ouverte de la figurine et retomber dans le foyer qui se trouvait au-dessous d'elle. Si cette prodigalité d'huile dépassait tout ce que le chef invité avait jamais donné, celui-ci devait quitter la maison et se préparer en revanche à offrir une fête qui surpasserait à son tour celle qu'avait offerte son rival. S'il pensait que cette fête n'avait pas égalé une fête qu'il avait antérieurement donnée, il jetait insultes sur insultes à son hôte, qui adoptait ensuite un autre moyen de faire valoir sa grandeur.

Dans ce but, l'hôte pouvait envoyer des messagers afin de mettre en pièces quatre canots et en entasser les débris dans le feu. Il pouvait aussi tuer un esclave. Ou briser encore une plaque de -cuivre. De toute façon les cuivres brisés aux potlatches étaient perdus pour le patrimoine de leur propriétaire. Il existait bien des degrés dans la destruction du cuivre. Un chef qui ne trouvait pas l'occasion assez importante pour donner de son précieux cuivre pouvait en sectionner une partie, et il devenait alors obligatoire pour son rival d'en sectionner une tranche d'égale valeur. Le retour des biens suivait la même filière, comme si tout le cuivre avait été donné. Dans une compétition avec des rivaux différents, un cuivre pouvait se découper et être réparti à des centaines de milles tout le long de la côte. Quand, pour finir, un grand chef réussissait à acquérir les fragments dispersés, il les, fondait ensemble, et le cuivre en avait une valeur accrue.

Selon la philosophie Kwakiutl, cette destruction actuelle du cuivre n'est qu'une variante de cette pratique. Le grand chef convoquait sa tribu et proclamait le potlatch. «Et maintenant, disait-il, je suis tellement fier que je vais faire périr dans mon feu mon cuivre Dentalayu qui pleure dans ma maison. Vous savez combien je l'ai payé. Je l'ai acheté pour quatre mille couvertures. Maintenant je vais le détruire pour vaincre mon rival. Je ferai de ma maison un lieu de combat pour toi, Ô ma tribu. Soyez contents, chefs, ce sera la première fois qu'on aura donné un si grand potlatch.» Le chef jetait alors son cuivre au feu et il s'y consumait, ou bien du haut de quelque falaise, il le précipitait dans la mer. Il s'était ainsi dépouillé de sa richesse, mais il s'était acquis un prestige sans pareil. Il avait gagné l'avantage final sur son compétiteur auquel il ne restait plus dès lors que deux alternatives: ou bien détruire une égale valeur de cuivre ou s'avouer battu.

La conduite requise du chef était une conduite arrogante et jusqu'à un certain point tyrannique. La coutume de leur civilisation mettait pourtant un certain frein à l'interprétation trop despotique -du rôle du chef. Celui-ci n'était pas libre de détruire des biens jusqu'à

l'extrême appauvrissement de son peuple ou de s'engager dans des compétitions qui auraient été ruineuses pour lui. Le grand frein social qui jouait pour contenir son activité à l'intérieur de limites raisonnables, ils l'exprimaient comme un tabou moral: le tabou d'exagération. L'exagération était toujours dangereuse, et un chef devait toujours se limiter. Ces limites exigées par la coutume permettaient, comme nous le verrons, d'aller très loin ; mais il y avait un coup de barre en réserve pour le cas où un chef en serait arrivé à outrepasser ses droits sur l'appui qu'il pouvait attendre de sa tribu. La bonne fortune, selon eux, abandonne celui qui va trop loin, et ses fidèles renonçaient à le suivre. La société imposait des limites, quoique ces limites nous semblent quelque chose de fantastique.

Ce désir de supériorité auquel on laissait une telle latitude sur la côte du nord-ouest s'exprimait jusque dans les plus petits détails dans les échanges aux potlatches. Car les grandes invitations au potlatch s'envoyaient un an et même parfois plus longtemps encore à l'avance, et de grandes barques chargées de gens de la noblesse étaient envoyées par des tribus éloignées. L'hôte ouvrait la vente du cuivre par des discours de glorification à sa propre personne et par des proclamations qui vantaient l'importance de son nom et de son cuivre. Il défiait ses hôtes d'exhiber les biens qu'ils devaient tenir prêts comme, cadeaux de retour. Ceux-ci, modestement, n'offraient tout d'abord que la contre-valeur de ce qu'ils avaient reçu, et élevaient graduellement leurs propositions. Le parti du vendeur accueillait chacune de -ces offres successives par le mépris. «Croyez-vous donc que vous avez fini ? Vous n'avez pas été prévoyant quand vous avez décidé d'acheter une si petite quantité de cuivre. Non, vous n'avez pas fini. Il faut que vous donniez davantage. Le prix du cuivre devra être proportionné à ma grandeur. J'en veux quatre fois plus.» Et l'acheteur lui répondait: «Ah ! Chef, vous n'avez pas de pitié.» Et il envoyait sur-le-champ quérir les couvertures que l'on exigeait de lui. Il faisait à haute voix le compte de ces couvertures et s'adressait aux tribus assemblées: «O tribus ! Voyez-vous de quelle façon nous achetons des couvertures ? Ma tribu est forte quand elle achète des cuivres. Elle n'est pas comme vous. Il y a seize cents couvertures dans la pile que j'ai apportée. Voici ce que je dis, ô chefs du Kwakiutl, à ceux qui ne savent pas comment acheter des cuivres.» Quand il avait terminé, son chef se levait et s'adressait à l'assistance: «Maintenant, vous connaissez la puissance de mon nom. Voici mon nom. Voici le poids de mon nom. Cette montagne de couvertures s'élève jusqu'au ciel. Mon nom, c'est le nom de Kwakiutl, et vous ne pouvez faire ce que nous faisons, ô tribus ! Mais, attention ! Je vous demanderai ensuite de m'acheter à moi. O tribus, je ne regarderai pas plus avant quand vous m'achèterez, à moi.»

Mais la vente du cuivre n'avait fait que commencer. Un chef du parti du vendeur se levait et célébrait sa grandeur et ses privilèges. Il vantait son atavisme mythologique et il disait: «Je sais comment acheter le cuivre. Vous ne cessez de dire que vous êtes riche, chef. Avez-vous seulement pensé à ce cuivre ? Donnez mille couvertures de plus, chef.» De cette manière, le prix du cuivre augmentait jusqu'à ce que l'on eût compté trois mille deux cents couvertures en paiement. Ensuite on réclamait à l'acheteur les précieux coffres où on les rangerait. On les apportait. Ensuite de nouveaux cadeaux s'avéraient nécessaires «pour honorer le propriétaire du cuivre». L'acheteur donnait son acceptation et présentait les cadeaux en disant: «Écoutez, chef. Gratifiez-vous avec ce canot qui vaut cinquante couvertures et avec celui-ci encore qui vaut aussi cinquante couvertures, et avec celui-ci qui en vaut cinquante ! et avec ceux-ci qui en valent deux cents. Cela fait maintenant quatre mille couvertures. Voilà !» Le propriétaire répondait: «J'accepte le prix.» Mais tout n'était pas encore fini. L'acheteur s'adressait alors au propriétaire du cuivre, en disant: «Pourquoi avez-vous accepté le prix, chef ? Vous acceptez le prix trop vite. Vous devez avoir mauvaise opinion de moi, chef. Je suis un Kwakiutl. Je suis l'un de ceux desquels toutes vos tribus dans le monde ont tiré leurs noms. Vous abandonnez la partie avant que j'aie fini

de traiter avec vous. Vous devez toujours vous tenir à nos côtés.» Il envoyait ses messagers pour mander sa sœur, sa princesse, et il donnait à ses compétiteurs deux cents couvertures de plus, «le trousseau de sa princesse». Cela faisait deux cents couvertures sur les cinq mille.

Telle était l'une des façons dont on achetait le cuivre. Dans les compétitions entre grands chefs, la violence et l'hostilité qui sont au fond de cette civilisation pouvaient éclater librement. L'histoire du débat entre Coureur Rapide et l'Audacieux, deux chefs des Kwakiutl, montre par quelle filière ces débats tournent à l'inimitié. Les deux chefs étaient deux amis. L'Audacieux avait invité le clan de son ami à une régalade de saumon aux fruits et servit négligemment la graisse et les fruits dans des canots qui n'avaient pas été nettoyés assez minutieusement pour leur faire honneur. Coureur Rapide décida de prendre la chose pour une insulte grave. Il refusa de manger, se couchant par terre avec sa couverture en peau d'ours noir tirée sur son visage, et toute sa famille, voyant qu'il était mécontent, suivit son exemple. L'hôte les pressait de manger, mais Coureur Rapide s'adressa à eux par le truchement de son orateur, et se plaignit de cette insulte: «Notre chef ne mangera pas les saletés que vous lui avez offertes, homme sans propriété.» A quoi l'Audacieux, méprisamment répliqua: «Soit ! Vous parlez comme si vous étiez quelqu'un de très riche.» Et Coureur Rapide répondit: «En vérité, je suis un homme très riche.» Et il envoya des messagers chercher son cuivre dénommé «Monstre de la Mer». Quand on le lui eut apporté, il le poussa sous le feu, «pour éteindre le feu de son rival». L'Audacieux envoya aussi chercher son cuivre. Ses assistants lui apportèrent la plaque dénommée «Oeil Torve» et il le mit aussi sous le feu dans la chambre du festin, «pour entretenir la flamme». Mais Coureur Rapide avait encore une autre plaque de cuivre: «La Grue», qu'il envoya chercher, et qu'il plaça sur le feu, cette fois, «pour l'éteindre». L'Audacieux n'avait plus d'autre cuivre, de sorte qu'il ne put remettre de combustible sur le feu et qu'il fut considéré comme vaincu dans cette première passe du tournoi.

Le lendemain, Coureur Rapide rendit le festin et envoya ses assistants inviter l'Audacieux. Dans l'intervalle celui-ci avait mis en gage assez de biens pour emprunter de nouveau cuivre. C'est pourquoi, lorsque les crabes et la graisse furent placés devant lui, il les refusa dans les termes que Coureur Rapide avait employés la veille et dépêcha ses assistants pour lui apporter la plaque de cuivre dénommée «Visage du Jour». Avec ce cuivre il éteignit le feu de son rival. Alors Coureur Rapide se leva et dit: «Maintenant mon feu s'est éteint. Mais attendez. Asseyez-vous, et vous allez voir ce que je vais faire.» Il déchaîna les danseurs de la Danse des Fous, confrérie dont il était membre, et détruisit quatre canots de son beau-père. Les assistants les avaient apportés à la maison du festin et les entassèrent sur le feu pour effacer la honte d'avoir eu leur feu éteint par le cuivre de l'Audacieux. Ses hôtes devaient à tout prix rester où ils étaient ou bien reconnaître la défaite. La couverture d'ours noir de l'Audacieux roussissait et sous cette couverture la peau de ses jambes se couvrait de cloques, mais il tenait bon. Ce ne fut que quand le brasier commença à mourir qu'il se leva comme s'il ne s'était rien passé et qu'il prit sa part du festin pour montrer toute son indifférence, pour l'extravagance de son rival.

Dès lors, Coureur Rapide et l'Audacieux se trouvaient en état d'hostilité l'un vis-à-vis de l'autre. Ils décidèrent donc, de rivaliser pour les initiations aux sociétés secrètes, en se servant de leurs privilèges religieux plutôt que de leurs privilèges temporels. L'Audacieux, subrepticement, mit en train son Cérémonial d'Hiver, et Coureur Rapide, qui avait eu vent de la chose par ses informateurs, résolut de le surpasser. L'Audacieux initia un fils et une fille ; alors Coureur Rapide initia deux fils et deux filles.

Coureur Rapide avait ainsi surpassé son concurrent et, quand ses quatre enfants furent ramenés de leur retraite et que l'excitation de la danse eut atteint son paroxysme, il fit scalper et massacrer un esclave par les danseurs de la Confrérie des Fous et de celle de l'Ours Grizzly, et la chair en fut mangée par les Cannibales. Il donna le scalp à l'Audacieux, qui paraissait ne pas pouvoir répondre à un geste de si grande envergure.

Coureur Rapide eut encore un autre triomphe. Ses filles furent initiées comme danseuses de guerre, et elles demandèrent qu'on les plaçât sur le feu. On édifia autour du feu une grande muraille de bois de chauffage et les filles furent liées à des planches, prêtes à être jetées aux flammes. A leur place, deux esclaves, habillés comme d'authentiques danseurs de guerre, et liés également à des planches, furent précipités dans les flammes. Pendant quatre jours, les filles de Coureur Rapide restèrent cachées, et, alors, des cendres des esclaves que l'on avait mises de côté, elles parurent surgir et être rendues à la vie. L'Audacieux ne pouvait désormais plus rivaliser après cette marque insigne de privilège, et il partit avec ses hommes pour aller combattre les Nootka. Un seul d'entre eux revint de cette expédition et put raconter la défaite et la mort de cette troupe de guerriers.

Ceci est raconté comme étant une histoire authentique, et il y a des témoins oculaires d'autres compétitions qui ne diffèrent de celle-ci que par les actes que des chefs rivaux ont accomplis pour faire briller leur grandeur. En une seule occasion, au cours de la vie d'hommes qui existent encore, le chef a essayé d' «éteindre» le feu de son rival avec sept canots et quatre cents couvertures, tandis que l'hôte pour l'en empêcher versait de l'huile sur le feu. Le toit de la maison s'enflamma et la maison tout entière faillit elle-même être détruite, tandis que ceux qui étaient en cause restaient à leurs places avec une affectation d'indifférence et faisaient chercher d'autres biens encore pour les entasser sur le feu. Alors ceux qui étaient allés quérir les deux cents couvertures revinrent et les éparpillèrent sur le feu de leur hôte. Ce fut ainsi qu'ils «l'éteignirent». Ensuite l'hôte prit encore des baies de salal et des pommes sauvages, et le cuivre que sa fille portait en dansant, et il poussa le tout sous le feu de la fête. Les quatre hommes chargés de l'huile en versèrent une pleine louche dans le feu, et l'huile et les couvertures brûlèrent ensemble. L'hôte prit l'huile et la répandit parmi ses rivaux.

De telles compétitions réalisaient le summum de l'ambition. Leur peinture de l'homme idéal se dessinait selon les termes de ces compétitions et tous les mobiles qui animaient ces gens-là étaient considérés comme des actes de courage. Une vieille cheftaine, parlant à son fils, au cours d'un potlatch, l'admonesta ainsi: «O ma tribu, je parle tout spécialement à mon fils. Amis, vous connaissez tous mon nom. Vous avez tous connu mon père, et vous savez ce qu'il a fait de ses biens. Il était généreux et ne se souciait pas de ce qu'il faisait. Il a donné ou tué des esclaves. Il a donné ou brûlé ses -canots dans le foyer de la maison du festin. Il a donné des peaux de loutre de mer à ses rivaux dans sa propre tribu ou à des chefs d'autres tribus, ou il les a lacérées. Vous savez que ce que je dis là est vrai. Celui-ci qui est mon fils représente la route que votre père vous a tracée et sur laquelle vous devez marcher. Votre père n'était pas un homme quelconque. Il était un vrai chef parmi les Koskimo. Faites comme fit votre père. Ou bien lacérez les couvertures, ou bien donnez-les à la tribu qui est notre rivale. J'ai dit.» Son fils répondit alors: «Je ne veux pas barrer la route que mon père m'a tracée. Je ne veux pas enfreindre la loi que mon père m'a prescrite. Je donne ces couvertures à mes rivaux. La guerre que nous faisons à présent est à la fois douce et vigoureuse.» Et il distribua les couvertures.

Les occasions où les distributions de biens revêtaient cette forme se répétaient fréquemment sur la côte du nord-ouest. Plusieurs de celles-ci étaient des événements qui semblent se trouver aux antipodes des échanges économiques ; et le comportement habituel



aux Kwakiutl au mariage, à la mort, ou à l'occasion de quelque accident, nous demeurera inintelligible tant que nous n'aurons pas compris la raison psychologique particulière qui les inspire. La conduite sexuelle à observer, l'attitude religieuse, et même le malheur avaient été étudiés dans cette civilisation pour y trouver l'occasion de prouver sa supériorité en distribuant ou en détruisant des richesses. Les principales occasions qui pouvaient se présenter étaient l'investiture d'un héritier, le mariage, l'acquisition et la démonstration de pouvoirs religieux, le deuil, la guerre et l'accident.

L'investiture d'un héritier était une occasion manifeste de faire valoir des droits incontestés à la grandeur. On devait conférer chaque nom, chaque privilège à un successeur éventuel, et cette investiture demandait une validation par une distribution ou une destruction bien marquée de richesses. Il fallait ceindre le personnage du nouveau titulaire -d'une armure de richesses. Les potlachs de cette espèce étaient des affaires graves et compliquées, mais le dessin principal de la marche suivie était d'une simplicité merveilleuse. Par exemple, le potlatch «pour la grandeur du nom de notre prince qui est Tlasotiwalis» est une cérémonie caractéristique. C'était une fête pour toutes les tribus du lignage et, une fois que ces tribus étaient rassemblées, le chef, père de Tlasotiwalis faisait un rapport emphatique des privilèges dont il était titulaire par les mythes de la famille et il proclamait le changement de nom de son fils. L'héritier allait maintenant prendre l'un des noms princiers traditionnels, et l'on tenait prêts des biens à distribuer en son honneur. Quand la danse battait son plein, le chœur chantait, au nom de son père, le chant composé pour lui:

*Faites place et donnez-lui ce cuivre avec lequel je tente toujours de battre les chefs, mes rivaux.*

*Ne demandez pas grâce, ô tribus, en sortant vos langues et en vous tordant les mains.*

Le Jeune prince arrivait alors de la chambre du centre de la maison, apportant le cuivre Dentalayu. Son père l'aiguillonnait par ces avertissements «Ah ! comme tu es grand, chef Tlasotiwalis Veux-tu vraiment cela ? As-tu vraiment le grand désir de laisser reposer ce cuivre comme mort près du foyer, ce cuivre qui a un nom, ce cuivre Dentalayu ? Réclame tes prérogatives. Car, vraiment, tu es issu de chefs remarquables qui ont agi ainsi avec des cuivres qui avaient des noms.» (C'est-à-dire qui les brisaient.) Le fils brisait alors le cuivre avec toute la solennité de rigueur et le partageait entre ses rivaux en disant à ses hôtes: «Je suis la voie que m'a tracée le chef, mon père, le vrai chemin à suivre pour être un chef remarquable, un chef sans miséricorde, un chef qui n'a peur de rien. Je vous dirai encore ceci, ô chefs, c'est que j'ai dansé pour vous distribuer le Dentalayu, à vous toutes, ô tribus.» Il distribuait alors tout ce qui lui restait encore de richesses, et prenait cette place de chef qu'il tenait de son père.

Une variante de ce genre de potlatch était la festivité que l'on donnait pour le passage à l'adolescence de la femme qui occupait le rang le plus élevé dans la famille d'un chef, soit sa plus jeune soeur, soit sa fille. Il fallait valider la grandeur des noms comme on le faisait pour l'investiture d'un héritier, avec moins de faste, cependant. On rassemblait pour les distribuer une grande quantité de richesses autres que couvertures ou cuivres. Des pièces de vêtements féminins, des canots de femme pour la pêche aux palourdes, des bracelets et des boucles d'oreilles en or et en argent, des chapeaux en sparterie et des ornements divers. Cette distribution donnait au chef le droit de proclamer qu'il venait de gravir un nouvel échelon sur l'échelle du chef paré de toutes ses plumes, ou, comme ils le disaient, du chef «qui prend son essor».

Donner un potlatch pour un héritier sur la côte du nord-ouest, malgré les occasions de se féliciter soi-même et de faire étalage de ses richesses, n'était pas forcément une compétition avec un rival, et n'était donc jamais une expression aussi pleine et aussi adéquate de la civilisation de ce peuple que la célébration du potlatch qui accompagnait le mariage. Le mariage était glorifié, accompagné d'une distribution de cuivre, comme le départ pour une entreprise guerrière. Un personnage important, sur le point de contracter mariage, réunissait ses parents et ses associés comme pour une entreprise belliqueuse et il leur déclarait: «Maintenant nous allons déchaîner la guerre sur les tribus. Aidez-moi à faire entrer mon épouse dans ma maison.» Aussitôt, on faisait les préparatifs nécessaires, mais les armes avec lesquelles on combattait, c'étaient les couvertures et les cuivres que l'on possédait, Cette guerre était essentiellement un échange de richesses.

Le prix de la femme que le marié devait payer pour la mariée se déterminait aux enchères, ainsi qu'on le faisait pour les achats de cuivre. Le marié et sa suite se rendaient en cortège chez le père de la future épouse. Chacun de ces nobles personnages apportait une part de ses richesses «pour élever la future épouse au-dessus de la terre», et pour «lui faire un trône». On ne cessait de faire le compte des couvertures, pour dépasser en générosité la famille du beau-père et pour montrer combien était grand le futur époux. La compétition entre les deux groupes se manifestait encore autrement. Les partisans du fiancé pouvaient se munir d'armes et se ruer sur le village de la fiancée, de même qu'à son tour le village de la fiancée pouvait se ruer sur les agresseurs. Le combat échappait parfois à tout contrôle et dans la lutte des gens trouvaient quelquefois la mort. Ou bien encore le beau-père pouvait ranger ses hommes en une triple file, armés avec des brandons enflammés tenus la tête en bas, et les partisans du gendre devaient passer par ces baguettes. D'autres familles avaient comme prérogative le droit d'édifier un feu formidable dans la maison du festin et devant ce feu les partisans de l'époux devaient rester assis sans broncher jusqu'à ce qu'ils ressentissent les morsures de la flamme. Cependant, de la gueule d'un monstre marin taillé dans du bois, et qui pouvait être une autre prérogative héraldique de la famille de la fiancée, jaillissaient sept crânes, tandis que le père de la future épouse raillait les partisans du fiancé en disant: «Attention, Gwatsenox ! Voici les os des prétendants qui vinrent pour épouser mes filles et qui se sont sauvés loin de mon feu.»

Ainsi que nous l'avons déjà vu, ce que l'on achetait, en cette occasion, ce n'était pas, à proprement parler, la fiancée, mais les prérogatives qu'elle serait en droit de transmettre à ses enfants. Le prix de la fiancée, comme dans toutes les transactions de la côte du nord-ouest, était une obligation imposée au beau-père de divers paiements futurs. Les occasions de ces paiements en retour étaient la naissance et la majorité de la progéniture. En ces occasions-là, le beau-père donnait à son gendre, non seulement la valeur des biens matériels qu'il avait reçus, mais aussi, et c'était là quelque chose de plus important encore, les noms et les prérogatives qu'il était en droit de transmettre aux enfants de sa fille. Ces noms et prérogatives devenaient la propriété du gendre, mais seulement en ce sens qu'il pourrait les transmettre à ses héritiers qu'il pourrait choisir, et qui n'étaient pas toujours les enfants de la femme dont venait l'héritage. Ils n'étaient pas sa propriété en ce sens qu'il pouvait user des noms et des privilèges, dans ses propres exploits aux potlatches. Dans les plus grandes familles, ces paiements en retour sur le prix de la fiancée étaient différés à plusieurs années après le mariage, jusqu'à ce que l'aîné des fils ou des filles eût atteint l'âge de l'initiation à la toute-puissante Confrérie Cannibale. Pour cette occasion, le gendre, sur le point de recevoir alors cet important paiement de retour de son beau-père, entreprenait de célébrer la grande fête de la Cérémonie d'Hiver et de se charger de la vaste dispersion de richesses qu'elle implique, et c'était le paiement en retour du beau-père qui lui finançait cette dépense. Le cérémonial consistait dans l'initiation de l'enfant du gendre à

la Société Cannibale, et le nom et les privilèges qui revenaient ce jour-là au jeune homme ou à la jeune femme constituaient le retour du paiement de mariage effectué par les parents, des biens les plus importants parmi ceux qui se trouvaient compris pour la transaction matrimoniale.

Le montant du paiement de retour et l'époque à laquelle il devait être versé étaient déterminés par le renom des familles, le nombre des rejetons et maintes autres considérations qui variaient selon les mariages. Mais la cérémonie était précise et solennelle. Le beau-père la préparait plusieurs années à l'avance. Quand arrivait cette échéance du paiement de retour, il faisait rentrer tout ce qu'on restait lui devoir et accumulait tout un stock de denrées alimentaires, de couvertures, de coffres, de vaisselle, des cuillers, des chaudrons, des bracelets et des cuivres. Les bracelets étaient enfilés sur des bâtons, dix par bâton, et les cuillers et les plats attachés à de longues cordes, «les chaînes d'ancre du canot». Les proches parents du beau-père apportaient de quoi l'aider et leur contribution à l'étalage des richesses ; et les, proches parents du gendre rassemblaient tout leur arroi de festival sur la plate-forme de la maison du gendre qui avait vue sur la baie. Le parti du beau-père mettait le canot sur la baie. Il y avait là un espace d'une superficie d'une centaine de pieds, délimité sur le sable par des couvercles de coffres de famille destinés aux cérémonies, sur lesquels étaient peintes des figures d'animaux et ornés de dents de loutres marines. Au bas de ce canot, on apportait tous les trésors que le beau-père avait assemblés. Des deux extrémités du canot, partaient des cordages d'ancre dont l'autre bout était attaché à la plate-forme de la maison du gendre, et on y suspendait des assiettes de bois sculpté et des cuillers précieuses en corne de mouflon. Tous les parents du beau-père entraient dans le canot et chantaient alternativement avec la famille du gendre leurs chants les plus fameux; la femme du gendre dont on remboursait en ce jour la dot était installée dans le canot avec ses parents, chargée des parures qu'elle rapportait à son mari. En cette occurrence, la danse du jour était sa danse et elle y faisait l'étalage de tous ses bijoux: un anneau nasal en coquille d'abalone, si énorme qu'il avait fallu le rattacher à chacune de ses oreilles pour le maintenir, et des boucles d'oreilles si pesantes qu'elles étaient attachées aux boucles de sa chevelure. Sa danse terminée, le beau-père se levait et donnait son titre à toutes les richesses qui se trouvaient dans le canot de son gendre. Les biens du chef étaient dans un coffret qui contenait l'attestation (les privilèges des membres de la confrérie religieuse et (les noms qu'il transmettait à son gendre afin que les enfants de celui-ci pussent en faire usage.

Aussitôt que les titres conférés à tous les biens avaient été donnés au gendre, ses amis se précipitaient sur le canot, la hache à la main et fendaient l'un des couvercles de coffre qui formaient le canot en criant: «Maintenant notre canot avec sa cargaison est brisé.» Et le gendre répondait: «Réjouissons-nous !» Cela s'appelait couler le canot, et cela voulait dire que le gendre allait sans plus tarder distribuer toutes les richesses qu'il contenait aux membres de la tribu. A savoir, qu'il allait les placer à intérêt pour que sa fortune fût accrue dans l'avenir. C'était là l'échelon le plus élevé dans la carrière d'un homme et le chant qui appartenait au gendre pour cette occasion exprimait le triomphe du chef à l'apogée de sa puissance:

*Je vais briser et mettre en pièces le Mont-Stevens.  
J'utiliserai ses morceaux pour mon feu. Je vais briser le Mont Katstais,  
Je vais me servir de ses morceaux pour mon feu.*

Par quatre mariages l'homme ambitieux cherchait à accumuler ses droits à des prérogatives de plus en plus précieuses et à recouvrer les paiements de retour pour le prix de l'épouse. Si une alliance de ce genre était considérée comme désirable et qu'il n'y eût pas de fille nubile, le transfert pouvait se faire quand même. Le gendre épousait, disait-on, «le pied gauche» de son beau-père ou son «bras droit», ou quelque autre partie de son corps. À savoir, que l'on célébrait un mariage fictif avec le même cérémonial que pour un mariage véritable ; et de cette manière on transférait les privilèges. S'il est évident qu'en pareils cas ce mariage n'était plus sur la côte du nord-ouest crue la formalité de transferts de privilèges, il est encore plus frappant de voir, selon les récits de mariages entre tribus, qu'il en résultait de sérieuses hostilités. Le mariage d'une femme de la noblesse dans un autre groupe faisait perdre aux gens de sa tribu des danses et des privilèges qu'ils étaient très peu disposés à laisser échapper. En un tel cas, la tribu dont le beau-père avait à l'origine obtenu la danse se trouvait outragée par ce mariage par lequel la danse était transférée à une cheftaine rivale. On voulait donner une fête et y inviter le beau-père et sa tribu. Quand tout ce monde était assemblé, on se jetait sur lui et on tuait le beau-père et nombre de ses amis. Ainsi on empêchait le titre de possession de la danse de passer au chef rival qui avait contracté le mariage et qui l'aurait obtenu en, retour du cadeau de mariage. Mais le chef qui, par la mort de son beau-père, avait perdu ce droit à la danse qu'il convoitait, ne pouvait pas si aisément être évincé. Il contractait un autre mariage avec la fille de l'homme qui avait tué son beau-père et qui, en conséquence, prétendait être devenu propriétaire de cette danse qu'il s'était proposé d'acquérir par son premier mariage.

De toute façon, le mariage sur la côte du nord-ouest, étant une transaction commerciale, se trouvait soumis à une réglementation économique. La femme qui avait mis au monde un enfant, ce qui faisait que le prix de la femme avait été remboursé par une contre-valeur suffisante, était considérée comme remboursée par sa propre progéniture. Lui permettre de «rester gratuitement dans la maison de l'époux» était naturellement quelque chose au-dessous de la dignité de l'époux. De sorte qu'il payait encore une fois son beau-père pour sa femme afin de ne pas être le bénéficiaire d'une faveur non payée.

Quand il y avait quelque mécontentement entre les deux parties relativement à l'échange matrimonial, un conflit ouvert pouvait éclater entre gendre et beau-père. Dans un de ces cas, c'était le beau-père qui donnait des couvertures ainsi qu'un nom à son gendre pour l'initiation de son plus jeune enfant, et le gendre, au lieu de distribuer les couvertures entre les groupes rivaux de la localité, les donnait aux gens de sa propre parenté. Ceci était une injure mortelle, car elle signifiait que le don avait été négligeable, trop mesquin pour la grandeur de son non). Le beau-père lui rendait alors la pareille et, pour se venger de cet affront, il faisait revenir dans son propre village sa fille et les deux enfants de celle-ci. Le beau-père prétendait assener ainsi un coup d'assommoir, mais, tout en feignant l'indifférence, et en abandonnant sa femme et ses enfants, le gendre se vengeait de l'affront. «Alors le beau-père avait sur lui la honte parce que son gendre n'avait pas voulu payer pour voir ses propres enfants.» Le gendre prenait alors une autre femme et poursuivait sa carrière.

Dans un autre cas, c'était le chef dont le beau-père avait indûment différé le cadeau de retour qui perdait patience. Il sculptait une image qui représentait sa femme et invitait toute la tribu à une fête. En présence de tous, il suspendait une pierre au cou de cette image et la précipitait dans la mer. Pour effacer une telle indignité, il aurait fallu que le beau-père distribuât et détruisît beaucoup plus de richesses qu'il n'en possédait, de sorte que, par ce moyen, le gendre avait détruit la situation élevée de sa femme et, à travers celle-ci, celle de son beau-père. Et, comme il va de soi, le mariage se trouvait dissous.

Un homme qui n'avait pas hérité lui-même de titres de noblesse pouvait espérer acquérir une situation sociale en se mariant avec une femme d'un rang plus élevé que le sien. Il s'agissait généralement d'un fils cadet qui était écarté de toute situation élevée à cause des droits de la primogéniture. S'il faisait un bon mariage et acquérait de la fortune en manipulant habilement ses dettes, il arrivait quelquefois à s'établir parmi les hommes importants de la tribu. Mais la chose était difficile. C'était une disgrâce pour la famille de la femme de la voir mariée à un homme du commun, et l'échange habituel de biens au mariage était impossible, parce que le fiancé était dans l'impossibilité de rassembler les richesses nécessaires. Un mariage qui n'était pas sanctionné par une festivité de potlatch était dénommé «accouplement pareil à un accouplement de chiens», et les enfants d'un tel mariage, on les méprisait comme des bâtards. Si sa femme lui donnait les titres de noblesse qu'elle possédait, on disait du mari qu'il les avait reçus sans les payer, ce qui était une cause de honte pour la famille. «Leur nom était déconsidéré et devenait un nom vil parce qu'elle avait pour mari un roturier.» Même s'il réussissait à accumuler des richesses et à valider son droit à ses noms, les tribus lui rappelaient sa honte originelle et les chefs pouvaient se coaliser contre lui pour réduire à néant ses prétentions en lui infligeant une défaite dans un potlatch. Dans le cas où le mari roturier d'une femme noble avait atteint une situation élevée grâce à l'emploi de l'argent qu'il avait gagné chez les Blancs, les chefs mettaient en commun tous leurs cuivres pour lui infliger une défaite. Selon l'histoire par laquelle ils perpétuaient son déshonneur, ils brisaient trois cuivres, valant douze mille couvertures, neuf mille couvertures et dix-huit mille couvertures, alors que le prétendant ne pouvait réunir trente-neuf mille couvertures pour acheter la quantité de cuivre suffisante pour dépasser la quantité de cuivre crue l'on avait brisé. Il était donc vaincu et ses enfants remis à d'autres familles pour pouvoir, puisqu'ils étaient à demi nobles, ne pas être compromis dans la disgrâce de leur père.

Le mariage n'était pas le seul moyen d'acquérir des prérogatives. Le moyen le plus apprécié était le meurtre du propriétaire. L'homme qui tuait un autre homme prenait son nom, ses danses et ses armoiries. Les tribus qui, en raison de l'antagonisme des propriétaires de richesses, n'étaient pas capables d'obtenir le droit à ces danses si vivement convoitées et aux masques tant appréciés, avaient toujours la ressource de tendre un guet-apens à un canot en voyage dans lequel on savait se trouver un homme possesseur du cérémonial. L'assassin possédait alors le droit à la danse, qu'il mettait à la disposition de son chef ou -de son frère aîné qui initiait son neveu ou son fils et lui cédait le nom et la danse de l'homme assassiné. De tels moyens de transfert impliquaient, bien entendu, que toute la cérémonie, avec le vocabulaire des chants, les pas des danses et l'usage des objets sacrés, étaient connus de leur détenteur actuel avant qu'il n'eût tué -celui qui les possédait. Ce n'était pas la connaissance de la cérémonie qu'il acquérait de la sorte. C'était le titre à leur propriété. Le fait que les prérogatives de la -victime dans cette sorte de guerre pouvaient être revendiquées par son assassin, reflétait sans nul doute de vieilles conditions historiques où la -compétition pour le prestige en usage sur la côte du nord-ouest se réglait principalement par un geste de guerre, et où le conflit pour la propriété était tenu pour de moindre importance.

Ce n'était pas seulement d'êtres humains que l'on pouvait obtenir des privilèges sur cette côte du nord-ouest en tuant des possesseurs de biens; C'était aussi le moyen le plus recherché pour obtenir une puissance par les dieux. Un homme qui rencontrait et tuait un être surnaturel devenait propriétaire de sa cérémonie et de son masque. Tous paraissent devoir adopter vis-à-vis des êtres surnaturels la conduite qu'ils jugent la plus efficace pour les rapports entre humains. Mais il n'arrive pas souvent que la vénération soit aussi peu

considérée et que, bien loin que le respect soit l'attitude requise envers les surnaturels, la conduite la plus profitable soit de les tuer ou de leur infliger la honte. C'était là la manière d'être reconnue et pratiquée sur la côte du nord-ouest.

Il y avait encore une autre méthode par laquelle un homme pouvait obtenir certaines prérogatives sans qu'intervînt la transmission par héritage ou par l'achat. C'était en se livrant à des pratiques religieuses. Lorsque l'on devenait sorcier, on était initié par les êtres surnaturels, et non point par un père ou par un oncle. Et l'on obtenait les noms et prérogatives reconnus comme appartenant au visiteur spirituel. C'était pourquoi les sorciers possédaient et exerçaient des prérogatives «selon le rang des esprits», mais les privilèges qu'ils possédaient étaient regardés de la même façon que les privilèges dont ils avaient hérité, et on en faisait usage de la même façon.

Le moyen traditionnel grâce auquel on devenait sorcier consistait à se faire traiter et guérir en cas de maladie grave. Tous ceux qui avaient été guéris d'une maladie ne devenaient pas sorciers, mais seulement ceux qui s'étaient volontairement retirés dans une maison au milieu de la forêt pour se faire guérir par les esprits. Si des êtres surnaturels venaient en ces lieux visiter un homme, et lui donnaient un nom et des directives, il suivait alors la même filière que suivait n'importe quel initié recevant par voie d'héritage des prérogatives. C'est-à-dire qu'il retombait au pouvoir des esprits et pouvait proclamer ses privilèges nouvellement acquis. Il proclamait son nom et manifestait son pouvoir en guérissant quelque malade. Ensuite il distribuait des biens pour valider son nom et débutait dans sa carrière de sorcier.

Les sorciers usaient de leurs prérogatives tout comme le faisaient les chefs et les nobles, dans un tournoi de prestige. Les sorciers s'efforçaient de tourner en ridicule les prétentions au surnaturel de leurs concurrents et luttaient avec eux pour démontrer que leur puissance était supérieure. Chaque sorcier avait son tour à lui qui différait quelque peu de ceux de ses rivaux, et ses assistants exaltaient ses procédés aux dépens de ceux des autres sorciers. Certains sorciers suçaient la maladie, d'autres l'effaçaient, d'autres faisaient retrouver les âmes égarées. Un de leurs tours favoris était de sortir la maladie du corps du patient sous la forme d'un petit «ver». Pour être prêt à cette démonstration, le sorcier apportait une boule de duvet d'oiseau entre ses dents et sa lèvre supérieure. Quand on l'appelait pour donner ses soins, il commençait par se rincer la bouche avec de l'eau. Quand il avait ainsi fourni la preuve qu'il n'avait plus rien dans la bouche, il dansait, faisait le geste de sucer et finalement se mordait les joues, de sorte que sa bouche s'emplissait de salive sanglante. Il crachait alors la boulette de duvet dans un bol avec le sang que censément il avait sucé au siège de la maladie et, après avoir ainsi extirpé le «ver», il l'exhibait comme la preuve qu'il avait chassé la cause de la souffrance et de la maladie. Il arrivait souvent que plusieurs sorciers fissent simultanément la même tentative de guérison et que ceux dont les procédés s'étaient avérés infructueux perdissent la face, tout comme le chef qui s'était fait battre dans une compétition pour un cuivre. Ils étaient vaincus et mouraient de honte, ou bien ils pouvaient se coaliser et tuer leur heureux compétiteur. On tenait pour probable que celui qui l'avait emporté en sorcellerie serait assassiné par les rivaux qu'il avait vaincus. La mort d'un sorcier n'était pas vengée, car on supposait que son pouvoir pouvait servir aussi bien à faire du mal qu'à guérir, et comme sorcier il n'avait pas droit à la protection.

Dans un autre sens aussi, le shamanisme ou pratique de la sorcellerie chez les Kwakiutl pouvait être mis en parallèle avec la compétition séculaire qui se faisait à propos des armoiries et de la validation des titres de noblesse. De même que l'initiation à la Société Cannibale était une cérémonie dramatique, et que la vision qui, ailleurs, était considérée comme l'expérience d'un contact personnel avec le surnaturel, devenait un dogme de pure

forme, de même en sorcellerie la conciliation personnelle des esprits n'était qu'une recette pour des tours de magie et un moyen de trouver des complices pour une validation solennelle des droits à la carrière de guérisseur.

Chaque Shaman avait un auxiliaire, ou pour mieux dire, un indicateur. La tâche de celui-ci consistait à se mêler au peuple et à faire savoir à son maître dans quelle partie de leur corps les gens malades éprouvaient de la douleur. Quand le sorcier était appelé pour guérir une maladie, il manifestait son pouvoir surnaturel en portant immédiatement son attention sur le membre malade. L'indicateur le renseignait également quand une personne se plaignait de lassitude. Dans ces cas, les sorciers démontraient leur pouvoir en annonçant qu'il fallait récupérer les âmes de ces gens-là. Les indicateurs des sorciers parcouraient de longues distances en canots, en portant des messages que l'on croyait inspirés par les esprits.

Les subterfuges des sorciers et de leurs indicateurs n'étaient une matière d'indifférence, ni pour les sorciers eux-mêmes ni pour les gens à leur service. Bien des peuples pensent que le pouvoir surnaturel s'exprime de façon naturelle par l'intermédiaire de l'homme. Il n'en allait pas ainsi chez les Kwakiutl. Seul, un sorcier poussé au désespoir, comme le «Meilleur de l'Univers», reconnaissait qu'il avait réussi par un tour de jonglerie à ce que son corbeau lui becquetât la main. Alors le peuple savait qu'il n'était qu'un homme comme les autres, parce qu'il avait truqué tous ses tours de sorcellerie. Le sorcier se retirait couvert de honte et perdait tout pouvoir pour l'année. Un sorcier dont on avait découvert le truc employé pour un tour était également confondu. Un homme-médecine avait coutume de sortir un écureuil empaillé de son fichu et le faisait grimper le long de son bras. Après avoir dansé avec lui et démontré qu'il pouvait lui donner la vie, un compère caché sur le toit déplaçait une planche pour faire passer une ficelle que le sorcier passait autour de l'écureuil pour le faire monter sur le toit. Ensuite il lui ordonnait de descendre. L'assistance remarqua que le sorcier se tenait toujours à la même place pour appeler son écureuil, et quelqu'un étant monté sur le toit découvrit un endroit qui n'était recouvert que par un simple bardeau très mince. Dès lors le sorcier cessa d'exercer, il ne sortit plus jamais et, comme le «Meilleur (le l'Univers», il mourut de honte. C'était ainsi que les sorciers, chez les Kwakiutl, avaient l'habitude d'user de pratiques mystérieuses pour accomplir leurs tours, et quand on les perçait à jour, on considérait le fait comme l'équivalent d'une défaite dans une compétition de potlatch.

Ainsi que tout chef séculier, le sorcier devait valider ses prérogatives par une distribution de richesses, et quand il avait réussi une guérison, il était récompensé en proportion de la fortune et du rang de la famille du malade, comme on le faisait pour toutes les distributions de richesses. La sorcellerie, disent les Kwakiutl, est une profession qui «facilite l'obtention de la richesse». C'était un moyen d'obtenir, sans transmissions par héritage ni par achats, des privilèges de grande valeur qui pouvaient servir à accroître le prestige.

L'héritage et l'achat pouvaient aussi, chez les Kwakiutl, servir à acquérir des privilèges de sorciers, de même qu'ils servaient à acquérir toutes autres prérogatives. Il est évident que les tours de sorcellerie devaient être enseignés et que les sorciers qui les enseignaient aux novices étaient certainement payés pour cela. Il est impossible de dire dans quelles limites l'héritage entraînait en ligne de compte pour la transmission des pouvoirs surnaturels. Certains hommes initiaient parfois leurs fils comme sorciers, après avoir fait retraite dans les bois pour un temps, comme le faisaient les danseurs cannibales. Le grand sorcier Fou éjectait son cristal de quartz de son corps pour le faire passer dans le corps de son fils, qui devenait ainsi un sorcier de tout premier ordre. Par cet acte, son père, bien entendu, perdait

tous ses droits à la pratique de la sorcellerie. Le comportement des gens de la côte du nord-ouest était inspiré en tout par le désir de prouver la puissance d'un individu et l'infériorité de ses rivaux. Cela se traduisait par une glorification éhontée de soi-même, accompagnée de sarcasmes et d'injures à l'adresse des concurrents. Il y avait encore une autre face à ce tableau. Les Kwakiutl faisaient jouer aussi la peur du ridicule, et interprétaient l'expérience en termes injurieux. Ils ne connaissaient qu'une gamme d'émotions, celle qui, partie de la victoire, aboutit à la honte. C'était par un échange d'affronts mutuels que se pratiquaient les tractations économiques, le mariage, les affaires politiques et la religion. Mais ceci ne fournit qu'une peinture partielle de l'importance que cette hantise de la honte tenait dans leur manière d'être. La côte du nord-ouest se comporte pour les relations envers le monde extérieur de la même façon que pour ses rapports envers les forces de la nature. Tous les accidents étaient des motifs de honte. L'homme dont la hache en déviant avait blessé le pied devait immédiatement effacer la honte qui en rejaillissait sur lui. Celui dont le canot avait chaviré devait, de même, «purifier son corps de cet affront». Il fallait à tout prix, empêcher que le monde ne se moquât de l'accident. Le moyen général auquel on recourait dans ces cas-là, c'était une distribution de richesses. Cette distribution écartait la honte, à savoir, qu'elle rétablissait le sentiment de supériorité que leur civilisation associait au potlatch. Tous les petits accidents étaient traités de la même façon. Les accidents graves pouvaient les inciter à célébrer, soit un cérémonial d'hiver, soit à aboutir à une chasse aux têtes ou à un suicide. Si un masque de la Société Cannibale venait à être cassé, pour se laver de ce déshonneur, on devait donner un cérémonial d'hiver et initier son fils comme Cannibale. Quand un homme perdait au jeu avec un ami, et se trouvait ainsi dépouillé de ses biens, il avait recours au suicide.

Le grand événement que l'on traitait de la même façon, c'était la mort. Le deuil sur la côte du nord-ouest ne peut se comprendre crue par la connaissance de la manière de voir particulière que cette culture avait fait passer dans ses institutions. La mort était l'affront suprême que l'on pût subir, et on y répondait comme pour tout autre accident grave par une distribution et une destruction de richesses, par une chasse aux têtes et par le suicide. On recourait aux moyens officiels pour effacer la honte. Quand un proche parent de chef mourait, il cédait sa maison, c'est-à-dire qu'on arrachait les planches des murs et le toit de la charpente et qu'ils étaient emportés par ceux qui avaient la force de le faire. C'était un potlatch au sens ordinaire, car chacune des planches devait être remboursée en ajoutant l'intérêt de rigueur. On appelait cela. «le coup de folie à cause de la mort d'un être cher», et c'était ainsi que les Kwakiutl traitaient le deuil, en suivant la même procédure que pour le mariage, l'accession au pouvoir surnaturel, ou l'ouverture d'un conflit.

Il y avait encore une façon plus extrême de répondre à l'affront de la mort. C'était d'entreprendre une chasse aux têtes. Ce n'était en aucun sens une revanche sur le groupe qui avait commis le meurtre. Le parent décédé pouvait tout aussi bien être mort dans son lit, de maladie ou assassiné par la main d'un ennemi. La chasse aux têtes, cela s'appelait: «tuer pour se sécher les yeux» ; et c'était une sorte de compensation que l'on s'accordait en mettant dans le deuil une autre famille. Quand un fils de chef mourait, le chef s'embarquait dans son canot. Il était reçu dans la maison d'un chef du voisinage, et, après les formalités d'usage, il s'adressait dans ces termes à son hôte: «Mon prince est mort aujourd'hui et vous allez l'accompagner.» Et il le tuait. En ceci, selon leur manière de voir, il agissait, noblement, -parce qu'il ne s'était pas laissé abaisser, mais que, au contraire, il avait frappé en retour. Toute cette façon de procéder serait sans signification si l'on ne tenait pas compte de leur interprétation fondamentale du deuil. La mort, comme tous les autres accidents graves de l'existence, blessait l'orgueil de l'homme et ne pouvait être considérée que comme un affront.



On pourrait rapporter maints récits de ce comportement envers la mort. La soeur d'un chef et la fille de celle-ci étaient allées à Victoria, et soit qu'elles eussent bu du mauvais whisky, soit que leur embarcation eût chaviré, elles ne revinrent jamais. Le chef rassembla ses guerriers: «À présent, je vous le -demande, ô tribus, qui doit se lamenter 9 Moi ou quelque autre ?» Le porte-parole, bien entendu, répondait: «Pas vous, chef. Mais quelque autre des tribus.» On dressait alors le poteau de la guerre pour signifier l'intention de laver l'affront et on levait une troupe de guerriers. On se mettait en campagne et l'on surprenait sept hommes et deux enfants dans leur sommeil et on les tuait. On se sentait dès lors satisfait en arrivant à Sebaa dans la soirée.

Un homme encore en vie actuellement nous raconte un incident de son existence dans les années 1870, comme il était parti à la pêche des Dentalia. Il se trouvait avec Tlabid, l'un des deux chefs de la tribu. Cette nuit-là, comme il dormait dans un abri de la baie, deux hommes l'éveillèrent et lui dirent: «Nous sommes venus pour tuer le chef Tlabid à cause de la mort de la princesse de notre chef Gagahemme. Nous avons ici trois grands canots et nous sommes soixante hommes. Nous ne pouvons rentrer au pays sans la tête de Tlabid.» À l'heure du premier repas, le visiteur vint en informer Tlabid et Tlabid répondit: «Oui, mon cher, Gagahemme est mon oncle, car la mère de son père et celle de ma mère sont la même personne. Aussi, ils ne peuvent me faire aucun mal.» Ils se mirent à manger et, après qu'ils eurent mangé, Tlabid se prépara et dit qu'il allait ramasser des moules dans une petite île en dehors du village. La tribu tout entière interdit à son chef de partir à la pêche des moules, mais Tlabid rit de ce que lui disait sa tribu. Il prit son manteau et sa pagaie et sortit de sa maison. Il était en colère et c'est pourquoi personne de sa tribu ne disait rien.

Il lança son canot et, quand celui-ci fut à flot, son jeune fils monta à bord et s'assit à l'avant avec son père. Tlabid se mit à pagayer en mettant le cap sur une petite île où il y avait des bancs de moules. Quand il fut arrivé à moitié chemin, trois grands canots apparurent chargés d'hommes, et sitôt que Tlabid les vit, il dirigea son canot vers eux. Il cessa de pagayer, et deux des canots vinrent se mettre entre le large et lui, le troisième canot entre la terre et lui, les avants des trois canots en ligne. Les trois canots ne s'arrêtèrent pas, et tout à coup l'on vit le corps de Tlabid debout et décapité. Les guerriers partirent en pagayant, et quand ils se trouvèrent hors de vue, la tribu mit à l'eau un petit canot et partit chercher celui dans lequel Tlabid gisait mort. L'enfant ne pleura pas, mais «le coeur lui manquait pour ce que l'on avait fait à son père». Quand ils furent arrivés à la baie, ils ensevelirent le grand chef.

L'homme dont la mort était décidée pour effacer la mort d'un autre était choisi pour cette seule raison que son rang équivalait à celui du mort. La mort d'un roturier effaçait la mort d'un autre roturier, la mort d'un prince effaçait celle d'une princesse. Si, par conséquent, l'homme en deuil tuait une personne d'un rang égal, il avait maintenu sa situation, en dépit du coup qu'il avait reçu.

Ce qui caractérisait la réaction des Kwakiutl à la frustration, c'était la maussaderie et les actes de désespoir. Quand un garçon recevait une correction de son père, ou que l'enfant d'un homme venait à mourir, le père se retirait chez lui, restait étendu sur son grabat, sans manger et sans parler. Quand il avait déterminé l'acte par lequel il sauverait sa dignité menacée, il se levait et distribuait des richesses, ou bien partait pour la chasse aux têtes, ou bien se suicidait. L'un des mythes les plus répandus à Kwakiutl est celui du jeune homme réprimandé par son père ou sa mère qui, après être resté couché sans faire un mouvement quatre jours durant, s'en va dans la forêt avec l'intention de se suicider. Il se précipite dans une cascade ou dans un précipice, ou essaye de se noyer dans un lac, mais il est sauvé de la

mort par un être surnaturel qui l'accoste et lui confère de la puissance. Ensuite il s'en retourne chez lui pour que sa grandeur couvre de honte ses parents.

En pratique le suicide était le moyen communément employé. La mère d'une femme qui avait été renvoyée à sa maison natale par son mari pour cause d'infidélité était ainsi couverte de honte et s'étranglait. Un homme dont le fils avait trébuché au cours de sa danse d'initiation, n'étant pas capable de financer un second cérémonial d'hiver, se considérait comme vaincu et se tuait d'un coup de fusil.

Même quand une personne couverte de honte n'a pas recours au suicide, maints décès sont constamment attribués à la honte. Le sorcier qui a été surpassé dans une danse de guérison, le chef qui a été défait dans un bris de cuivre, le garçon lésé dans un mariage, tous sont dits avoir péri de honte. Mais ce sont les mariages irréguliers qui occupent la plus grande place: dans ces cas, c'était le père du fiancé qui était le plus vulnérable, car c'était le prestige du jeune homme qui se trouvait grossi par le transfert de propriété -du mariage et par le transfert de privilèges, ce qui faisait que le père éprouvait une lourde perte du fait d'un mariage irrégulier.

Les Kwakiutl nous font le récit d'un vieux chef de village qui est mort de honte. Son plus jeune fils était parti quelques années plus tôt avec une fille d'esclaves pour un îlot assez éloigné. Ceci n'excita guère de commentaires, car les fils les plus jeunes étaient dédaignés comme étant de basse classe. Ce couple eut une fille de grande beauté et quand celle-ci fut d'âge à se marier, un frère aîné du père de la jeune fille la vit et l'obtint en mariage sans connaître son origine. Ils eurent un fils et le frère aîné donna son propre titre de noblesse à cet enfant. Il emmena la famille et les parents de sa femme chez son père, le vieux chef, qui, quand il eut reconnu son plus jeune fils, tomba mort de honte, parce que son fils noble avait transmis son nom. au rejeton de «la fille roturière de son plus jeune fils». Alors ce fils fut content parce qu'il avait dupé son noble frère en lui faisant épouser sa fille et qu'il avait obtenu ainsi un nom titulaire pour son petit-fils.

La honte du vieux chef à propos de ce mariage ne constituait pas un élément de protestation pour un mariage consanguin. Le mariage avec la fille d'un frère plus jeune, dans le cas où ce jeune frère ne se trouvait pas en dehors de la noblesse, était un mariage traditionnellement approuvé et très populaire dans quelques familles. L'aristocratie sur la côte du nord-ouest était tellement associée à la notion de primogéniture que «l'orgueil du sang» que nous associons, nous, à l'idée d'aristocratie, n'était pas reconnu.

La maussaderie et les suicides sur la côte du nord-ouest sont le complément naturel de leurs préoccupations, majeures. La gamme des émotions qu'ils admettaient, du triomphe à la honte, était magnifiée jusqu'à ses proportions extrêmes. Son triomphe était une indulgence illimitée pour les tromperies en matière de grandeur, et la honte une cause de mort. Ne connaissant qu'une seule gamme, ils en usaient en toute occasion, souvent même au petit bonheur.

Ils prodiguaient toutes les récompenses de leur société à la personne qui traitait l'existence à ce point de vue. Tout événement, aussi bien les actions d'un ami que les accidents produits par l'entourage matériel, menaçait d'abord et surtout la sécurité individuelle de chacun, et des techniques spécifiques précises étaient prêtes pour rétablir l'individu dans son intégrité après le coup qui l'aurait frappé. S'il ne pouvait recourir lui-même à ces techniques, il n'avait plus d'autre ressource -que la mort. Selon sa conception de l'existence, il avait basé toutes choses sur l'aspect grandiose de sa personnalité, et quand la bonne opinion excessive qu'il avait de lui-même se trouvait

atteinte, il n'avait plus rien à quoi se rattacher et l'écroulement de son orgueil égoïste le laissait abattu.

Ce qu'il racontait à ses compagnons était, de même, dicté par cette psychologie. Pour maintenir sa propre situation, il prodiguait les insultes et les railleries à ses voisins. L'objet de ses efforts était «d'aplatir» leurs prétentions en les écrasant sous le poids des siennes, de «mettre en pièces» leurs noms. Les Kwakiutl observaient cette même conduite dans leurs rapports avec leurs dieux. La plus grande injure qu'ils pussent adresser à un homme était de l'appeler esclave ; !de même, quand ils avaient prié pour obtenir le beau temps et que le vent ne changeait pas, ils infligeaient le même affront à leurs êtres surnaturels. Un ancien voyageur rapporte ce qui suit des Tsimshians: Lorsque des calamités se prolongent ou s'aggravent, ils s'en prennent à la Divinité et déchargent leur colère contre elle, levant frénétiquement leurs mains et leurs yeux au ciel, frappant le sol de leurs pieds et répétant: «Tu n'es qu'un grand esclave.» Et ceci est leur plus violent terme de reproche.

Ils ne croyaient pas que les êtres surnaturels pussent être bienfaisants. Ils savaient que les ouragans et les avalanches ne l'étaient point, et ils attribuaient à leurs dieux les caractéristiques des forces de la nature. L'un d'eux, un Cannibale, au nord de la Rivière, se servait d'une femme esclave pour l'approvisionner en cadavres. Son garde, le Corbeau, mangeait leurs yeux et un autre oiseau fabuleux, son esclave, fendait les crânes de son bec pour sucer les cervelles humaines. Les, êtres surnaturels ne passaient pas pour avoir des intentions bienveillantes. La première chose qu'un constructeur de canot devait faire, après avoir fabriqué son embarcation, était de peindre une figure humaine de chaque côté du canot pour effrayer les constructeurs défunts qui ne manqueraient pas de causer la perte du bateau si on ne les en empêchait. Ceci est comme un écho lointain des relations amicales et secourables que les prêtres de Zuñi attendent de ceux qui, avant eux, ont exercé leur profession. Sur la côte nord-ouest, ces gens-là composaient le groupe dont les mains s'étaient dressées contre leurs collègues vivants. Ainsi que nous l'avons vu, un des moyens officiels d'obtenir les bienfaits divins était de les tuer. Ainsi l'on triomphait et l'on était récompensé par l'obtention d'un pouvoir surnaturel.

Le secteur de comportement humain que la côte du nord-ouest a délimité pour le faire passer dans les institutions de sa civilisation est un secteur qui est considéré comme anormal dans notre civilisation, mais il est suffisamment proche des attitudes de notre civilisation pour nous être compréhensible, et nous possédons un vocabulaire précis grâce auquel il nous est possible de le discuter. La tendance à la mégalomanie paranoïaque est dangereuse dans notre société. Elle nous impose un choix entre diverses attitudes possibles. L'une de celles-ci est de la flétrir comme quelque chose d'anormal et de répréhensible, et c'est l'attitude que nous avons voulu adopter dans notre civilisation. L'autre extrême est d'en faire l'attribut essentiel de l'homme idéal, et c'est la solution adoptée par la civilisation de la côte du nord-ouest.

• ←

# VII

## NATURE DE LA SOCIÉTÉ

↳

Les trois civilisations de Zuñi, de Dobu et de Kwakiutl ne sont pas seulement des conglomerats hétérogènes d'actes et de croyances. Chacune d'elles vise certains buts vers lesquels tendent leur manière de se comporter, et que leurs institutions favorisent. Elles diffèrent l'une de l'autre non seulement parce que certain trait se trouve présent ici et absent là, et parce que tel autre trait peut se trouver en deux régions sous deux formes différentes. Elles diffèrent encore bien davantage parce qu'elles sont orientées dans leur ensemble vers des directions différentes. Elles voyagent sur des routes différentes à la poursuite de fins différentes, et ces fins et ces moyens dans une société ne peuvent être jugés sous l'angle de ceux d'une autre société, parce que, par essence, elles sont incommensurables.

Bien entendu, toutes les civilisations n'ont pas façonné les mille particularités de leur conduite en se réglant sur un modèle équilibré et harmonieux. De même que certains individus, certaines organisations sociales ne subordonnent pas leurs activités à des motifs d'actions érigés en règles. Bien au contraire, elles se dispersent. Si, à un moment donné, elles paraissent poursuivre certaines fins, à un autre moment elles s'échappent par quelque tangente apparemment singulière et différant de tout ce qui s'est passé auparavant, ce (lui ne peut fournir aucune ligne de conduite pour l'activité qui se manifestera par la suite.

Ce manque d'ensemble semble être tout aussi caractéristique pour certaines civilisations qu'une excessive concentration pour d'autres. Et ceci n'est pas dû partout aux mêmes causes. Des tribus comme celles de l'intérieur de la Colombie britannique se sont incorporé des caractéristiques en provenance des diverses civilisations environnantes. Elles ont emprunté leurs modèles pour la manipulation de la fortune à une autre aire de culture, une partie de leurs pratiques religieuses à une autre encore, avec des éléments contradictoires puisés dans une troisième. Leur mythologie est un salmigondis de contes sans rapport entre eux que des héros issus de trois différents cycles mythologiques ont répandus dans les régions qui les entourent. Mais en dépit d'une aussi généreuse hospitalité pour les institutions d'autrui, leur culture donne une impression d'extrême pauvreté. On n'y va jamais assez loin pour les incorporer à la civilisation. Leur organisation sociale est assez grossière, leur cérémonial est plus pauvre que n'importe quel autre au monde, leurs techniques de la vannerie et de la fabrication des colliers ne fournissent qu'un but limité à

leur activité dans les arts plastiques. De même que certains individus ont été sans discrimination influencés dans des directions variées, les modèles de conduite de leurs tribus sont soumis à l'incohérence et au hasard.

Dans ces tribus de la Colombie britannique, le manque d'intégration paraît être quelque chose de plus que la simple présence simultanée de traits recueillis chez les diverses peuplades environnantes ; ce fait semble avoir une signification plus profonde. Chez eux, chaque facette de l'existence a son organisation propre, mais elle n'influence aucune autre. Au moment de la puberté, on attache une grande importance à l'éducation magique des enfants en vue de différentes professions et de l'acquisition d'esprits protecteurs. Dans les plaines de l'Ouest, cette pratique de la vision forme tout le complexe de la vie adulte, et les métiers de chasseurs et de guerriers sont régis par des croyances en corrélation avec elle. Mais dans la Colombie britannique, la recherche de la vision est une activité organisée et la pratique de la guerre en est une autre. Les festins et les danses de la Colombie britannique demeurent aussi sur un plan strictement social. Il existe des occasions de festivités pour lesquelles les exécutants miment des animaux afin de divertir les spectateurs. Mais il est strictement tabou d'imiter des animaux qui pourraient devenir des esprits protecteurs par la suite. Les festivités n'ont pas de signification religieuse et ne sont pas utilisées comme prétextes à des échanges économiques. Toute activité forme un ensemble à part. Elle est un complexe particulier, ses motifs et ses buts sont limités à leur propre terrain et ne s'étendent pas à l'ensemble de la vie du peuple. Aucune réponse psychologique caractéristique ne semble avoir été formulée pour s'appliquer à la culture dans son ensemble.

Il n'est pas toujours possible de séparer un manque d'intégration culturelle, tel que celui-ci, de celui qui est dû plus directement à l'effet d'influences contradictoires. Le manque d'intégration de ce dernier type survient souvent sur les lisières d'aires culturelles bien déterminées. Ces régions marginales sont préservées d'un contact étroit avec les tribus les plus caractéristiques de leur culture et sont souvent exposées à de puissantes influences extérieures. Il en résulte qu'elles peuvent fréquemment incorporer dans leur organisation sociale ou dans leurs techniques d'art les manières d'être les plus contradictoires. Parfois elles refaçonnent leur matériel disparate dans un nouvel ensemble harmonieux, pour parvenir ainsi à un résultat essentiellement différent de celui des civilisations bien assises avec lesquelles elles partagent tant de particularités dans leur manière de vivre. Ceci provient peut-être de ce que, si nous connaissions l'histoire passée de ces civilisations, nous verrions que, étant donné une période d'années assez longue, des emprunts très disparates à ces civilisations tendent à se fondre harmonieusement. Il en est certainement ainsi dans bien des cas. Mais au carrefour des cultures primitives contemporaines, qui est la seule chose que nous soyons sûrs de comprendre, bien des aires marginales se font remarquer par leur dissonance apparente.

D'autres circonstances historiques portent, en d'autres cas, la responsabilité du manque d'intégration pour certaines cultures. Ce n'est pas seulement la tribu marginale dont la culture peut manquer de coordination, mais la tribu qui se sépare de ces tribus sœurs pour prendre position dans une aire de civilisation différente. Dans ce dernier cas, l'antagonisme le plus visible est celui qui éclate entre les nouvelles influences qui viennent agir sur les gens de la tribu et ce que nous pourrions dénommer leur comportement natif. Une situation identique se présente aussi pour un peuple qui est resté sur place, quand une tribu pourvue d'un grand prestige ou d'une population particulièrement nombreuse se trouve capable d'introduire des changements majeurs dans une aire où elle s'est nouvellement installée.

Une étude serrée et intelligente d'une culture vraiment déviée de ses origines serait d'un intérêt extraordinaire. Il est probable que la nature des antagonismes caractéristiques ou de

la généreuse hospitalité à de nouvelles influences se démontrerait plus importante que les caractérisations du « manque d'intégration », mais de quelles caractérisations pourrait-il s'agir, voilà ce que nous ne pouvons savoir. Il est *probable* que, même dans les cultures les plus fortement déviées, il serait nécessaire de tenir compte des accommodations qui tendent à exclure certains éléments inharmonieux et à donner une base solide à ceux qui auraient reçu le droit de cité. Cette méthode n'en serait que plus visible par suite de la diversité des matériaux sur lesquels on opère.

Quelques-uns des exemples les plus probants de la lutte entre éléments inharmonieux peuvent être tirés de l'histoire passée de tribus qui ont atteint le terme de la période d'intégration. Les Kwakiutl n'ont pas toujours pu se glorifier de la civilisation homogène que nous avons décrite. Avant de se fixer sur la côte et dans l'île de Vancouver, ils participaient en général à la civilisation des peuplades Sali plus méridionales. Ils conservent encore des mythes, une organisation villageoise et une terminologie de parenté qui les rattachent à ces tribus. Mais les Sali sont individualistes. Les privilèges héréditaires sont chez eux réduits au minimum. Tout homme a, pratiquement, selon ses capacités, les mêmes chances de réussite que n'importe quel autre de la tribu. L'importance qu'il acquiert dépend de son habileté à la chasse, de sa chance au jeu, ou de ses succès dans l'exercice du pouvoir surnaturel en tant que médecin ou que devin. Tout ceci contraste donc grandement avec l'ordre social de la côte du nord-ouest.

Et pourtant, même ce contraste si grand n'a pas empêché l'acceptation Kwakiutl du système d'origine étrangère. Ils en sont arrivés à considérer comme des biens personnels les noms, les mythes, les poteaux de maison, les esprits gardiens et le droit d'initiation à certaines sociétés. Mais l'ajustement qui était nécessaire est encore visible dans leurs institutions et il est surtout évident aux points mêmes où les deux ordres sociaux présentent le plus de différence, c'est-à-dire dans les mécanismes de leur organisation sociale. Car, bien que les Kwakiutl aient adopté dans leur ensemble le système de prérogatives et de potlachs de la côte du nord-ouest, ils n'ont pas adopté le système rigide de clans suivant la lignée maternelle des tribus septentrionales qui les a pourvus d'une armature solide à l'intérieur de laquelle se transmettent les privilèges. L'individu chez les tribus du nord s'adaptait automatiquement au titre de noblesse pour lequel il avait un droit de par sa naissance. L'individu, chez les Kwakiutl, ainsi que nous l'avons vu, passait sa vie à faire des tractations pour -ces titres et pouvait réclamer son droit à n'importe lequel de ces titres qui avait été conservé dans l'une quelconque des branches de sa famille. Les Kwakiutl avaient adopté le système complet des prérogatives, mais ils laissaient à l'individu libre jeu dans cette lutte pour le prestige qui contrastait avec le système de castes des tribus du nord, et ils conservaient ces vieilles coutumes du sud que le peuple Kwakiutl avait apportées avec lui jusqu'à la côte.

Certaines caractéristiques culturelles bien définies des Kwakiutl sont les reflets des conflits spécifiques entre les formes anciennes et les nouvelles. Avec le nouvel accent mis sur la propriété, les règles de l'héritage avaient pris une importance nouvelle. Les tribus Sali de l'intérieur étaient organisées simplement en familles et en villages, et la plus grande part de la propriété était détruite le jour de la mort. Le système rigide du clan matriarcal des tribus du nord, ainsi que nous l'avons vu, n'avait pas été adopté par les Kwakiutl, mais ils en étaient arrivés à un compromis en affirmant le droit du gendre de réclamer des privilèges au père de sa femme et de veiller sur ces privilèges pour les transmettre à ses enfants. L'héritage suivait donc ainsi la ligne maternelle, mais, de cette manière, il sautait une génération. A chaque génération alternée, les prérogatives n'étaient pas exercées, mais seulement gardées. Comme nous l'avons vu, tous ces privilèges s'employaient selon les techniques conventionnelles du potlatch. Il y avait là un ajustement nouveau, et qui

constituait de façon évidente un compromis entre deux ordres sociaux incompatibles. Nous avons décrit dans un précédent chapitre comment ils étaient parvenus à résoudre complètement le problème de mettre en harmonie deux ordres sociaux antagonistes.

L'intégration, donc, peut se faire vis-à-vis d'antinomies fondamentales. Les cas de déviation culturelle peuvent, à l'époque actuelle, se faire moins nombreux et de nouveaux cas moins fréquents. Il est toujours également possible que ce soit la façon de décrire la culture qui ait changé plutôt que la culture elle-même. Ainsi, une fois encore, la nature de l'intégration peut-elle simplement être hors de portée de notre expérience et difficile à percevoir. Quand ces difficultés auront été écartées, la première grâce à une meilleure méthode de travail, la seconde grâce à une analyse plus aiguë, l'importance de l'intégration des cultures apparaîtra peut-être plus clairement qu'elle ne le fait aujourd'hui. Néanmoins il est important de reconnaître ce fait que toutes les cultures ne possèdent pas ces structures homogènes que nous avons décrites chez les Zuñi et les Kwakiutl. Il serait absurde de vouloir aligner chaque culture sur le lit de Procuste de quelque caractérisation tapageuse. Le danger d'émonder des faits importants qui n'illustrent pas la proposition principale est assez sérieux, même en mettant les choses au mieux. Il n'est pas défendable de vanter les mérites d'une opération qui mutile le sujet et dresse des obstacles supplémentaires devant nos possibilités éventuelles de compréhension.

De faciles généralisations à propos de l'intégration de culture sont des plus dangereuses dans une étude comme la nôtre. Quand on est arrivé à posséder la langue et toutes les idiosyncrasies de comportement d'une culture ésotérique, le fait de se préoccuper de sa forme générale peut être un obstacle à sa compréhension véritable. L'auteur de l'étude doit rester fidèlement objectif. Il doit relater tous les détails intéressants, en prenant soin de ne pas choisir dans un but intéressé les seuls faits qui conviendraient à sa thèse. Aucun des peuples que nous avons étudiés dans ce volume n'a été examiné avec l'idée préconçue du type homogène de comportement que cette culture pourrait mettre en va-leur. L'ethnologie s'en est faite telle qu'elle se présentait, sans effort pour la rendre homogène par elle-même. L'ensemble des descriptions sera donc ainsi beaucoup plus convaincant pour l'étudiant. De même, dans les débats théoriques sur la culture, les généralisations sur l'intégration de la culture seront inutiles dans la proportion où ils seront dogmatiques et universalisés. Nous avons besoin d'une documentation détaillée sur les limites de comportement qui font contraste et sur les motifs d'action qui sont dynamiques dans une société et non dynamiques dans une autre. Nous n'avons nul besoin d'un plan dessiné sur l'estrade de quelque école d'ethnologie. D'autre part, les richesses si différentes que recherchent diverses cultures, les intentions si différentes qui sont à la base de leurs institutions, sont essentielles pour comprendre à la fois les différentes catégories sociales et la psychologie de l'individu.

L'explication de l'intégration culturelle dans l'étude de la civilisation occidentale et ensuite son application à la théorie sociologique sont plutôt mal interprétées. Notre propre société y est souvent dépeinte comme un exemple extrême de manque d'intégration. Son énorme complexité et ses transformations rapides d'une génération à l'autre rendent inévitable un défaut d'harmonie entre ses éléments, ce qui ne se produit pas dans des sociétés plus simples. On exagère, pourtant, et on comprend mal le défaut d'intégration dans la plupart des études de sociologie a cause d'une simple erreur de technique. La société primitive est intégrée dans des unités géographiques. Mais la société occidentale est stratifiée et différents groupes sociaux de la même époque et de la même région vivent selon des modèles entièrement différents et sont incités par des raisons d'agir différentes.

L'effort pour déterminer l'aire anthropologique de culture dans la sociologie moderne ne peut être fructueux que dans une mesure très limitée, parce que différents modes d'existence ne sont pas essentiellement aujourd'hui objets de distribution spatiale. Il existe une tendance chez les sociologues à gaspiller leur temps sur le « concept d'aire culturelle ». A proprement parler, il n'y a pas de « concept » de ce genre. Quand des caractéristiques se groupent géographiquement, il faut les étudier géographiquement. Quand elles ne se groupent pas ainsi, il est inutile de tirer une règle de ce qui est, tout au plus, une vague catégorie empirique. Dans notre civilisation, il y a, au sens anthropologique, une culture cosmopolite uniforme que l'on peut trouver dans n'importe quelle partie du globe, mais il y a également une divergence sans précédent entre la classe des travailleurs et les Quatre Cents, entre ces groupes dont la vie se centre dans les églises, et ceux dont la vie se centre sur les pelouses de courses. La liberté comparative du choix dans la société moderne rend possibles d'importants groupes volontaires qui s'en rapportent à des principes de vie différents, tels que les Rotary Clubs et Greenwich Village. La nature des processus culturels ne s'est pas modifiée dans ces conditions de vie moderne, mais l'unité dans laquelle on peut les étudier n'est plus le groupe local.

L'intégration de la culture a d'importantes conséquences sociologiques et provoque bien des débats de sociologie et de psychologie sociale. Le premier de ces débats est une controverse pour décider si la société est ou n'est pas un organisme. La plupart des sociologues et psychologues sociaux modernes ont démontré non sans peine que la société n'est pas et ne pourra jamais se situer au-dessus des esprits individuels qui la composent. Une partie de leur démonstration a consisté à attaquer l'« illusion du groupe », interprétation qui, selon eux, ferait penser et agir une certaine entité mythique, le groupe. D'autre part, ceux qui ont eu affaire avec différentes cultures où la matière prouve assez clairement que toutes les lois de la psychologie individuelle sont inaptes à expliquer les faits, tous ces gens-là, donc, se sont exprimés souvent par le moyen d'une phraséologie mystique. A l'instar de Durkheim, ils ont proclamé : « L'individu n'existe pas », ou, comme Kroeber, ils ont fait appel à une force qu'il dénomme le superorganique, afin d'expliquer le processus culturel.

C'est là une vaste querelle verbale. Aucune de ces personnes qui s'intitulent organicistes ne croit réellement à un autre ordre d'esprit que les esprits des individus dans la civilisation, et, d'autre part, même un critique énergique de cette illusion du groupe, tel que Allport, admet la nécessité de l'étude scientifique des groupes, « province de cette science spéciale qu'est la sociologie ». D'où discussion entre ceux qui ont jugé nécessaire de concevoir le groupe comme quelque chose de plus que le total de ses individualités et ceux qui ne le jugent pas utile, discussion serrée entre gens qui utilisent différentes sortes de données. Durkheim, se faisant fort d'une vieille familiarité avec la diversité des cultures, et spécialement de la culture australienne, a répété souvent dans une phraséologie assez vague la nécessité des études de civilisations. D'autre part, des sociologues, s'occupant plutôt de notre propre civilisation standardisée, ont essayé de démolir une méthodologie dont la nécessité n'apparaissait pas évidente dans leur travail.

Il est manifeste que le total de toutes les individualités à Zuñi a façonné une civilisation qui dépasse et qui domine ce que ces individus ont voulu et créé. Ce groupe est pourvu d'une tradition ; il est lié au cours du temps. Il paraît justifié de le dénommer : un ensemble organique. C'est une conséquence nécessaire de l'animisme impliqué dans notre langage et qui fait que nous considérons un tel groupe comme choisissant ses fins et possédant des buts personnels ; on ne devrait pas l'opposer comme étant l'évidence d'une philosophie mystique à celui qui en fait l'étude. Ces phénomènes de groupe doivent être étudiés si nous



voulons comprendre l'histoire du comportement de l'humanité, et la psychologie de l'individu ne peut par elle-même expliquer les faits en face desquels nous nous trouvons placés.

Dans toutes les études de coutume sociale, le point crucial est que le comportement qui fait l'objet de cette étude doit passer par le trou d'aiguille de l'acceptation sociale et que, seule, l'histoire au sens le plus large, peut rendre compte de cette acceptation sociale et aussi du refus d'acceptation. Ce n'est pas seulement la psychologie qui est en cause, c'est aussi l'histoire, et l'histoire n'est d'aucune façon une série de faits qui pourraient être découverts par le moyen de l'introspection. C'est pourquoi ces explications de la coutume qui vont faire dériver les phénomènes économiques des compétitions entre les hommes, la guerre moderne de la combativité humaine, et tout le reste des explications toutes prêtes que nous trouvons dans toutes les revues et livres modernes, ne rendent qu'un son creux à l'oreille de l'anthropologiste. Rivers fut le premier qui sut exprimer vigoureusement une conclusion à ce sujet. Il fit remarquer qu'au lieu d'essayer d'expliquer l'acte sanguinaire comme inspiré par l'esprit de vengeance, il serait plutôt nécessaire de considérer la vengeance comme un résultat de l'institution de l'acte sanguinaire. De même il est nécessaire d'étudier la jalousie en fonction de la réglementation sexuelle locale et des institutions qui régissent la propriété.

La difficulté que l'on rencontre avec une interprétation naïve de la culture sous l'angle du comportement individuel, ce n'est pas que cette interprétation soit celle de la psychologie, mais qu'elle soit ignorante de l'histoire et du processus historique de l'acceptation ou du refus de ses caractéristiques. Toute interprétation du dessin des civilisations est aussi un exposé en termes de psychologie de l'individu, mais elle doit découler de l'histoire aussi bien que de la psychologie. Elle prétend que le comportement dionysien s'affirme dans les institutions de certaines cultures parce qu'il est une possibilité permanente dans la psychologie individuelle, mais qu'il s'affirme dans certaines cultures et non dans certaines autres à cause de faits historiques qui, en quelques régions, ont favorisé son développement et en quelques autres lui ont fait obstacle. En différents points de l'interprétation des formes culturelles, l'histoire et la psychologie sont l'une et l'autre nécessaires ; on ne peut charger l'une de faire le service de l'autre.

Ceci nous amène à l'une des controverses les plus ardentes qui se soit élevée et qui se heurte au dessin que nous présente l'anthropologie. Tel est le conflit qui s'élève à propos des bases biologiques du phénomène social. J'ai discoursu comme si le tempérament humain était toujours admirablement constant dans l'univers, comme si, dans toute société, une distribution grossièrement similaire était potentiellement valable, et comme si la civilisation n'avait qu'à choisir entre ses modèles traditionnels pour mouler en grande majorité les individus selon ceux-ci. L'expérience de l'état extatique, par exemple, selon une telle interprétation, n'est qu'une potentialité d'un certain nombre d'individus dans une population. Quand elle se trouve honorée et qu'elle reçoit des récompenses, une considérable proportion d'individus la conduira à son terme ou en fera le simulacre, mais dans notre civilisation où elle ne constitue qu'une tache pour le blason de famille, elle se rencontrera de moins en moins fréquente, et ces individus seront classés dans la catégorie des anormaux.

Mais une autre interprétation est possible. On a énergiquement assuré que les caractéristiques ne sont pas le fait d'un choix de la culture, mais qu'elles sont biologiquement transmises. Selon cette interprétation, la distinction est raciale et les Indiens des Plaines sont en quête de la vision parce que cette nécessité leur est transmise dans les chromosomes de la race. De même les civilisations Pueblos recherchent la sobriété et la mesure parce que

ce genre de conduite leur est imposé par l'hérédité raciale. Si l'interprétation biologique est exacte, ce n'est pas à l'histoire qu'il faut nous adresser pour comprendre le comportement des groupes, mais à la physiologie.

Cependant cette interprétation biologique n'a jamais fourni une base scientifique solide. Pour prouver ce qu'ils avancent, il serait nécessaire à ceux qui s'en tiennent à ce point de vue de montrer des faits physiologiques intervenant, ne fût-ce que pour une faible part, dans les phénomènes sociaux dont la compréhension s'impose. Il est possible que le métabolisme basal ou le fonctionnement des glandes internes puissent avoir une signification différente dans des groupes humains différents et que certains faits puissent nous éclairer sur les différences dans le comportement culturel. Ce n'est pas un problème anthropologique, mais quand physiologistes et génétistes auront fourni les matériaux, il pourra être d'une grande valeur pour ceux qui étudient l'histoire des civilisations.

Cependant, les corrélations physiologiques que le biologiste pourra découvrir pour l'avenir en tant qu'elles concernent la transmission héréditaire des caractéristiques, ne peuvent pas, au mieux aller, s'appliquer à tous les faits tels que nous les connaissons. Les Indiens du Nord-Amérique sont, biologiquement, une seule race, et pourtant ils ne sont pas tous dionysiens dans leur comportement culturel. Zuñi offre l'exemple extrême de motifs d'agir diamétralement opposés et cette civilisation apollonienne est partagée par les autres Pueblos, dont un groupe, les Hopis, appartient au sous-groupe Shoshoneen, groupe qui se trouve largement représenté parmi les tribus dionysiennes et auquel, prétend-on, les Aztèques sont linguistiquement apparentés. Un autre groupe Pueblo est le peuple Tewa, étroitement apparenté, biologiquement et linguistiquement, au groupe non Pueblo des Kiowa des plaines du sud. Les contours culturels sont donc locaux et ne sont pas en corrélation avec des liens de parenté connus des groupes divers.

De même, il n'existe aucune unité biologique dans les plaines de l'ouest qui trouvent ces peuplades abandonnées à la recherche de la vision dans d'autres groupes. Les tribus qui habitent cette région proviennent de familles Algonquines. Athabascanes et Sioux éparpillées un peu partout, et chacune d'elles conserve le vocabulaire tiré de son fonds particulier. Tous ces fonds appartiennent aux tribus qui recherchent les visions selon la coutume des plaines et aussi à des tribus qui ne les recherchent pas. Seules, celles qui vivent à l'intérieur des limites géographiques des plaines s'adonnent à ces recherches de visions en les considérant comme faisant essentiellement partie de l'équipement de tout homme normalement constitué.

L'explication par l'influence du milieu devient encore plus significative, si au lieu de faire entrer en ligne de compte la distribution dans l'espace, nous envisageons la distribution dans le temps. Les changements les plus radicaux dans le comportement psychologique se sont produits dans des groupes dont la constitution biologique ne s'est pas transformée de façon appréciable. Ceci peut trouver de nombreux exemples dans notre propre arrière-plan culturel. La civilisation européenne a été, elle aussi, encline à des manières d'agir mystiques, à des épidémies de phénomènes psychiques, durant le Moyen Âge, tout comme elle fut portée, au cours du XIXe siècle, au matérialisme le plus brutal. La civilisation a modifié sa tendance sans opérer un changement correspondant dans la constitution raciale du groupe.

Les interprétations culturelles du comportement n'ont jamais besoin de nier qu'il y entre aussi un élément physiologique. Une telle négation reposerait sur une fausse interprétation d'explications scientifiques. La biologie ne nie pas les influences chimiques, bien que la chimie ne soit pas apte à expliquer les phénomènes biologiques. La biologie, de son côté,

n'est pas non plus obligée de travailler en se référant à des formules de chimie, parce qu'elle admet que les lois de la chimie sont à la base des faits qu'elle analyse. Dans chaque aire de la science, il est nécessaire d'insister sur les lois et les corollaires qui expliquent de la façon la plus adéquate les situations que l'on étudie, tout en insistant sur ce fait que d'autres éléments existent qui, en apparence, n'ont pas une importance cruciale pour le résultat définitif. En conséquence, faire remarquer que les bases biologiques d'un comportement culturel dans l'humanité sont pour la plupart hors de la question, ce n'est pas nier leur existence. C'est simplement insister sur ce fait que les facteurs historiques sont dynamiques.

La psychologie expérimentale a été obligé d'insister pareillement, même dans les études qui ont trait à notre propre culture. De récentes et importantes expériences sur certaines caractéristiques de la personnalité ont montré que des éléments sociaux déterminants sont d'une importance cruciale, même à propos de l'honnêteté et de la conduite des affaires. L'honnêteté, dans certaines expériences, n'a pour ainsi dire pu donner aucune indication, à propos de l'enfant qui tromperait autrui. Il en résulta qu'il y avait non pas des personnes loyales ou déloyales, mais des situations loyales ou déloyales. De même dans une étude sur les chefs, il a été démontré qu'il n'y a pas de traits uniformes qui pourraient servir de modèles même dans notre propre société. Leur rôle a accru l'importance du chef et ses qualités étaient celles que faisait ressortir la situation. Dans ces résultats « de situation », il est devenu de plus en plus évident que la, conduite sociale, même dans une société de qualité, n'est pas simplement « l'expression d'un mécanisme déterminé qui prédétermine un mode spécifique de conduite, mais plutôt une série de tendances mises en lumière de différentes façons par le problème spécifique qui se pose à nous ».

Lorsque de telles situations qui, même dans une société, jouent un rôle dynamique pour le comportement de l'homme se trouvent magnifiées par des contrastes entre des cultures opposées l'une à l'autre quant à leurs buts et à leurs motifs d'action, comme par exemple chez les Zuñi et les Kwakiutl, la conclusion ne peut être éludée. Si nous nous intéressons à la conduite humaine, nous devons, avant toute chose, comprendre les institutions dont est pourvue chaque société. Car le comportement humain prendra les formes que ces institutions leur suggèrent, même dans ces cas extrêmes dont l'observateur, imprégné de la civilisation à laquelle il appartient, ne trouve pas l'explication.

Cet observateur ne verra les bizarres développements du comportement humain que dans les autres civilisations, et pas dans la sienne. Cependant, il n'y a là qu'un aveuglement local et momentané. Il n'y a pas de raison de supposer que chaque culture se trouve avoir acquis un éternel bon sens et qu'elle se dressera dans l'histoire comme une solution isolée du problème humain. Même la génération qui lui succédera en saura, davantage. Notre unique problème scientifique est de considérer notre propre civilisation, selon nos possibilités, comme un exemple parmi d'innombrables autres exemples des formes variables de la culture humaine.

Le modèle culturel de toute civilisation fait usage d'un certain segment du grand arc de cercle des buts et des motifs humains en puissance, tout comme nous avons vu dans un précédent chapitre que toute culture fait usage de certaines techniques matérielles de son choix ou de particularités culturelles.

Le grand arc de cercle sur lequel tous les comportements humains possibles sont répartis est beaucoup trop vaste et abonde en trop de contradictions pour que n'importe quelle culture puisse en utiliser une portion considérable. Le choix s'impose en premier lieu. Sans le choix, aucune culture ne pourrait mener à bien sa tâche de façon intelligible ; et

les intentions qu'elle choisit et qu'elle s'approprie sont une matière beaucoup plus importante que les détails particuliers de technologie ou les formalités du mariage, qu'elle choisit aussi d'une manière semblable.

Ces différents arcs de cercle du comportement virtuel que différents peuples ont choisis et intégrés à leurs institutions traditionnelles n'ont été qu'illustrés par les trois cultures dont nous avons donné la description. Il est extrêmement improbable que les buts et que les motifs d'actions qu'elles ont choisis soient les plus caractéristiques que l'on puisse - découvrir dans le monde. Nous avons choisi ces illustrations particulières parce que nous savons quelque chose sur elles en tant que civilisations vivantes et que, de la sorte, évitant les doutes qui surgissent inévitablement dans l'étude des civilisations, il n'est pas plus longtemps possible de s'abstenir d'observer. La culture des Indiens des Plaines, par exemple, est une culture sur laquelle nous possédons une vaste documentation et qui est singulièrement logique avec elle-même. Ses plans psychologiques sont parfaitement clairs si on s'en rapporte aux textes indigènes, aux récits des explorateurs, aux souvenirs et aux survivances de coutumes recueillis par les ethnologistes. Mais le fonctionnement de cette civilisation présente des lacunes, et il en résulte un doute compréhensible. On peut aisément expliquer comment la pratique s'est accordée avec le dogme et quels furent les expédients communs pour adapter l'une à l'autre.

Et ces formes que nous avons examinées ne sont pas non plus des « types » de civilisation au sens où elles représenteraient une constellation définitive de caractéristiques achevées. Chacune d'elles constitue une caractérisation empirique, dont le double dans son intégrité ne se retrouve nulle part ailleurs dans le monde. Rien ne pourrait être plus malheureux qu'un effort pour caractériser toutes les cultures comme les représentations d'un nombre limité de types fixés et sélectionnés. Les catégories représentent une tendance quand elles sont considérées comme inévitables et applicables à toutes les civilisations comme à toutes les éventualités. Les tendances agressives et paranoïaques de Dobu et de la côte nord-ouest s'associent à des caractéristiques complètement différentes dans ces deux cultures. Il n'y a pas là de constellation achevée. Les tendances apolloniennes chez les Zuñi et en Grèce se sont développées tout à fait différemment. Chez les Zuñi, la force de restriction et de modération a travaillé pour exclure de leur civilisation tout ce qui était d'une nature différente. Mais la civilisation grecque demeure inintelligible si l'on ne reconnaît pas les contreparties dionysiennes qu'elle a fait passer dans ses institutions. Il n'existe pas de « loi », mais plusieurs manières d'agir différentes et caractéristiques qu'une attitude dominante peut adopter.

Des types de civilisations similaires peuvent ne pas profiter de situations identiques pour agir sous l'angle de leurs objectifs dominants. Dans la civilisation moderne, l'homme qui se montre implacable dans les compétitions d'affaires est souvent un époux attentionné et un père indulgent. La poursuite exagérée de la réussite dans la civilisation occidentale ne s'étend aucunement à la vie de famille avec l'intensité qu'elle a prise dans la vie commerciale. Les institutions qui entourent ces deux activités diffèrent à un point qu'on ne retrouve pas, par exemple, à Dobu. La vie conjugale à Dobu est réglée par la même manière de voir que le commerce à Kula. Jusqu'aux travaux de jardinage à Dobu qui se trouvent être une appropriation des tubercules d'igname d'autres cultivateurs. Mais la culture des jardins est souvent une activité routinière qui se trouve peu altérée quel que soit le type de civilisation ; il y a là une situation à laquelle ne s'étendent pas les mobiles d'action dominants ou par lesquels ils subissent des restrictions.

Cette inégalité dans les proportions où les comportements sont colorés par la teinture du type culturel est évidente dans l'existence à Kwakiutl. Nous avons vu que la réaction

caractéristique des Kwakiutl devant la mort d'un adulte noble consistait à exécuter quelque plan pour arriver à l'égalité, à lutter contre un destin qui les couvre de honte. Mais un jeune père et une jeune mère en deuil de leur petit enfant n'ont pas besoin d'adopter cette ligne de conduite. Les lamentations de la mère sont pleines de tristesse. Toutes les femmes s'assemblent pour gémir, et la mère tient son enfant mort dans ses bras, en pleurant sur lui. Elle a fait exécuter toutes sortes de jouets par des sculpteurs sur bois, et on les éparpille. Les femmes se lamentent et la mère parle à son enfant :

*Ah! Pourquoi as-tu fait cela à moi, mon enfant ? Tu m'avais choisie comme mère et j'ai fait tout ce que je pouvais pour toi. Regarde tous tes jouets et toutes ces choses que j'ai fait faire pour toi. T'ai-je fait quelque mal ? J'essaierai de faire mieux quand tu me reviendras, mon petit. Fais seulement ceci pour moi : va-t'en vite où tu dois aller, et quand tu seras redevenu fort, reviens vers moi. Ne reste pas trop longtemps là-bas. Aie pitié de moi qui suis ta mère, mon enfant.*

Elle prie son enfant mort de revenir et de renaître une seconde fois de son corps.

Les chants Kwakiutl s'emplissent aussi de tristesse lors du départ d'êtres chéris :

*Oh ! Il est parti bien loin. Il est maintenant dans un bel endroit qui s'appelle New York, mon chéri.*

*Oh ! Que ne puis-je voler comme un pauvre petit corbeau près de lui, mon amour.*

*Oh ! Que ne puis-je voler aux côtés de mon chéri, mon amour.*

*Oh ! Que ne puis-je m'étendre à côté du bien-aimé, oh ! Douleur !*

*Mon amour pour le bien-aimé tue mon corps, oh ! mon maître !*

*Car il disait qu'il ne tournerait pas le visage (le mon côté avant deux ans, mon amour.*

*Oh ! Que ne puis-je être la couche de duvet sur laquelle tu pourrais t'étendre, bien-aimé !*

*Oh! Que ne suis-je l'oreiller sur lequel tu reposerais ta tête, bien-aimé !*

*Adieu ! Je suis découragée. Je pleure pour mon amour.*

Cependant, même dans ces chants Kwakiutl, le chagrin se mêle au sentiment de la honte qui a été répandue sur celui qui souffre et ce sentiment se mue en une raillerie amère et au désir d'équilibrer la balance. Les chants des jeunes filles et des jeunes hommes délaissés ne sont pas très éloignés d'expressions que l'on a coutume d'employer dans notre civilisation :

*Oh ! Comment, ma bien-aimée, mes pensées pourraient-elles aller vers toi, mes pensées sur tes actions, ma bien-aimée ?*

*C'est là un sujet de rire, ma bien-aimée, un sujet de rire, ce que tu fais, ma bien-aimée.*

*C'est là un sujet de mépris, ma bien-aimée, un sujet de mépris, ce que tu fais, ma bien-aimée.*

*Adieu, ma bien-aimée, adieu, madame, à cause de ce que vous faites, ma bien-aimée.*

Ou bien encore ceci :

*Elle affecte d'être indifférente, de ne pas m'aimer, mon seul amour, ma bien-aimée.*

*Ma bien-aimée, tu vas trop loin, la bonne renommée décline, nia bien-aimée.*

*Amis, ne nous faites Pas entendre plus longtemps de ces chants oui furent chantés par ceux qui ne sont plus visibles.*

*Amis, il serait bien que je puisse avoir an nouvel amour, une bien-aimée.*

*J'espère qu'elle entendra mon chant d'amour quand je chanterai pour mon nouvel amour, ma bien-aimée.*

Il est évident que la peine se tourne aisément en honte, mais la peine dans certaines situations déterminées est la seule expression licite. Dans la vie intime des familles du Kwakiutl aussi, il y a des occasions pour exprimer une ardente affection et pour les échanges faciles de joyeuses manifestations humaines. Mais toutes les situations de la vie, chez les Kwakiutl, ne requièrent pas également les motifs d'agir qui sont ce qu'il y a de plus caractéristique de leurs vies.

Dans la civilisation occidentale comme dans la vie des Kwakiutl tous les aspects de la vie ne servent pas de façon égale la volonté de puissance si remarquable dans l'existence moderne. Mais chez les habitants de Dobu et chez ceux de Zuñi, il n'est pas tellement facile de distinguer quels sont les aspects de la vie qui sont effleurés par leurs formes. Ceci est dû sans doute à la nature de leurs types de culture, ou peut-être à un certain besoin de logique. A l'heure présente, il est impossible d'en décider.

Il y a un fait sociologique qui doit entrer en ligne de compte pour la compréhension de toute intégration culturelle. C'est l'importance de la diffusion. Un vaste travail d'anthropologie a été consacré à l'étude des phénomènes d'imitation chez les hommes. L'étendue des aires primitives sur lesquelles des caractéristiques se sont disséminées est l'un des faits les plus frappants de l'anthropologie. Particularités du vêtement, des techniques, des cérémonies, de la mythologie, des échanges économiques à l'occasion du mariage se retrouvent sur des continents entiers, et toute tribu sur un continent possède souvent telle particularité sous telle ou telle forme. Cependant certaines régions de ces grandes aires ont des buts et des raisons d'agir spécifiques tirés de ces mêmes matériaux bruts. Les Pueblos utilisent les méthodes d'agriculture, les formules magiques, les mythes répandus au loin, qui appartiennent à de vastes parties de l'Amérique du Nord. Une civilisation apollonienne sur un autre continent devrait nécessairement travailler avec d'autres matériaux bruts. Les deux civilisations auraient en commun la direction dans laquelle elles auraient modifié la matière brute qui se trouvait utilisable dans chacun de ces continents, mais les caractéristiques

valables seraient dissemblables. Des formes de civilisation comparables en différentes parties du monde auront donc inévitablement un contenu différent. Nous pouvons comprendre la direction dans laquelle la culture Pueblo a évolué en la comparant avec les autres cultures du Nord-Amérique. celles qui partagent les mêmes éléments, mais qui en usent de façons différentes. De la même manière nous comprendrons au mieux l'effort apollonien dans la civilisation grecque en l'étudiant à la place qu'elle occupe parmi les civilisations de la Méditerranée orientale. Toute compréhension claire des processus de l'intégration culturelle doit prendre son point de départ dans la connaissance des phénomènes de diffusion.

D'autre part, une étude de ces phénomènes d'intégration donne un aspect tout différent de la nature des caractéristiques largement répandues. Les études locales habituelles du mariage, ou de l'initiation, ou de la religion admettent que chaque caractéristique est une aire spéciale de comportement qui a engendré ses propres motifs d'action. Pour Westermack, le mariage est une affaire de préférence sexuelle et l'interprétation usuelle des cérémonies d'initiation est qu'elles sont le résultat des troubles de la puberté. C'est pourquoi leurs milliers de modifications sont des phénomènes en simples séries qui ne font qu'annoncer des changements dus à une impulsion ou bien à une nécessité impliquée dans la situation générale.

Il y a bien peu de cultures qui traitent les grandes occasions d'une manière aussi simple. Ces occasions, qu'il s'agisse du mariage, de la mort, ou de l'invocation des esprits surnaturels, sont des situations dont s'empare toute société pour exprimer ses desseins particuliers. Les motifs d'action qui prédominent ne naissent pas dans la situation choisie à ce moment-là, mais sont imprimés sur elle par le caractère général de la civilisation. Il est possible que le mariage n'ait rien à voir avec une association de préférences à laquelle on aura pourvu de façon différente. Mais le grand nombre de femmes peut être la version courante de l'accumulation de la fortune. Les pratiques économiques peuvent s'écarter à un tel point de leur rôle initial qui consiste à pourvoir aux nécessités du ravitaillement et de la vêtue, en entassant à maintes reprises le stock de nourriture d'un peuple, accumulation exagérée au point qu'on en fait une exhibition ostentatoire et qu'on le laisse pourrir aux yeux de tous pour une saison de vanité.

A la difficulté d'interpréter, d'après la nature de l'occasion en cause, de simples réponses culturelles se sont trouvées formulées assez clairement et, à maintes reprises, dans la description des trois civilisations que nous avons choisies. Le deuil considéré sous ses diverses formes est une réaction de chagrin ou bien de réconfort en face du malheur. Il arrive qu'aucune de ces trois cultures ne formule ce type de réponse dans ses institutions de deuil. Les Pueblos s'en approchent davantage parce que leurs rites traitent la mort d'un parent comme une des circonstances les plus importantes de leur existence, lorsque la société met en jeu ses énergies pour bannir le sentiment de malaise qui en est le résultat. Bien que le chagrin soit fortement entré dans leurs institutions, ils reconnaissent que le fait de perdre un être cher est un événement qu'il est nécessaire de minimiser. Chez les Kwakiutl, sans vouloir déterminer s'il y a ou s'il n'y a pas de véritable tristesse, les institutions de deuil sont des exemples spéciaux d'une paranoïa culturelle selon laquelle on se regarde comme couvert de honte par la mort de gens de la famille et à l'occasion de laquelle on fait tous ses efforts pour se dédommager. Chez les gens de Dobu, les institutions de deuil présentent bien des points communs avec celles de Kwakiutl, mais elles sont avant tout des punitions infligées par des consanguins à l'époux pour avoir causé la mort de l'un d'entre eux. C'est-à-dire que les institutions de deuil sont encore l'une des

innombrables occasions que les Dobu interprètent comme des actes de trahison et traitent en choisissant une victime que l'on puisse châtier.

C'est quelque chose d'extrêmement simple pour la tradition que de saisir toute occasion qui se présente au cours de l'existence pour s'en servir à viser des buts qui n'ont, en général, aucun rapport avec elle. Le caractère particulier de l'événement peut apparaître si faiblement que la mort d'un enfant atteint des oreillons implique le meurtre d'une personne qui n'a rien à voir dans l'affaire. Ou bien la première menstruation d'une fille implique la redistribution de la quasi-totalité des biens d'une tribu. Le deuil, le mariage, les rites de la puberté, ou ce qui touche à l'économie ne sont point des traits spéciaux du comportement humain, chacun d'eux avec ses impulsions et motifs d'action génériques qui ont déterminé leur histoire antérieure et détermineront leur histoire dans l'avenir, mais il y a là des occasions dont peut profiter toute société pour exprimer ses intentions culturelles importantes.

L'unité sociologique significative, découlant de ce point de vue, n'est donc pas l'institution, mais la configuration culturelle. Les études de la famille, de l'économie politique primitive ou des idées morales doivent donc se répartir en études qui mettront l'accent sur les différentes configurations qui, d'exemple en exemple, ont influé sur ces traits.

La nature particulière de la vie à Kwakiutl n'apparaît jamais clairement dans une argumentation qui traite à part la famille et fait dériver le comportement des Kwakiutl devant le mariage de la situation même du mariage. De même le mariage dans notre propre civilisation est une situation qui ne sera jamais envisagée comme une simple variante de l'association et de la vie de famille. Sans cette explication que, dans notre civilisation, le but suprême de l'homme est d'amasser les possessions personnelles et de multiplier les occasions d'en faire étalage, la situation moderne de la femme et les manifestations modernes de la jalousie sont également inintelligibles. Notre attitude envers nos enfants est aussi une preuve du même but culturel. Nos enfants ne sont pas des individualités dont les droits et les goûts sont parfois respectés dès le premier âge comme ils le sont dans quelques sociétés primitives, mais ils représentent des responsabilités spéciales comme nos autres biens qui font notre honte ou notre orgueil, selon les cas. Ce sont fondamentalement des extensions de notre propre personnalité qui nous fournissent une occasion toute spéciale de montrer notre autorité. Cet exemple n'est pas inhérent au fait des rapports entre parents et enfants, comme nous le prétendons si aisément. Il est commandé par les principales impulsions de notre civilisation et il n'y a là que l'une des occasions vers lesquelles nous nous trouvons entraînés par nos obsessions traditionnelles.

En prenant progressivement conscience de notre culture, nous deviendrons capables d'isoler le mince noyau spécifique de toute situation et les importants apports locaux et culturels de ceux qui proviennent de l'homme lui-même. Du fait que ces apports ne sont pas les résultats inévitables de la situation, la modification ne s'en trouve pas facilitée et elle n'en diminue pas l'importance dans nos comportements. En réalité, ils sont probablement plus difficiles à modifier que nous ne l'avons présumé. Des transformations diverses dans les procédés d'éducation maternelle, par exemple, se démontreront parfaitement inefficaces pour sauver un enfant névrosé, quand il se trouvera enlisé dans une situation répugnante, rendue de plus en plus critique par suite de tous les efforts qu'il tentera, et qui s'étendra bien au-delà de sa mère jusqu'à l'école, jusque dans ses affaires, et jusque dans sa vie conjugale. Toute la période d'existence qui s'offre à lui marquera dès lors les caractères de concurrence et de propriété. Il est probable que la carrière de l'enfant devra subir les conséquences de la bonne et de la mauvaise fortune et des rapports avec la société. En



n'importe quel cas, la solution du problème pourrait insister moins fort sur les difficultés inévitables dans les rapports entre parents et enfants et Plus vigoureusement sur les formes crues qui prennent à l'Occident l'extension de l'individualisme et l'exploitation des relations personnelles.

Le problème de la valeur sociale se trouve intimement impliqué dans les modèles que nous prenons des différentes cultures. Les discussions de la valeur sociale eurent généralement pour objet de caractériser certaines particularités humaines comme désirables et d'indiquer le but social qui répondrait à ces vertus. Certainement, dit-on, l'exploitation d'autrui dans les relations personnelles et les prétentions outrecuidantes de l'égoïsme sont funestes, tandis que l'absorption de l'individu par un groupe est chose salutaire ; sain est le tempérament qui ne recherche des satisfactions ni dans le sadisme, ni dans le masochisme, qui est disposé à vivre et à respecter la vie. Cependant une organisation sociale comme celle de Zuñi fait un « étalon » et ce bien est loin d'être une utopie. Elle manifeste pareillement les défauts de ses vertus. Il n'y a point de place chez elle, par exemple, pour des tendances auxquelles nous sommes habitués à accorder une grande estime, telles que la force de la volonté ou l'initiative personnelle, ou la décision de prendre les armes contre un océan d'ennemis. Celle-ci est incroyablement douce. L'activité de groupe qui emplit l'existence à Zuñi n'est pas en contact avec la vie humaine - avec la naissance, l'amour, la mort, le succès, l'échec et le prestige. Une pompe rituelle sert leurs desseins et minimise davantage les intérêts humains. La libération de toutes les formes d'exploitation sociale ou du sadisme social apparaît au revers de la médaille comme un cérémonialisme interminable qui n'est pas destiné à servir les fins majeures de l'existence humaine. C'est le vieux phénomène inévitable que toute supériorité a son infériorité, que chaque côté droit a son côté gauche.

La complexité du problème des valeurs sociales est exceptionnellement claire dans la civilisation Kwakiutl. Le grand mobile, sur lequel comptent les institutions Kwakiutl et que les habitants de cette région partagent pour une grande part avec notre société, est le mobile de la rivalité. La rivalité est une lutte qui ne se centre pas sur les objets réels de l'activité, mais sur le désir de l'emporter sur le concurrent. On ne s'occupe plus spécialement de pourvoir aux besoins - de la famille ou d'acquérir des biens utiles ou agréables, mais de dépasser son voisin et de posséder davantage que les autres. Tout autre objet est perdu de vue dans ce grand désir de victoire. La rivalité ne garde pas, comme la concurrence, les yeux fixés sur l'activité originelle ; qu'il s'agisse de faire un panier ou bien de vendre des chaussures, elle crée une situation artificielle : une partie où l'on montre que l'on est capable de gagner sur autrui.

La rivalité est notoirement dilapidatrice. Elle occupe un échelon assez bas dans la gradation des valeurs humaines. C'est une tyrannie de laquelle, quand on y est encouragé dans une civilisation quelconque, personne ne peut se libérer. L'appétit de supériorité est gargantuesque ; il ne se rassasie jamais. Le conflit dure éternellement. Plus nombreuses sont les richesses que la communauté accumule et plus nombreux sont les jetons avec lesquels jouent les hommes, mais la partie est loin d'être gagnée comme elle l'était quand les enjeux étaient minimes. Dans les institutions de Kwakiutl, une rivalité de cette sorte atteint son absurdité finale par l'égalisation des fortunes, par la destruction en bloc des biens. Ces hommes sont en compétition pour la supériorité principalement au moyen de l'accumulation des biens, mais souvent aussi, et conscients de la différence, par la mise en pièces de leurs plus hautes unités représentatives, de leurs cuivres, et par la confection de feux de joie avec les planches de leurs maisons, avec leurs couvertures et leurs canoës. Le gaspillage social est, de la sorte, évident. Il est également évident dans la rivalité obsédante

de Middletown où les maisons sont bâties, les vêtements achetés et les festivités célébrées de façon que chaque famille puisse prouver qu'elle n'a pas été laissée en dehors du jeu.

Ce n'est pas là un tableau bien alléchant. Dans la vie au Kwakiutl, la rivalité est portée à un degré tel que tout succès se fonde sur la ruine des rivaux ; à Middletown, de telle manière que les choix individuels et les satisfactions directes sont réduits à un minimum et que l'égalité est recherchée au-delà de toutes satisfactions humaines.

Dans l'un et l'autre cas, il est clair que la fortune n'est pas ambitionnée ni estimée pour les satisfactions directes que l'on en peut tirer, mais comme une série de jetons dans une partie. Si le désir de victoire était éliminé de la vie économique, comme il l'est à Zuñi, la distribution et la destruction des biens obéiraient à des « lois » toutes différentes.

Cependant, ainsi que nous pouvons le voir dans la société Kwakiutl, et dans le grossier individualisme de la vie des pionniers américains, la poursuite de la victoire peut donner de la vigueur et du piquant à l'existence humaine. La vie de Kwakiutl est riche et pleine de force en elle-même. Le but qu'elle s'est donné a ses qualités appropriées, et les valeurs, dans la société Kwakiutl, sont même plus inextricablement mêlées qu'elles ne le sont à Zuñi. Quelle que soit son orientation sociale, une société qui en fournit de vigoureux exemples développera certaines vertus qui s'accordent au but qu'elle a choisi, et il est très improbable que même la meilleure société soit capable de déployer dans un ordre social toutes les qualités que nous prisons dans l'existence humaine. L'utopie ne peut être réalisée comme une structure définitive et parfaite dans laquelle la vie humaine pourra s'épanouir sans défauts. Des utopies de ce genre seraient considérées comme une pure rêverie. Les améliorations véritables dans l'ordre social sont subordonnées à des discriminations plus modestes et plus difficiles. Il est possible d'examiner différentes institutions et d'évaluer leur prix de revient en termes de capital social, comme les caractéristiques de comportement les moins désirables qu'elle puisse faire naître, et sous l'angle des souffrances et des privations humaines. Si une société désire payer ce prix-là pour les caractéristiques qu'elle a choisies et qui lui sont congénitales, certaines valeurs se développeront à l'intérieur de ce système, si « mauvais » qu'il puisse être. Mais le risque est grand et l'ordre social peut ne pas être capable de payer le prix qu'il faudrait. Il peut se briser sous le poids de ce fardeau avec tous les dégâts de la révolution qui en résulterait et du désastre économique et social. Dans la société moderne, ce problème est le plus urgent que cette génération ait à envisager, et ceux qui en sont obsédés imaginent trop souvent qu'une réorganisation économique donnera au monde l'utopie de leurs rêves, en oubliant qu'aucun ordre social ne peut séparer ses qualités des défauts de ses qualités. Il n'y a pas de route royale qui conduise à une utopie véritable.

Il y a, cependant, un exercice difficile auquel nous pouvons nous accoutumer au fur et à mesure que nous nous faisons plus conscients de notre civilisation. Nous pouvons nous entraîner à faire un jugement des caractéristiques dominantes de notre civilisation. Il est assez difficile pour quiconque a été élevé sous leur influence de les reconnaître. Il est encore plus difficile de faire la part, quand la nécessité s'en présente, de notre prédilection pour elles. Elles nous sont aussi familières qu'une vieille maison bien aimée. Tout monde dans lequel nous ne les voyons point paraître nous semble un monde triste et insupportable. Et ce sont ces traits eux mêmes qui, grâce à l'opération d'un processus culturel fondamental, sont le plus souvent portés aux extrêmes. Ils vont trop loin et plus que beaucoup d'autres ils risquent de nous échapper. C'est au point exact où existe la plus grande probabilité d'un besoin de critique que nous sommes obligés d'exercer le moins notre esprit critique. Une révision se fera, mais elle ne se fera que par le moyen d'une révolution ou grâce à une défaillance. La possibilité d'un progrès bien ordonné se trouve

exclue parce que la génération en question ne saurait faire en aucune manière l'appréciation de ses institutions grandies de façon exagérée. Elle ne saurait les calculer sous le rapport du profit ou de la perte parce qu'elle a perdu la faculté de les regarder objectivement. La situation devrait en arriver à un point de rupture avant qu'on ne pût y porter remède.

L'appréciation de nos caractéristiques dominantes a dû attendre que la caractéristique en question ne fût plus une conséquence vivante. La religion n'a été discutée objectivement que quand elle ne fut plus la caractéristique culturelle à laquelle notre civilisation était le plus étroitement attachée. A présent, pour la première fois, l'étude comparative des religions est libre de se poursuivre n'importe où jusqu'à une conclusion définitive. Il n'est pas encore possible de discuter du capitalisme de la même façon, et durant le temps de guerre, la guerre et les problèmes des relations internationales sont également tabous. Mais les traits dominants de notre civilisation ne nécessitent pas un examen spécial. Il nous faut réaliser qu'ils sont coercitifs, non pas en tant qu'ils constituent la base indispensable de la conduite humaine, mais plutôt en tant qu'ils sont des phénomènes locaux et qu'ils se sont développés exagérément dans notre civilisation. La seule façon de vivre que le Dobuan considère comme une base essentielle pour la nature humaine est une façon de vivre fondamentalement traîtresse et sauvegardée par des terreurs morbides. De même le Kwakiutl ne peut envisager la vie que comme une série de rivalités où le succès ne se mesure que par l'humiliation d'autrui. Leur croyance est basée sur l'importance de ces modes de vie dans leurs civilisations. Mais l'importance d'une institution dans une culture ne donne pas d'indication directe sur son utilité ou sur son inévitabilité. L'argument est suspect et tout contrôle culturel que nous soyons en mesure d'exercer dépend du degré auquel nous pouvons évaluer objectivement les caractères de prédilection de notre civilisation occidentale.

## VIII

# L'INDIVIDU ET LE TYPE DE CIVILISATION

↳

Le vaste comportement organisé que nous avons étudié est cependant le comportement des individus. C'est le monde dans lequel chacun se présente individuellement, le monde d'où chacun doit tirer son existence individuelle. Des rapports sur n'importe quelle civilisation condensés en quelques douzaines de pages doivent nécessairement mettre en relief des modèles de groupes et décrire le comportement individuel lorsqu'il donne en exemple les mobiles qui animent cette civilisation. Les exigences de la situation ne peuvent nous égarer que quand cette nécessité n'est comprise que comme impliquant que l'individu est submergé dans un océan dominateur.

Il n'y a pas de véritable antagonisme entre le rôle de la société et celui de l'individu. L'une des conceptions fausses les plus trompeuses dues à ce dualisme du XIXe siècle était l'idée que ce qui se trouvait soustrait à la société s'ajoutait à l'individu et que ce qui se trouvait soustrait à l'individu s'ajoutait à la société. Les philosophies de la liberté, les croyances politiques du « laissez-faire », les révolutions qui ont renversé des dynasties, étaient basées sur ce dualisme. La querelle de la théorie anthropologique entre l'importance du type de culture et celui de l'individu n'est qu'un petit plissement de la conception fondamentale de la nature de la société.

En réalité, la société et l'individu ne sont pas antagonistes. Sa civilisation fournit les matériaux bruts avec lesquels l'individu construit sa vie. S'ils sont peu abondants, l'individu en souffre ; s'ils sont nombreux, l'individu a une chance de tirer un profit de cette occasion. Tout intérêt particulier de chaque homme et de chaque femme est servi par l'enrichissement des réserves traditionnelles de sa civilisation. La plus riche sensibilité musicale ne peut opérer qu'avec l'équipement et les modèles de sa tradition. Elle ajoutera, peut-être de façon importante, à cette tradition, mais sa réalisation subsiste en proportion des instruments et de la théorie musicale dont la civilisation est munie. De la même manière, un talent pour l'observation se développe dans quelque tribu de Mélanésie sur les frontières négligeables du champ magico-religieux. Pour la réalisation de ses virtualités, elle dépend du développement de la méthodologie scientifique et ne peut porter ses fruits si la civilisation n'a pas élaboré les concepts et les instruments nécessaires.

L'homme de la rue pense toujours sous l'angle de l'antagonisme nécessaire entre l'individu et la société. Dans une grande mesure, c'est parce que dans notre civilisation les activités régulatrices de la société sont distinguées les unes des autres, et que nous inclinons à identifier la société avec les restrictions que la loi nous impose. La loi fixe le nombre horaire de kilomètres qu'il nous est permis de parcourir en automobile. Si elle abolit cette restriction, je m'en sens d'autant plus libre. Cette base pour un antagonisme fondamental entre la société et l'individu est véritablement naïve quand elle prétend être une base philosophique et une notion politique. La société n'est qu'incidemment et, dans certains cas, régulatrice, et la loi n'est pas équivalente à l'ordre social. Dans les civilisations plus simplement homogènes, les habitudes et les coutumes collectives peuvent toujours suppléer à la nécessité de n'importe quel développement d'une autorité légale officielle. Les Indiens d'Amérique disent quelquefois : « Dans l'ancien temps, on ne se battait pas pour des terrains de chasse ou des lieux de pêche. Alors, il n'y avait pas de loi, de sorte que chacun faisait ce qui était juste. » Cette façon de s'exprimer explique clairement que, dans leur ancienne vie, ils ne se considéraient pas comme obligés de se soumettre à un contrôle social qui leur était imposé de l'extérieur. Même dans notre civilisation, la loi n'est jamais davantage qu'un instrument brutal de la société, auquel il est souvent nécessaire de résister au cours de son arrogante carrière. On ne l'interprète jamais comme l'équivalent de l'ordre social.

La société, dans son sens le plus complet, ainsi que nous l'avons montré dans ce volume, n'est jamais une entité séparable des individus qui la composent. Aucun individu ne peut arriver même au seuil de ses virtualités sans l'aide de la civilisation à laquelle il participe. Réciproquement, aucune civilisation ne possède dans sa structure un élément qui, en dernière analyse, ne soit dû à la contribution d'un individu. D'où, d'ailleurs, une caractéristique quelconque pourrait-elle provenir sinon de la conduite d'un homme, d'une femme ou d'un enfant ?

C'est dans une large mesure à cause de l'acceptation traditionnelle d'un conflit entre société et individu, que l'importance accordée au comportement culturel est si souvent interprétée comme une négation de la liberté individuelle. La lecture des « Folkways » de Sumner déchaîne habituellement une protestation devant la limitation qu'une telle interprétation impose au but et à l'initiative de l'individu. L'anthropologie est souvent considérée comme une résolution de désespoir qui rend impossible toute illusion bienfaisante de l'humanité. Mais il n'y a pas un anthropologiste pourvu de quelque expérience des autres cultures qui ait jamais pensé que les individus ne sont que des automates accomplissant mécaniquement les ordres de leur civilisation. Aucune culture observée jusqu'à ce jour n'a été capable d'extirper les différences entre les tempéraments des personnes qui en font partie. Il n'y a toujours là qu'un échange de bons procédés. Le problème de l'individu n'est pas éclairci par l'insistance que l'on pourrait mettre à opposer la civilisation et l'individu, mais en insistant, au contraire, sur le secours qu'ils s'apportent mutuellement. Ce rapport est si étroit qu'il n'est pas possible d'argumenter sur les types de civilisation sans faire entrer spécialement en ligne de compte leurs rapports avec la psychologie individuelle.

Nous avons vu que toute société choisit quelque segment de l'arc du comportement humain possible et que plus il achève son intégration, plus ses institutions tendent à favoriser le segment choisi et à interdire les expressions qui s'y opposent. Mais ces expressions qui s'y opposent sont les réponses appropriées d'un certain nombre des tenants de cette culture. Nous avons déjà étudié les raisons que nous avons de croire que cette sélection fut, à l'origine, culturelle et non pas biologique. Nous ne pouvons donc pas,

même sur le terrain théorique, imaginer que toutes les réponses appropriées de tous ses individus seront également traitées par toutes les institutions de n'importe quelle culture. Pour comprendre les comportements de l'individu, il n'est pas purement nécessaire de rapprocher l'histoire de sa vie personnelle de ses dispositions naturelles et de les mesurer à l'échelle d'une normalité arbitrairement choisie. Il est nécessaire, aussi, de rapporter ses réactions au comportement qui a été choisi dans les institutions de sa civilisation.

Une très grande partie des individus qui sont nés dans une civilisation, quelles que puissent être les idiosyncrasies de leurs institutions, adopte toujours le comportement qui lui est dicté par cette société. Ce fait est toujours interprété par les adeptes de cette culture comme étant dû à ce que leurs institutions particulières reflètent un état de santé final et universel. Mais la raison actuelle en est bien différente. La plupart des gens sont façonnés à la forme de leur civilisation à cause de l'énorme malléabilité de leur nature originelle. Ils sont plastiques à la force modélatrice de la société dans laquelle ils sont nés. Il n'importe guère si, sur la côte du nord-ouest, ce phénomène nécessite des tricheries avec les références à soi-même ou bien si, dans notre propre civilisation, il nécessite une accumulation de ressources. Dans les deux cas, la grande masse des individus accepte spontanément la forme qui leur est présentée.

Ils n'y sont cependant pas tous également portés par leur nature, et ce sont des favoris de la fortune, ceux dont les virtualités coïncident de près avec le mode de comportement choisi par leur société. Ceux qui, dans une situation où ils se trouvent, d'une façon quelconque, frustrés, cherchent naturellement les moyens d'échapper le plus vite possible à l'occasion sont bien secondés dans la civilisation Pueblo. Les institutions du sud-ouest, ainsi que nous l'avons vu, minimisent les situations dans lesquelles de sérieux dommages peuvent être subis, et quand il n'y a pas moyen de les éviter, dans la mort par exemple, elles donnent les moyens d'y échapper avec toute la célérité nécessaire.

D'autre part, ceux qui réagissent à la frustration comme à l'insulte et dont la première pensée est d'obtenir un dédommagement, trouvent tout ce qu'il leur faut sur la côte nord-ouest. Ils peuvent étendre leur réaction naturelle à des cas où leur aviron se brise ou bien leur canoë chavire, ou aussi en cas de mort de leurs proches parents. Ils s'élèvent de leur première réaction qui est la bouderie à la parade par un coup frappé en retour, en « combattant » avec des biens ou avec des armes. Ceux qui peuvent soulager leur désespoir par un geste qui apporte la honte à d'autres peuvent continuer à vivre librement et sans conflit dans cette société, parce que leurs penchants se trouvent profondément canalisés dans leur civilisation. A Dobu, ceux dont le premier geste instinctif est de choisir une victime et de projeter leur malheur sur celle-ci avec des procédés primitifs sont également fortunés.

Il arrive qu'aucune des trois cultures que nous avons décrites ne soit par là, à proprement parler, frustrée en insistant sur la répétition de l'expérience première interrompue. Il semblerait même que, dans le cas de mort, ce soit chose impossible. Mais les institutions de maintes cultures ne tendent à rien de moins. Quelques-unes des formes que prend la restitution nous répugnent, mais ceci ne nous rend que plus compréhensible le fait que, dans les civilisations où la frustration se traite en lâchant la bride à ce comportement virtuel, les institutions de cette société suivent ce cours à un degré extraordinaire. Chez les Esquimaux, quand un homme en a tué un autre, la famille de la victime peut adopter le meurtrier pour réparer la perte que son groupe a subie. Le meurtrier devient le mari de la femme devenue veuve à la suite de son crime. Ceci est une exagération du Principe de restitution qui ignore tous les autres aspects de la situation, ceux qui nous paraissent, à

nous autres, les seuls importants ; mais quand la tradition choisit quelque objectif de ce genre, c'est uniquement pour marquer qu'elle doit négliger le reste.

La restitution peut s'opérer dans les occasions de deuil avec les procédés qui sont les moins appropriés aux types de civilisations occidentales. Chez certains peuples Algonquins, du centre au sud des grands lacs, la procédure habituelle était l'adoption. A la mort d'un enfant, un autre enfant, à sa ressemblance, prenait sa place. Cette ressemblance était déterminée de toutes sortes de façons ; souvent un prisonnier amené dans la tribu à la suite d'un raid était adopté pleinement par la famille et jouissait de tous les privilèges et de toute la tendresse dont jouissait naguère l'enfant disparu. Presque aussi souvent, c'était le meilleur compagnon de jeux de l'enfant, ou un enfant d'une autre colonie apparentée ressemblant à l'enfant mort par sa taille et par les traits de son visage. Dans de tels cas, la famille où on choisissait l'enfant était supposée donner son agrément ; et, en réalité, dans la plupart des cas, cette adoption ne prenait pas l'importance qu'elle aurait avec nos institutions. L'enfant avait toujours reconnu plusieurs « mères », et plusieurs foyers où il avait vécu sur un pied familial. Sa nouvelle situation faisait qu'il se trouvait parfaitement chez lui dans le nouveau foyer. Du point de vue des parents à qui on l'avait pris, la situation avait été réglée par une restitution du statu quo qui existait avant la mort de leur enfant.

Les personnes qui, avant tout, pleurent sur la situation plutôt que sur la perte même de l'individu ont dans ces civilisations des compensations inimaginables avec nos institutions. Nous reconnaissons la possibilité de consolations de ce genre, mais nous évitons soigneusement de diminuer l'importance de leurs rapports avec la perte originelle. Nous ne traitons pas cela comme une technique du deuil, et les individus qui seraient satisfaits par une telle solution ne se trouveraient pas encouragés tant que cette crise pénible n'aurait point été surmontée.

Il existe une attitude possible encore vis-à-vis de la frustration. Elle se trouve aux antipodes de l'attitude Pueblo et nous l'avons décrite parmi les -autres réactions dionysiennes des Indiens des Plaines. Au lieu d'essayer de terminer l'expérience avec le moins de déconvenue possible, elle trouve sa consolation dans l'étalage de chagrin le plus extravagant. Les Indiens des Plaines se laissent aller aux extrêmes et font de violentes démonstrations d'émotion, comme si c'était là chose normale.

Dans tout groupe d'individus, il nous est possible de reconnaître ceux à qui ces différentes réactions à la frustration et au chagrin sont appropriées : en l'ignorant, en feignant de le négliger par une expression d'indifférence, en se dédommageant, en punissant une victime et en cherchant à se rétablir dans la situation première. Dans les annales psychiatriques de notre propre civilisation, quelques-unes de ces actions sont réputées comme étant de mauvais moyens pour régler de telles situations, d'autres sont considérées comme de bons moyens. Les mauvais sont réputés conduire à de faux réajustements et à des insanités, les bons passent pour faciliter le bon fonctionnement de la société. Mais il est clair qu'il ne s'agit pas d'une corrélation avec une « mauvaise » tendance et une anormalité au sens absolu. Le désir d'échapper au chagrin, de le laisser coûte que coûte derrière soi n'encourage pas une psychose où, comme chez les Pueblos, il est inscrit dans les institutions et appuyé par toute l'attitude du groupe. Les Pueblos ne sont pas un peuple de névrosés. Leur civilisation donne l'impression d'encourager un état de bonne santé mentale. De même, les attitudes paranoïaques si violemment manifestées par les Kwakiutl sont classées, dans la théorie de psychiatrie dérivant de notre propre civilisation, comme parfaitement « mauvaises », c'est-à-dire conduisant de façons diverses à des effondrements de personnalité. Mais ce sont précisément ces individus qui, chez les

Kwakiutl, trouvent convenable de donner la plus libre expression à ces attitudes qui sont cependant conductrices de leur société et trouvent leur suprême achèvement personnel dans sa culture.

Il est évident que l'adaptation individuelle ne consiste pas à obéir à certains mobiles et à repousser certains autres. La corrélation se trouve ailleurs. Tout comme sont favorisés ceux dont les réflexes naturels sont les plus proches de ce comportement qui caractérise leur société, de même se trouvent désorientés ceux dont les réflexes naturels tombent dans cet arc de comportement qui n'existe pas dans leur civilisation. Ces anormaux sont ceux qui ne sont pas soutenus par les institutions de leur civilisation. Ce sont des exceptions qui n'ont pas adopté aisément les formes traditionnelles de leur culture.

Pour une psychiatrie comparative valable, ces individus désorientés, qui n'ont pas su s'adapter convenablement à leurs cultures, sont de Première importance. Le résultat en psychiatrie a souvent été rendu confus en prenant pour point de départ une liste arrêtée de symptômes, au lieu d'étudier les gens dont les réactions caractéristiques sont reconnues sans valeur dans leur société.

Chacune des tribus que nous avons étudiées possède des individus « anormaux » qui ne participent pas. L'individu à Dobu qui se trouvait complètement désorienté était l'homme d'un naturel bienveillant qui trouvait que l'activité constituait une fin en soi. C'était un compagnon agréable qui ne cherchait pas à dépasser son prochain ni à lui infliger une punition. Il travaillait pour quiconque l'en priait, et ne se lassait pas d'obtempérer à ses ordres. Il n'était pas rempli de la terreur des ténèbres comme les autres, et il n'interdisait pas formellement, comme eux, des réponses amicales en public à des femmes de la famille, comme une épouse ou une sœur ; souvent même il badinait avec elles publiquement. Pour tout autre Dobuan, ceci eût été considéré comme une conduite scandaleuse, mais, de sa part, on ne considérait cela que comme une simple naïveté. Le village le traitait de manière plutôt bienveillante, sans tirer avantage de lui, sans chercher non plus à le ridiculiser, mais on le considérait définitivement comme quelqu'un hors du jeu.

La conduite appropriée vis-à-vis de ce sot Dobuan a été la conduite idéale dans certaines périodes de notre propre civilisation, et il existe encore dans la plupart des communautés occidentales des professions où ses réflexes sont admis. Spécialement quand il s'agit d'une femme, elle est bien garantie encore actuellement par nos *mores*, et fonctionne honorablement dans sa famille et dans sa communauté. Le fait que le Dobuan ne pouvait pas agir dans sa culture n'était pas une conséquence des réponses particulières qui lui étaient naturelles, mais de la fissure qui s'était ouverte entre eux et leur type de culture.

La plupart des ethnologistes ont fait des expériences analogues en reconnaissant que les personnes qui se trouvent placées hors des limites de la société de façon méprisante ne sont pas celles qui voudraient s'y trouver placées par une autre civilisation. Lowie a découvert parmi les Indiens Crows des Plaines un homme qui possédait une connaissance exceptionnelle de leurs formes culturelles. Il s'intéressait à les considérer objectivement et à mettre en corrélation leurs différents aspects. Il s'intéressait aux faits généalogiques et était d'une valeur inappréciable sur des points d'histoire. Il était l'interprète idéal de la vie des Crows. Mais ces traits n'étaient pas de ceux qui pussent lui être un moyen pour être honoré chez les Crows. Il se rétractait complètement en face du danger physique, alors que la forfanterie se trouvait être la grande vertu de la tribu. Pour empirer encore les choses, il avait essayé de réclamer et de se faire attribuer une distinction guerrière par des moyens frauduleux. On prouva qu'il n'avait pas ramené, ainsi qu'il le prétendait, d'un camp ennemi, un cheval qui s'y trouvait au piquet. Émettre une prétention illégitime à une



distinction guerrière était un péché capital chez les Crows, et selon l'opinion générale, constamment réitérée, il fut tenu pour irresponsable et incompetent.

De telles situations peuvent se mettre en parallèle avec l'attitude crue l'on adopte dans d'autres civilisations envers l'homme qui ne réussit pas à considérer les biens personnels comme une affaire d'importance capitale. Notre population de chemineaux ne cesse d'être nourrie par ceux pour qui une accumulation de biens n'est pas le principal motif d'action. Lorsque ces dernières individualités s'allient avec ces chemineaux, l'opinion publique les considère comme des êtres vicieux en puissance, à cause de la situation sociale dans laquelle ils se sont délibérément placés. Mais dans le cas où ces gens-là se rachètent en mettant en valeur leur tempérament artistique et deviennent membres des groupes expatriés d'artistes vagabonds, l'opinion publique ne les considère pas comme des individus vicieux, mais comme des simples d'esprit. Dans tous les cas, ils ne sont pas agréés par les formes diverses de leur société, et l'effort qu'ils devraient accomplir pour se faire valoir de façon satisfaisante est généralement une tâche qui surpasse leurs forces.

Le dilemme de ces individus est souvent très heureusement résolu en faisant violence à leurs plus forts instincts et en acceptant le rôle que la civilisation honore. Dans le cas où ce sont des personnes auxquelles la reconnaissance sociale est indispensable, c'est généralement le seul moyen possible d'en sortir. L'un des individus le plus remarquable, chez les Zuñi, avait accepté cette nécessité. Dans une société qui met en doute l'autorité, quelle qu'elle puisse être, il possédait un magnétisme naturel, et bien à lui, qui le distinguait de tous dans tous les groupes. En une société qui exalte la modération et l'indulgence, il se montrait turbulent et pouvait à l'occasion se porter à des actes de violence. Dans une société qui estime la personnalité souple qui prend des gages en conversant amicalement, il se montrait dédaigneux et hautain. La seule réaction des gens de Zuñi devant de telles personnalités est de les flétrir en tant que sorciers. On disait de lui qu'il avait été vu épiant à travers une fenêtre, du dehors, ce qui est la marque certaine de la sorcellerie. En tout cas, il s'enivra un jour et prétendit qu'il était impossible de le tuer. Il fut alors conduit aux prêtres de la guerre qui le suspendirent par les pouces aux poutres de la maison jusqu'à ce qu'il eût avoué sa sorcellerie.

Telle est la procédure habituelle pour les accusations de sorcellerie. Mais il avait envoyé un message aux troupes du gouvernement. Quand celles-ci arrivèrent, ses épaules étaient déjà estropiées pour toute la vie et l'officier de police fut laissé là sans autre recours que celui d'emprisonner les prêtres de guerre responsables de cette monstruosité. L'un de ces prêtres était probablement le personnage le plus important et le plus respecté de l'époque chez les Zuñi, et quand il fut revenu de son emprisonnement clans l'établissement pénitencier de l'État, il ne reprit jamais ses fonctions sacerdotales. Il regardait son pouvoir comme brisé. C'était là une revanche probablement unique dans toute l'histoire de Zuñi. Elle impliquait naturellement un défi aux prêtres, contre lesquels le sorcier, par ses gestes, s'était ouvertement dressé.

Le cours de son existence pendant les quarante années qui suivirent ce défi ne fut pourtant pas ce qu'on aurait pu aisément attendre. Un sorcier n'est pas déchu de son appartenance à des groupes religieux parce qu'il a été condamné et le moyen de s'y faire reconnaître s'emploie de la façon suivante. Il possédait une remarquable mémoire verbale et une agréable voix mélodieuse. Il possédait tout un stock d'histoires mythologiques, de rites ésotériques, de chants religieux. Des centaines de pages d'histoires et de poésies religieuses ont été notées sous sa dictée avant sa mort, et il prétendait que le nombre de ses chants était beaucoup plus considérable. Il devint indispensable pour tout ce qui regardait la vie cérémonielle et, avant de mourir, il fut gouverneur de Zuñi. Le penchant naturel de sa

personnalité le jeta dans une lutte sans merci avec sa société et il trancha son dilemme en usant quand il le fallait de ses talents de conteur. Comme nous pouvons le penser, il ne fut pas un homme heureux. Gouverneur de Zuñi, d'un rang élevé dans les groupes religieux, homme important dans sa communauté, il était obsédé par l'idée de la mort. C'était un homme déçu ait milieu d'une populace languissamment heureuse.

Il est facile d'imaginer quelle eût été sa vie chez les Indiens des Plaines où toutes les institutions eussent favorisé ses qualités natives. L'autorité personnelle, la turbulence, le mépris, auraient été également honorés dans la carrière qu'il aurait pu choisir. Le manque de bonheur inséparable de son tempérament comme prêtre estimé et comme gouverneur de Zuñi, il ne l'aurait pas éprouvé en tant que chef de guerre des Cheyenne ; ce n'était pas une fonction dérivant des caractéristiques de ses dons naturels, mais des types de cette culture dans laquelle il n'avait pas trouvé de débouché à ses réactions natives.

Les individus dont nous avons si longuement parlé ne relèvent nullement de la psychiatrie. Ils illustrent le dilemme de l'individu dont les propensions natives ne sont pas prévues dans les institutions de sa culture. Ce dilemme prend une importance psychiatrique quand le comportement est tenu pour catégoriquement anormal dans une société. La civilisation occidentale tend à regarder même un inoffensif homosexuel comme un anormal. La description clinique de l'homosexualité décrit les névroses et psychoses qui en sont les résultantes, et insiste presque autant sur les fonctions anormales de l'inverti et sur son comportement. Nous n'avons qu'à regarder d'autres civilisations, cependant, pour réaliser que des homosexuels n'ont pas été uniformément impropres à la société. Ils n'ont pas toujours failli à leur fonction. Dans certaines sociétés, ils ont même été particulièrement loués. C'est ainsi que la « République » de Platon contient l'approbation la plus convaincante de cet état honorable de l'homosexualité. Il la présente comme l'un des meilleurs moyens pour la bonne existence, et la haute estimation éthique de Platon à ce point de vue se trouvait confirmée par toute la conduite habituelle de la Grèce à cette époque.

Les Indiens d'Amérique ne font pas ce grand éloge moral que Platon fait de l'homosexualité, mais les homosexuels sont souvent regardés chez eux comme des êtres exceptionnellement capables. Dans la plus grande partie de l'Amérique du Nord, il existe une institution dite « berdache », selon l'appellation des Français. Ces hommes-femmes étaient des hommes qui, au moment de la puberté, ou plus tard, ont adopté l'habillement et les coutumes des femmes. Quelquefois ils se sont mariés avec d'autres hommes et ont vécu avec eux. Quelquefois c'étaient des hommes ne pratiquant pas l'inversion, des personnes mal douées sous le rapport sexuel qui choisissaient ce rôle pour éviter les railleries des femmes. Les « berdaches » n'ont jamais été regardés comme doués d'un pouvoir surnaturel de premier ordre, ainsi que certains hommes-femmes du même genre l'étaient en Sibérie, mais plutôt comme des guides pour les femmes dans leurs occupations, comme bons guérisseurs de certaines maladies ou, chez quelques tribus, comme d'excellents organisateurs d'affaires sociales. Généralement, malgré la façon favorable dont ils étaient considérés, ils étaient regardés avec un certain embarras. On considérait comme légèrement ridicule d'appeler « Elle » une personne que l'on savait être un homme et qui, à Zuñi, par exemple, serait enterrée du côté des hommes au cimetière. Mais ils occupaient une place dans la société. On faisait valoir dans la plupart des tribus ce fait que les hommes qui entreprenaient des occupations féminines y excellaient en raison de leur vigueur et de leur initiative, qu'ils étaient des guides en techniques féminines et aussi en ce qui concerne l'accumulation des sortes de biens créés par des femmes. L'un des personnages les plus connus d'une génération de Zuñi autrefois était l'homme-femme We-Wha, qui était, selon l'expression de son -ami, M. Stevenson, « certainement la personnalité la plus forte de Zuñi, tant intellectuellement que physiquement ». Sa mémoire remarquable pour le rituel en

faisait un chef, à l'occasion de toutes les cérémonies, et sa force et son intelligence, un maître en toutes sortes de métiers.

Les hommes-femmes de Zuñi ne sont pas tous des personnages vigoureux et sûrs d'eux-mêmes. Quelques-uns d'entre eux ont adopté ce refuge pour se protéger contre leur incapacité à prendre part aux activités masculines. L'un d'eux n'est guère qu'un faible d'esprit, un autre guère davantage qu'un petit garçon, avec un fin visage de fille. Il y a évidemment plusieurs raisons pour lesquelles une personne devient un berdache à Zuñi, mais quelle que soit la raison, les hommes qui ont choisi d'adopter ouvertement le vêtement féminin ont autant de chances que tout autre d'exercer un rôle actif et officiel dans la société. Ce rôle est reconnu par la société. S'ils possèdent quelque talent naturel, ils peuvent librement l'utiliser ; s'ils sont des êtres faibles, ils échouent en raison de la débilité de leur nature, mais non pas parce qu'ils sont des invertis.

L'institution indienne du berdache était très développée dans les plaines. Le Dakota possédait ce dicton : « De beaux biens tels que ceux d'un berdache », et tel était aussi le condensé de l'éloge pour les biens domestiques de n'importe quelle femme. Un berdache avait deux cordes à son arc : il excellait dans les techniques féminines, et il pouvait aussi faire vivre son « ménage », par une activité cynégétique masculine. C'est pourquoi personne n'était plus riche que lui. Quand un ouvrage particulièrement soigné de bijouterie ou de vêtement de fourrure était désiré pour des cérémonies, on recherchait de préférence le travail du berdache plutôt que celui de tout autre. C'était une aptitude sociale de ce genre qui était prisée par-dessus tout. Comme chez les Zuñi, l'attitude observée à son égard est à double face et frappée d'un certain malaise en face d'une incongruité reconnue. Le mépris social cependant n'allait pas au berdache, mais à l'homme qui vivait avec lui. Celui-ci était considéré comme un être faible, ayant choisi une tâche facile et non pas les travaux habituels de leur civilisation ; il ne contribuait pas aux besognes de la maisonnée qui constituait déjà un modèle pour toutes les maisonnées grâce aux seuls efforts du berdache. Ses habitudes sexuelles n'étaient pas mises à part dans le jugement que l'on émettait sur son compte, mais, jugé du point de vue de l'économie sociale, il était un hors-la-loi.

Pourtant, quand le comportement sexuel est regardé comme une perversion, l'inverti se trouve exposé aussitôt à tous les conflits auxquels se trouvent toujours exposés les anormaux. Son vice, sa, conscience d'infériorité, ses défaillances sont les conséquences de la réputation fâcheuse que lui inflige la tradition sociale et peu de gens arrivent à mener jusqu'au bout une existence satisfaisante qui n'est pas établie sur le modèle courant de leur société. L'adaptation qu'exige d'eux la société fatiguerait la vitalité de n'importe quel homme et les conséquences de ce conflit, nous pouvons les attribuer à leur homosexualité.

L'esprit extatique est quelque chose d'également anormal dans notre société. Même un mystique inoffensif est un égaré dans notre civilisation occidentale. Pour étudier l'état de transe ou de catalepsie à l'intérieur de nos groupes sociaux, nous devons nous en référer à des histoires de cas similaires d'anormalité. C'est pourquoi la corrélation entre ce que nous savons de la transe et les phénomènes de névrose et psychose semble parfaite, comme pour le cas de l'homosexuel ; cependant il y a là une corrélation locale caractéristique de notre siècle. Même à notre arrière-plan culturel, d'autres époques nous montrent des résultats différents. Au Moyen Âge, lorsque le catholicisme appliquait aux phénomènes d'extase la marque de la sainteté, le phénomène de transe était hautement estimé, et ceux à qui il était naturel, au lieu d'être accablés par une catastrophe, comme à notre époque, étaient encouragés dans la continuation de leur carrière. C'était une validation de leurs ambitions, et non pas le stigmate de la démence. Les individus susceptibles d'entrer en transe

réussissaient ou échouaient, selon leurs capacités naturelles, mais puisque l'expérience de transe était jugée si précieuse, un grand chef devait, selon toute vraisemblance, en être capable.

Chez les peuplades primitives, la transe et la catalepsie étaient extrêmement honorées. Certaines tribus indiennes de Californie accordaient du prestige surtout à ceux qui montraient certains phénomènes de transe. Ce n'étaient pas toutes ces tribus qui pensaient que, seules, les femmes étaient ainsi touchées de cette grâce, mais chez les Shasta, il en était convenu de la sorte. Leurs sorciers étaient tous des femmes, et c'était à elles qu'allait le plus grand prestige de la communauté. On les choisissait pour leur aptitude constitutionnelle à la transe et les manifestations qui s'y rapportent. Un jour, la femme réservée à ce destin, tandis qu'elle était occupée à sa besogne coutumière, tombait brusquement par terre. Elle venait d'entendre une voix qui lui parlait très fort. En se retournant, elle avait vu un homme avec un arc tendu et une flèche. Il lui ordonnait de chanter sous peine d'être frappée au cœur par sa flèche ; mais sous le coup de cette apparition, elle s'écroulait sans connaissance. Sa famille se rassemblait. Elle, restait étendue, rigide et haletante. On savait que, depuis quelque temps, elle avait eu des rêves d'un caractère spécial, signe d'un appel de sorcellerie : elle avait vu en songe des ours grizzly en fuite, des chutes de rochers ou d'arbres, ou encore elle s'était vue entourée d'une multitude de crapauds. Dès lors, la communauté savait ce qui allait se passer. Quelques heures plus tard, la femme se mettait à gémir doucement et à se rouler sur le sol, secouée de convulsions. On supposait qu'elle répétait le chant qu'on lui avait enjoint de chanter et qui lui avait été enseigné par l'esprit au cours de sa transe. Lorsqu'elle reprenait connaissance, son gémissement devenait de plus en plus clairement le chant de l'esprit jusqu'à ce que, pour finir, elle criât le nom de l'esprit lui-même et que le sang jaillît aussitôt de sa bouche.

Lorsque la femme était revenue à elle après une première rencontre avec son esprit, elle se mettait à danser sa première danse d'initiation de sorcière. Durant trois nuits, elle dansait en se tenant à une corde qui pendait du plafond. La troisième nuit, elle devait recevoir dans son corps le pouvoir conféré par l'esprit. Elle dansait, et quand elle sentait approcher le moment attendu, elle s'écriait : « Il veut me tuer, il veut me tuer ! » Ses amis restaient auprès d'elle, car quand elle vacillait en une sorte d'attaque de catalepsie, il fallait la tenir pour l'empêcher de tomber, sinon elle serait morte. A partir de cet instant, elle avait en son corps une matérialisation visible du pouvoir de son esprit, un objet en forme d'aiguille de glace qu'elle pourrait ultérieurement exhiber au cours de ses danses, en la sortant d'une partie de son corps et en la remplaçant dans une autre. A partir de cet instant, elle continuait à valider son pouvoir surnaturel par d'autres démonstrations de catalepsie et on l'appelait dans les grandes circonstances de la vie et de la mort pour des cures, des divinations et des consultations. En d'autres termes, elle devenait de la sorte une femme très influente et très importante.

Il est clair que, loin de considérer les attaques de catalepsie comme des souillures pour l'honneur de la famille et comme des manifestations d'une maladie redoutée, la tribu leur accordait son estime et s'en servait pour conférer l'autorité à l'un de ses membres. Elles étaient une caractéristique remarquable du type social le plus respecté, du type qui fonctionnait dans la communauté en échange des plus grands honneurs et des plus grandes récompenses. C'étaient précisément les individus cataleptiques qui, dans cette culture, étaient distingués pour l'autorité et la direction des affaires.

L'emploi possible des types anormaux dans une armature sociale, du fait qu'il existe des types qui sont choisis culturellement par ce groupe, se retrouve dans toutes les parties du monde. Les sorciers de Sibérie dominent leurs communautés. Selon les idées de ces

peuples, il y a des individus qui, par soumission à la volonté des esprits, ont été guéris d'une maladie grave - à la suite de leurs crises - et ont acquis de la sorte un grand pouvoir surnaturel, une incomparable vigueur et santé, Quelques-uns de ces individus, au cours de ces périodes de crise, demeurent dans un état extrême de démence pendant plusieurs années ; d'autres restent inconscients au point de devoir être constamment surveillés, afin qu'ils ne s'en aillent pas errer dans la neige au risque de mourir gelés ; d'autres sont malades et amaigris jusqu'à en mourir, mouillés parfois d'une sueur sanglante. C'est la pratique du shamanisme qui leur servira de cure, et le plus gros effort d'une séance sibérienne les laisse, prétendent-ils, reposés et capables de reprendre immédiatement leurs fonctions. Des crises de catalepsie sont considérées comme une partie essentielle de toute entreprise shamanistique.

Une excellente description de la condition nerveuse du shaman et de l'intérêt que lui porte la société est une ancienne relation du chanoine Callaway, selon les paroles d'un vieux Zoulou de l'Afrique du Sud :

*La condition de celui qui est sur le point de devenir devin est la suivante : au début il est d'apparence robuste ; mais avec le temps il devient de plus en plus délicat, sans avoir aucune maladie réelle, mais seulement une certaine fragilité. Il a coutume d'éviter certaines sortes d'aliments, choisissant ce qu'il aime, sans toutefois en manger beaucoup ; il ne cesse de se plaindre d'avoir mal en différentes parties de son corps. Et il raconte qu'il a rêvé avoir été, transporté en bateau sur une rivière. Il rêve de toutes sortes de choses et son corps est boueux (comme l'eau de la rivière) et il est hanté de rêves. Il rêve constamment de toutes sortes de choses et, quand il se réveille, il dit à ses amis : « Mon corps est boueux aujourd'hui ; j'ai rêvé de beaucoup d'hommes qui voulaient me tuer, et je me suis sauvé, je ne sais comment. Quand je me suis éveillé, je sentais qu'une partie de mon corps était différente du reste ; elle n'était plus du tout comme avant. » L'homme en question finit Par être très malade et l'on s'en va quérir les devins.*

*Les devins ne voient pas tout de suite qu'il a une tête sensible (à savoir la sensibilité associée au shamanisme). Il leur est difficile de découvrir la vérité. Ils débitent constamment des non-sens et font des rapports inexacts, jusqu'à ce que tout le bétail de l'homme soit dévoré comme ils l'ordonnent, car ils ont dit que l'esprit du peuple demande du bétail et qu'il Peut se nourrir. À la longue, le bien de cet homme est consommé, et il est toujours malade ; et l'on ne sait plus que faire, car il n'a plus de bétail, et ses amis doivent lui venir en aide pour ce dont il manque.*

*En fin de compte, il arrive un devin qui prétend que tous les autres se sont trompés. Il dit : « Il est possédé par les esprits. Il n'y a rien d'autre. Ils s'agitent en lui, divisés en deux partis ; les uns disent : Non, nous ne laisserons pas faire du tort à notre enfant. Nous ne le voulons pas. C'est Pour cette raison qu'il est malade. Si vous barrez la voie aux esprits, vous le tuerez. Car il ne sera pas un devin ; et il ne redeviendra jamais plus un homme. »*

*Ainsi cet homme pourra être malade pendant deux ans sans amélioration, peut-être même plus longtemps encore. On le confine dans sa maison. Cela dure ainsi jusqu'à ce que ses cheveux tombent. Et son corps est sec et squameux ; il ne prend plus de plaisir à s'oindre d'huile. Il montre qu'il est sur le point de devenir devin, en ne cessant de bâiller et d'éternuer. Il montre qu'il est très friand de tabac à priser, et qu'il ne laisse guère*

*Passer de temps sans Prendre une prise. Et les gens commencent à voir que ce qui est bon pour lui, il l'a reçu.*

*Après cela, il est malade ; il a des convulsions qui cessent pour un temps quand on l'a aspergé d'eau. Au premier manque d'égards, il verse des larmes, ensuite il pleure bruyamment et quand le monde est endormi, on l'entend faire dit bruit et réveiller les gens par ses chants ; car il a composé un chant, et les hommes et les femmes se réveillent et vont chanter en chœur avec lui. Tous les habitants du village sont mal à l'aise par suite du manque de sommeil ; car un homme sur le point de devenir devin est une grande cause (le trouble ; il ne dort pas, mais travaille constamment du cerveau ; il ne dort que par accès, et il se réveille en chantant toutes sortes de chants ; et les gens du voisinage quittent leurs villages la nuit en l'entendant chanter si fort et viennent chanter en chœur avec lui. Il chante quelquefois jusqu'au matin et personne n'a dormi. Et puis, il saute à travers la maison comme un crapaud et la maison devient trop petite pour lui, et il en sort en sautant et en tremblant comme un roseau dans l'eau, et tout ruisselant de sueur.*

*C'est ainsi que l'on s'attend journellement à sa mort ; il n'a plus que la peau et les os, et l'on pense que le soleil qui se lèvera le lendemain ne le retrouvera Pas vivant. A ce moment-là beaucoup de bestiaux ont été mangés, car le peuple veut l'encourager à devenir un devin. A la longue (dans un rêve), un vieil esprit ancestral lui est désigné. Celui-ci lui dit : « Va trouver tel et tel et il le battra un émétique (l'absorption de cette drogue fait partie de l'initiation à la carrière de sorcier), afin que tu puisses devenir tout à fait un devin. » Dès lors, -il est apaisé pendant quelques jours, car il est allé trouver le devin pour qu'il lui prépare sa drogue, et il revient transformé, se sentant purifié et devenu à son tour un devin.*

Ensuite, au cours de toute son existence, quand il sera possédé par les esprits, il prédira l'avenir et retrouvera les objets perdus.

Il est évident que ce genre de civilisation peut avoir de la valeur et donner une valeur sociale même à des types humains excessivement instables. Si cette culture décide de traiter leurs particularités comme les variantes les plus précieuses du comportement humain, les individus en question se lèveront à l'occasion et rempliront leurs rôles sociaux sans qu'on puisse s'en référer à nos conceptions habituelles des types qui peuvent jouer des rôles sociaux et de ceux qui ne le peuvent pas. Ceux qui fonctionnent de façon inadéquate dans une société ne sont pas ceux qui possèdent certaines caractéristiques anormales certaines et bien fixées, mais peuvent être aussi bien ceux dont les réponses n'ont pas trouvé de soutien dans les institutions de leur culture. La faiblesse de ces dévoyés est, dans une large mesure, illusoire. Elle résulte, non du fait qu'ils manquent de l'énergie nécessaire, mais du fait qu'ils sont des individus dont les réflexes naturels n'ont pas été réaffirmés par la société. Ils sont, comme l'interprète Sapir. « jetés hors d'un monde impossible ».

L'individu qui ne répond pas aux modèles de son époque et de son pays et qui demeure exposé au souffle du ridicule se trouve dessiné de façon inoubliable dans la littérature européenne sous le nom de Don Quichotte. Cervantes a fait passer en une tradition toujours honorée dans l'abstrait, l'évidence d'un changement des types pratiqués, et son pauvre vieux bonhomme, le défenseur orthodoxe de la chevalerie romantique d'une autre génération, nous est présenté comme un sot. Les moulins à vent avec lesquels il se battait étaient les antagonistes sérieux d'un monde à peine disparu ; mais se battre avec eux

lorsque le monde ne les prenait plus au sérieux, c'était de la pure démente. Il aimait sa Dulcinée selon les règles traditionnelles de la chevalerie, mais c'était une autre forme d'amour qui était alors en vogue et sa ferveur lui fut comptée comme une insanité.

Ces mondes qui font contraste et qui, dans les cultures primitives que nous avons étudiées, sont séparés les uns des autres dans l'espace, se sont succédé plus souvent dans le temps en notre histoire moderne occidentale. Dans l'un et l'autre cas, le résultat en est le même, mais l'importance de l'interprétation de ce phénomène est beaucoup plus grande dans le monde moderne où nous ne pouvons pas nous dérober, si nous le voulons, à la succession des configurations dans le temps. Lorsque chaque civilisation est un monde en soi, relativement stable, comme celles des Esquimaux, par exemple, et géographiquement isolée des autres, l'issue est tout académique. Mais notre civilisation doit traiter avec des modèles de culture qui sont en train de mourir sous nos yeux et avec des modèles nouveaux qui s'élèvent de la brume à l'horizon. Nous devons consentir à tenir compte du changement des règles d'existence, même lorsque les mœurs parmi lesquelles nous avons grandi sont en question. De même que nous nous trouvons handicapés pour traiter les problèmes éthiques tant que nous nous cramponnons à une définition absolue de la moralité, de même nous sommes handicapés pour traiter avec la société humaine tant que nous identifions nos règles d'existence locales avec les nécessités inévitables de la vie.

Aucune société n'a encore essayé de prendre la direction consciente de la manière d'être par laquelle seront créées de nouvelles règles dans la génération qui suivra. Dewey a indiqué comment il serait possible d'instituer un tel mécanisme social et combien il serait vigoureux. Pour quelques compromis traditionnels, il est évident que l'on paie très cher ce résultat, sous le rapport de la souffrance et des déceptions humaines. Si ces arrangements se présentaient à nous uniquement comme des arrangements et non comme des impératifs catégoriques, le plus raisonnable pour nous serait de les adapter, d'une façon ou de l'autre, à des buts rationnellement choisis. Mais au contraire, tout ce que nous savons faire, c'est ridiculiser nos Don Quichotte, ridicules symboles d'une tradition évanouie, et de regarder la nôtre comme une fin en soi prescrite par la nature des choses.

En attendant, le problème thérapeutique de traiter avec des psychopathes d'un tel type est souvent mal compris. Leur isolement du monde actuel peut être souvent traité plus intelligemment qu'en insistant pour leur faire adopter des manières de vivre qui leur sont étrangères. Deux autres procédés seraient possibles. Tout d'abord, l'individu mal adapté peut trouver un plus grand intérêt objectif dans ses propres préférences et apprendre à traiter avec plus de sérénité sa déviation du type conventionnel. S'il apprend à voir jusqu'à quel point sa souffrance est due au manque d'appui qu'il rencontre dans l'éthique traditionnelle, il peut graduellement s'éduquer lui-même pour supporter avec moins de peine la différence qui l'en sépare. Les troubles émotionnels exagérés du maniaque dépressif, tout comme l'isolement du schizophrénique, ajoutent certaines valeurs à l'existence que ne rencontrent pas ceux qui sont différemment constitués. L'individu sans appui qui accepte vaillamment ses qualités favorites et ses qualités naturelles peut trouver une manière de vivre possible qui ne l'oblige pas à la nécessité d'aller chercher refuge dans un univers personnel qu'il se sera créé à lui-même. Il peut graduellement adopter une attitude plus indépendante et moins douloureuse envers ses égarements, et, sur cette attitude, il sera capable de bâtir une existence qui fonctionnera adéquatement.

En second lieu, une tolérance accrue au sein de la société envers ses types les plus singuliers doit laisser se poursuivre en paix l'éducation du patient par lui-même. Les possibilités dans cette direction sont infinies. La tradition est aussi névralgique crue n'importe quel patient ; sa peur exagérée de la déviation de ses modèles imprévus est

conforme à toutes les définitions habituelles du malade psychique. Cette peur ne dépend pas de l'observation des limites à l'intérieur desquelles le conformisme est nécessaire au progrès social. On concède une déviation bien plus étendue à l'individu dans certaines cultures que dans d'autres et celles dans lesquelles la tolérance est grande ne peuvent pas être présentées comme souffrant de leur particularité.

Il est probable que les systèmes de société futurs connaîtront cette tolérance et pousseront l'encouragement aux singularisations individuelles beaucoup plus loin que ne l'ont fait toutes les civilisations que nous avons connues.

La tendance américaine, à notre époque, va si loin à l'extrême opposé qu'il ne nous est pas facile de dépeindre les changements qu'une pareille attitude pourrait entraîner. Middletown est un exemple typique de notre peur habituelle de paraître des citoyens tant soit peu différents de nos voisins. On redoute davantage l'excentricité que le parasitisme. Tout sacrifice de temps et de tranquillité se fait pour que personne dans la famille ne puisse être souillé de la plus petite tache de non-conformité. Les enfants à l'école considèrent comme quelque chose d'extrêmement tragique le fait de ne pas porter une certaine sorte de chaussettes, de ne pas faire partie d'une certaine école de danse, de ne pas conduire telle ou telle automobile. La peur de ne pas être comme tout le monde est le motif d'agir prédominant que l'on constate à Middleton.

Le droit psychopathique qu'un tel motif d'action exige est apparent dans toutes les institutions qui ont été créées chez nous pour les maladies mentales. Dans une société où il n'existerait que comme un motif mineur entre beaucoup d'autres, la description psychiatrique serait bien différente. Tout compte fait, on ne peut raisonnablement pas mettre en doute que l'un des moyens les plus effectifs pour traiter le fardeau déconcertant des tragédies psychopathiques de l'Amérique à notre époque, ne peut se trouver que grâce à un programme d'éducation qui encourage la tolérance dans la société et une sorte de respect de soi-même et d'indépendance, qui sont étrangers à Middletown et à nos traditions urbaines.

Bien entendu, tous les psychopathes ne sont pas des individus dont les réflexes naturels se trouvent en désaccord avec ceux de leur civilisation. Un autre vaste groupe se compose de ceux qui sont purement inadéquats et qui ont un motif d'action assez puissant pour que leur échec devienne intolérable. Dans une société où la volonté de puissance est largement récompensée, ceux qui échouent ne peuvent pas être ceux qui sont différemment constitués, mais simplement ceux qui sont insuffisamment doués. Le complexe d'infériorité provoque une grande part de souffrances dans notre société. Il n'est pas nécessaire que les martyrs de cette sorte aient subi une frustration, en ce sens que des dispositions natives vigoureuses auraient subi une inhibition ; leur frustration n'est, la plupart du temps, que le reflet de leur incapacité à parvenir à un certain but. Il y a là aussi une conséquence naturelle, en ce sens que le but traditionnel peut être accessible à une foule d'individus ou à un très petit nombre, et, dans la proportion où le succès devient une hantise et se limite à une minorité, un nombre de plus en plus grand de gens se trouvera exposé aux pénalités extrêmes dues à une adaptation défectueuse.

Par conséquent, jusqu'à un certain point, la civilisation, en nous montrant des buts de plus en plus élevés et de plus en plus dignes d'intérêt, risque d'accroître le nombre d'anormaux.

Mais il est facile d'exagérer la question, car de très petites variations dans les attitudes sociales peuvent contrebalancer largement cette corrélation. Dans l'ensemble, puisque les possibilités sociales de tolérance et d'acceptation des différences individuelles sont si peu



recherchées dans la pratique, le pessimisme semble prématuré. Il est certain que d'autres facteurs sociaux tout à fait différents de ceux que nous venons de voir sont plus directement responsables de la grande proportion de nerveux et de psychopathes et, avec ces autres facteurs, les civilisations ont pu, quand elles le voulaient bien, agir sans dommages intrinsèquement inévitables.

Nous avons considéré les individus au point de vue de leur facilité à fonctionner adéquatement dans leur société. Ce fonctionnement adéquat est l'un des moyens de déterminer cliniquement la normalité. Elle est également définie dans les termes des symptômes établis et l'on a tendance à identifier normalité avec moyenne statistique. En pratique, cette moyenne est celle que fixent les laboratoires et tout ce qui en dévie est classé comme anormal.

Du point de vue d'une civilisation isolée, ce procédé est très utile. Il consiste à faire une peinture clinique de la civilisation et constitue une source d'information considérable sur les actes sociaux que l'on y approuve. Quant à l'instituer en normale absolue, c'est autre chose de tout à fait différent. Ainsi que nous l'avons vu, la détermination du normal varie selon les cultures. Certaines, comme les Zuñi et les Kwakiutl, sont si peu éloignées l'une de l'autre qu'elles se chevauchent presque. La normale, statistiquement déterminée pour la côte nord-ouest, déborderait largement les extrêmes limites de l'anormalité chez les Pueblos. Les conflits de rivalité, normaux chez les Kwakiutl, seraient traités de folie chez les Zuñi, et l'indifférence traditionnelle des Zuñi pour la domination sur autrui, ainsi que l'humiliation du prochain, seraient considérées comme imbécillités pour un homme de famille noble sur la côte du nord-ouest. Une manière d'être qui s'écarte du type normal dans l'une ou l'autre de ces cultures ne pourrait jamais se rapporter à un commun dénominateur de manière d'être. Chacune de ces sociétés, selon ses préoccupations majeures, peut accroître et intensifier même des symptômes hystériques, épileptiques ou paranoïaques et compter en même temps avec de plus en plus de ferveur, au point de vue de l'intérêt social, sur les individus qui en sont les victimes.

Ce fait est important en psychiatrie parce qu'il rend clair un autre groupe d'anormaux existant probablement dans toutes les civilisations : les anormaux qui représentent l'ultime développement du type local de civilisation. Ce groupe se trouve à l'extrême opposé du groupe que nous avons examiné, le groupe de ceux dont les réflexes diffèrent de leurs types culturels. La société, au lieu de blâmer le premier groupe sur chaque point, le supporte jusque dans ses égarements les plus extrêmes. Ils jouissent d'une tolérance qu'ils peuvent exploiter presque indéfiniment. C'est pour cette raison que ces individus ne tombent presque jamais dans le cadre de la psychiatrie contemporaine. Il est probable qu'ils ne seront jamais décrits même dans les manuels les plus vigilants de la génération dans laquelle ils vivent. Et pourtant, du point de vue d'une autre génération ou d'une autre culture, ils sont généralement les types psychopathiques les plus singuliers de notre temps.

Les prophètes puritains de la Nouvelle-Angleterre au XVIII<sup>e</sup> siècle étaient les dernières personnes que l'opinion contemporaine aux colonies eût regardées comme des malades psychiques. Peu de groupes voyants dans n'importe quelle culture ont été autorisés à exercer une aussi complète dictature intellectuelle et émotionnelle que celle qu'ils ont exercée. Ils étaient le verbe de Dieu. De plus, pour un observateur moderne, ce sont eux, et non point les femmes confondues et martyrisées qu'ils mettaient à mort comme sorcières, qui étaient les psychoneurotiques de la Nouvelle-Angleterre puritaine. Un sentiment de la culpabilité aussi extrême qu'ils le dépeignaient, et qu'ils mettaient en jugement dans leurs expériences de conversions personnelles et dans celle de leurs convertis, ne se trouve chez une civilisation un peu plus saine que dans les institutions créées pour les maladies

mentales. Ils prétendaient qu'il n'est point de salut sans une conviction du péché qui écrase ses victimes, quelquefois pendant des années, sous le fardeau du remords et d'une terrible angoisse. C'était le devoir du prêtre de mettre la terreur de l'enfer au cœur de l'enfant même très jeune et d'exiger de tout converti l'acceptation émue de sa condamnation, si Dieu jugeait opportun de le condamner. Peu importe quand nous feuilletons les archives des églises de la Nouvelle-Angleterre puritaine que, pour cette façon de traiter les sorcières ou les enfants maudits de moins de dix ans ou des sujets analogues de damnation et de prédestination, nous voyions le fait que le groupe de gens qui se portent aux extrêmes, et grandement honoré au point de vue des doctrines culturelles de l'époque, devienne selon les types légèrement modifiés de notre génération les victimes d'intolérables aberrations. Du point de vue d'une psychiatrie comparative, ce sont eux qui tombent dans la catégorie de l'anormalité.

Dans notre propre génération, les formes extrêmes de la congratulation que l'on s'adresse à soi-même apparaissent de façon similaire. Des égoïstes arrogants et sans retenue tels que des chefs de famille, des hommes de loi et des hommes d'affaires, n'ont cessé d'être portraiturés par les romanciers et les auteurs dramatiques, et on les retrouve dans toutes les communautés. Pareilles aux comportements des prophètes puritains, leurs façons d'agir sont souvent plus asociales que celles des pensionnaires de pénitenciers. Sous le rapport des souffrances et des pertes qu'ils ont infligées à leur entourage, il n'y a probablement aucune comparaison. Il y a peut-être là tout au moins une aussi importante déviation mentale. Ces gens-là se trouvent jouir de situations très influentes et très importantes et sont en général des pères de famille. Leur empreinte sur leurs propres enfants comme sur la structure de notre société est indélébile. On ne les décrit pas dans nos manuels de psychiatrie parce qu'ils sont soutenus par tous les principes de notre civilisation. Ils sont sûrs d'eux-mêmes dans la vie réelle à un degré qu'il n'est possible d'atteindre qu'à ceux qui peuvent s'orienter sur le cadran de la boussole que leur civilisation leur présente. Néanmoins dans l'avenir il y aura une psychiatrie qui fouillera peut-être nos romans, nos lettres et nos actes publics pour mettre en lumière un type d'anormalité auquel, sans leur secours, on n'accorderait aucune créance. Dans toute société, c'est dans ce groupe même de culture encouragé et fortifié que prospèrent certains types extrêmes de comportement humain.

La pensée sociale au temps présent ne trouve pas devant elle de tâche plus importante que celle d'avoir une relation adéquate de la relativité culturelle. Dans le domaine, et de la sociologie et de la psychologie, les connexions sont fondamentales, et la pensée moderne sur les contacts des peuples et sur les modèles changeants de nos civilisations a grandement besoin d'une direction saine et scientifique. La morale sophistiquée moderne a fait de la relativité sociale, même dans le petit champ d'action où elle a opéré, une doctrine de désespoir. Elle en fait voir tout le défaut d'harmonie avec ses rêves orthodoxes de permanence et d'idéal et avec ses illusions de l'autonomie de l'individu. Elle a pris comme argument que, si l'expérience humaine doit les abandonner, la coquille de l'existence ne sera plus qu'une noix creuse. Mais interpréter notre problème sous cet angle, c'est pécher par anachronisme. Il n'y a que l'inévitable enveloppe culturelle qui nous oblige à faire remarquer que l'ancien doit être redécouvert dans le nouveau, qu'il n'existe aucune autre solution crue de trouver l'ancienne stabilité et l'ancienne certitude dans la nouvelle plasticité. L'acceptation de la relativité culturelle implique de nouvelles valeurs qui n'ont pas besoin d'être celles des philosophies absolutistes. Elle défie les opinions habituelles et cause à ceux qui ont été nourris d'elles un malaise aigu. Elle engendre le pessimisme parce qu'elle met le désordre dans les vieilles formules, mais non parce qu'elle contient quelque chose d'intrinsèquement difficile. Dès que la nouvelle opinion est prise comme croyance habituelle, il se lève un nouveau rempart de la bonne existence. Nous arriverons ainsi à une

foi sociale plus réaliste, en acceptant comme fondements d'espérance et comme nouvelles bases de tolérance les types de vie coexistants, et tous également valides que l'humanité. a bâtis pour elle-même avec les matériaux bruts de la vie.