

**Bronislaw Malinowski (1930)**

# **LA VIE SEXUELLE DES SAUVAGES DU NORD-OUEST DE LA MÉLANÉSIE**

Description ethnographique des démarches amoureuses, du mariage et de la vie de famille  
des indigènes des Îles Trobriand (Nouvelle-Guinée)

(Première partie : chapitres 1 à 9)

Un document produit en version numérique par M. Jean-Marie Tremblay,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

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 à partir de :

**Bronislaw Malinowski (1930),**

**La vie sexuelle des sauvages  
du nord-ouest de la Mélanésie.**

Description ethnographique des démarches amoureuses, du mariage et de la vie de famille des indigènes des Îles Trobriand (Nouvelle-Guinée).

**Chapitres 1 à 9.**

L'ouvrage original a été traduit par le Dr S. Jankélévitch en 1930.

Texte du domaine public.

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.

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

Édition complétée le 5 mars 2002 à Chicoutimi, Québec.



# Table des matières

FICHER 1 DE 2 :

INTRODUCTION par Bronislaw Malinowski

1. - LES RAPPORTS ENTRE LES SEXES DANS LA VIE TRIBALE.

- I. Les principes du droit maternel
- II. Un village des îles Trobriand
- III. La vie de famille
- IV. La répartition de la propriété et des devoirs entre les sexes

2. - LE STATUT DE LA FEMME DANS LA SOCIÉTÉ INDIGÈNE

- I. Privilèges et charges afférents, aux rangs
- II. Rites mortuaires et fêtes
- III. Le rôle des femmes dans la magie

3. - LES RAPPORTS PRÉNUPTIAUX ENTRE LES SEXES

- I. La vie sexuelle des enfants
- II. Division des âges
- III. La vie amoureuse de l'adolescence
- IV. La maison de célibataires

4. - LES AVENUES DU MARIAGE

- I. Les motifs du mariage
- II. Le consentement de la famille de la femme
- III. Cadeaux de mariage
- IV. Fiançailles d'enfants et mariages entre cousins.
- V. Alliances matrimoniales dans une famille de chef
- VI. Le cérémonial des fiançailles d'enfants

5. - LE MARIAGE

- I. La camaraderie conjugale
- II. Adultère et jalousie sexuelle
- III. Tributs économiques payés par la famille de la femme
- IV. Polygamie des chefs
- V. Aspect domestique de la polygamie

6. - LE DIVORCE ET LA DISSOLUTION DU MARIAGE PAR LA MORT

- I. Le divorce
- II. La mort et ceux qu'elle met en deuil
- III. Cérémonies funéraires et obligations du deuil
- IV. L'idéologie du deuil

7. - LA PROCRÉATION ET LA GROSSESSE D'APRÈS LES CROYANCES ET LES COUTUMES DES INDIGÈNES

- I. Croyances relatives à l'organisme de l'homme et de la femme et à l'impulsion sexuelle
- II. La réincarnation et le chemin qui mène à la vie dans le monde des esprits
- III. Ignorance de la paternité physiologique .....
- IV. Preuves par lesquelles les indigènes justifient leur manière de voir
- V. Enfants privés de père dans une société matriarcale
- VI. Les singulières prétentions de la paternité physiologique

8. - LA GROSSESSE ET L'ENFANTEMMENT

- I. Préparation aux rites de la première grossesse
- II. Cérémonial de la première grossesse
- III. Coutumes en rapport avec la grossesse et l'accouchement
- IV. La mère et l'enfant

9. - LES FORMES COUTUMIÈRES DE LA LIBERTÉ SEXUELLE

- I. L'élément érotique des jeux
- II. Jeux impliquant un contact physique
- III. Les saisons des amours et des fêtes
- IV. Réunions cérémonielles : Kayasa
- V. Fêtes orgiaques
- VI. Ulatile : La jeunesse à la recherche d'aventures amoureuses
- VII. Katuyausi : Escapade cérémonielle de jeunes filles
- VIII. Yausa : Assauts orgiaques exécutés par des femmes
- IX. De l'authenticité des pratiques orgiaques

FICHER 2 DE 2 :

**TABLE DES MATIÈRES :**

**10. - LA VIE AMOUREUSE ET SA PSYCHOLOGIE**

- I. Attraction érotique
- II. Sentiment de répulsion éprouvé devant la laideur, la vieillesse, la maladie
- III. Beauté du visage et du corps humain
- IV. Les soins du corps
- V. Évolution d'une intrigue
- VI. Cas d'affection personnelle
- VII. Aspect commercial de l'amour
- VIII. La jalousie
- IX. Beauté, couleurs et odeurs et leur rôle dans les démarches amoureuses
- X. De quoi s'entretiennent deux amoureux
- XI. Approches érotiques
- XII. L'acte sexuel

**11. MAGIE D'AMOUR ET DE BEAUTÉ**

- I. Importance de la beauté
- II. Occasions cérémonielles de la magie de beauté
- III. Magie de beauté Rituel des ablutions
- IV. Magie de beauté Rituel de la parure
- V. La magie de la sécurité et de la bonne renommée dans les fêtes
- VI. La magie d'amour
- VII. Le rite et l'incantation dans la magie d'amour
- VIII. La part de la réalité dans la magie d'amour
- IX. La magie de l'oubli

**12. RÊVES ET FANTAISIES ÉROTIQUES**

- I. Rêves
- II. La sexualité dans le folklore : Figures en ficelles (jeu de la scie)
- III. La sexualité dans le folklore : Facéties
- IV. La sexualité dans le folklore : Légende et mythe
- V. Le paradis érotique des Trobriandais

**13. - MORALE ET MŒURS**

- I. Décence et décorum
- II. La morale sexuelle
- II. La censure des aberrations sexuelles
- IV. Modestie dans la parole et dans la conduite
- V. Exogamie et prohibition de l'inceste
- VI. Le tabou suprême

#### 14. - UN MYTHE PRIMITIF SUR L'INCESTE

- I. Les sources de la magie d'amour
- II. Texte original du mythe
- III. Cas d'inceste réel

# INTRODUCTION

Par Bronislaw Malinowski

[Retour à la table des matières](#)

J'ai choisi pour ce livre le plus clair, c'est-à-dire le plus sincère, et cela dans le but aussi bien de contribuer à la réhabilitation du ternie *sexuel* dont on abuse si souvent, que d'annoncer directement ce que le lecteur doit s'attendre à trouver dans les paragraphes les plus hardis. Pas plus que pour nous, la sexualité n'est, pour l'habitant primitif des îles du Pacifique, une simple affaire physiologique : elle implique l'amour et les démarches amoureuses; elle devient le noyau d'institutions aussi vénérables que le mariage et la famille; elle inspire l'art et constitue la source de ses incantations et magies. Elle domine, en fait, presque tous les aspects de la culture. La sexualité, dans son sens le plus large, celui qu'elle assume dans le titre de cet ouvrage, est plutôt une force sociologique et culturelle qu'un simple rapport charnel entre deux individus. Mais l'étude scientifique de la question comporte également un vif intérêt pour son noyau biologique. Aussi l'anthropologue doit-il, en donnant une description de l'approche directe, telle qu'elle s'effectue entre deux amants dans les îles de l'Océanie, tenir compte de la forme que leur impriment les traditions, l'obéissance aux lois et la conformité aux coutumes de la tribu.

En anthropologie, les faits essentiels de la vie doivent être exposés simplement et d'une façon complète, bien que dans un langage scientifique; et une pareille manière de procéder n'a rien qui puisse offenser même le lecteur doué de la sensibilité la plus délicate ou le plus enclin aux préjugés. Les amateurs de Pornographie n'y trouveront rien qui soit de nature à flatter leur passion, et encore moins cette manière franche et objective de traiter la question pourra-t-elle éveiller une curiosité malsaine chez la jeunesse au jugement peu mûr. Ce n'est pas en exposant les faits directement et simplement qu'on suscite cette curiosité, mais en les présentant d'une façon dissimulée, sous une lumière oblique et crépusculaire. Les lecteurs ne tarderont pas à s'apercevoir que les indigènes, à la longue, traitent la sexualité non seulement

comme une source de plaisir, mais comme une chose sérieuse et même sacrée. D'autre part, leurs coutumes et idées ne sont pas de nature à dépouiller la sexualité de son pouvoir de transformer les faits matériels bruts en d'admirables expériences spirituelles, d'entourer d'une auréole d'amour romanesque ce qu'il y a d'un peu trop technique dans les démarches amoureuses. Les institutions des Trobriandais sont faites pour permettre à la passion brutale de se purifier et de devenir un amour qui dure autant que la vie, de se pénétrer d'affinités personnelles, de se fortifier grâce aux multiples liens et attachements que créent la présence des enfants, les angoisses et les espoirs communs, les buts et les intérêts dont se compose la vie de famille.

C'est dans ce mélange d'éléments purement sensuels et d'éléments romanesques, c'est dans cette richesse et multiplicité de l'amour que résident son mystère philosophique, le charme qu'il présente pour le poète et l'intérêt qu'il offre pour l'anthropologue. Cette complexité de l'amour, les Trobriandais la connaissent aussi bien que nous, c'est elle qui nous rend plus familiers même ceux de ses aspects qui, à première vue, nous paraissent choquants et échappant à tout contrôle.

Méconnaître ce dernier aspect, se dérober à l'étude de la base purement matérielle de l'amour, c'est faire oeuvre anti-scientifique qui ne peut conduire qu'à des résultats faux. C'est commettre le péché inexcusable de fuite devant la réalité. A celui qui ne s'intéresse pas à la sexualité nous ne pouvons donner qu'un conseil : s'abstenir d'acheter et de lire ce livre; et quant à ceux qui abordent ce sujet dans un esprit non scientifique, nous les prévenons dès le début qu'ils ne trouveront dans les chapitres qui suivent rien de suggestif ou d'alléchant.

Je tiens à avertir que les comparaisons auxquelles je me suis livré çà et là, mais surtout dans les derniers chapitres, entre la vie sexuelle des indigènes et celle des Européens, ne sont pas destinées à former un parallèle sociologique : elles sont pour cela trop superficielles. Encore moins faut-il voir dans ces comparaisons l'intention de flétrir nos propres faiblesses ou d'exalter nos propres vertus. Si nous avons eu recours à ces comparaisons, c'est uniquement parce que, pour rendre intelligibles des faits étranges, il est nécessaire de les ramener à des faits familiers. Dans ses observations, l'anthropologue doit s'efforcer de comprendre l'indigène à travers sa propre psychologie, et il doit composer le tableau d'une culture étrangère à l'aide d'éléments faisant partie de sa propre culture et d'autres dont il possède une connaissance pratique et théorique. Toute la difficulté et tout l'art des enquêtes sur une vaste échelle consistent à prendre pour point de départ les éléments d'une culture étrangère qui nous sont les plus familiers, pour arriver à ranger peu à peu dans un schéma compréhensible ce que cette culture présente d'étrange et de différent de ce que nous connaissons. Sous ce rapport, l'étude d'une culture étrangère ressemble à celle d'une langue étrangère : elle commence par une assimilation et une traduction brute, pour finir par un affranchissement complet du milieu ancien et une maîtrise d'orientation dans le nouveau. Et puisqu'une description ethnographique adéquate doit reproduire en miniature le processus graduel, long et pénible du travail d'enquête sur le terrain, les références à ce qui est familier, les parallèles entre Européens et Trobriandais doivent servir de point de départ.

Après tout, pour atteindre le lecteur, je dois compter sur ses expériences personnelles, qu'il a acquises dans notre société à nous. De même que je n'ai pas pu faire autrement que d'écrire en anglais et de traduire en anglais les termes et textes indigènes, il m'a fallu, pour présenter les conditions existant chez les Mélanésien dans toute leur réalité compréhensible, les décrire dans des termes empruntés à nos conditions à nous. L'un et l'autre de ces procédés ne sont pas exempts d'erreurs, mais ces erreurs sont inévitables. Un anthropologue a beau se répéter l'adage, traduttore traditore, il n'y peut rien; il ne lui est pas possible d'exiler pour une couple d'années ses quelques lecteurs patients sur les atolls de corail du Pacifique et de les y

faire vivre la vie des indigènes. Tout ce qu'il peut faire, hélas ! c'est écrire des livres et faire des conférences sur ses sauvages.

Encore un mot sur la méthode de présentation. Tout observateur scientifique consciencieux se doit non seulement d'exposer ce qu'il sait et de dire comment il est arrivé à savoir ce qu'il sait, mais aussi d'indiquer les lacunes qui existent dans ses connaissances, les fautes et les omissions qu'il a commises au cours de son enquête. J'ai exposé longuement ailleurs (*Argonauts of the Western Pacific*, chapitre 1<sup>er</sup> <sup>1</sup>) les cautions dont je puis me prévaloir : durée de séjour dans les îles, aptitudes linguistiques, méthode dont je me suis servi pour réunir les documents et les renseignements. Je ne reviendrai donc pas ici sur ce sujet, et le lecteur trouvera dans le texte (chapitre 9, IX ; chapitre 10, introd., chapitres 12 et 13, introductions) les quelques remarques additionnelles que j'ai jugé nécessaire de formuler sur les difficultés que présente l'étude de la vie intime des sauvages.

L'ethnologue et l'anthropologue compétents et expérimentés (les seuls qui s'intéressent à la marge d'exactitude, à la méthodologie de la preuve et aux lacunes pouvant exister dans les informations) n'auront pas de peine, d'après les données relatées dans ce livre, de se faire une idée de la valeur de la documentation qui leur sert de base, de son degré de solidité et de suffisance, variable selon les cas. Lorsque j'énonce une simple proposition, sans l'appuyer d'observations personnelles, sans l'étayer de faits, cela signifie que je me borne à me fier à ce qui m'a été dit par mes informateurs indigènes. C'est là, je tiens à le déclarer, la partie la moins sûre de mes matériaux.

Je me rends parfaitement compte que mes connaissances obstétricales et celles relatives à l'attitude de la femme pendant la grossesse et l'accouchement sont plutôt maigres. De même, l'attitude du père pendant les couches et la psychologie masculine, telle qu'elle se manifeste en cette occasion, n'ont pas été étudiées comme elles auraient dû l'être. Un certain nombre d'autres points, d'une importance moindre, ont été traités d'une façon propre à révéler au spécialiste non seulement les cas où l'information a été incomplète, mais aussi l'orientation que devront adopter les recherches ultérieures pour combler les lacunes. Mais, en ce qui concerne les points d'importance capitale, je suis convaincu de les avoir scrutés jusqu'au fond.

J'ai dit ailleurs (*Argonauts of the Western Pacific*) les nombreuses obligations que j'avais contractées au cours de mes travaux d'enquête. Mais il me plaît de mentionner ici plus particulièrement les services dont je suis redevable à mon ami Billy Hancock, négociant en perles aux îles Trobriand, mort mystérieusement pendant que j'écrivais ce livre. Il était malade et attendait à Samarai, établissement européen de la Nouvelle-Guinée orientale, le bateau qui devait l'emmener dans le Sud. Il disparut un soir, sans que depuis lors personne l'ait jamais vu ou ait jamais entendu parler de lui. Il était non seulement un excellent informateur et collaborateur, mais un ami véritable, dont la société et l'assistance m'ont été d'une grande aide matérielle et d'un grand réconfort moral dans mon existence quelque peu pénible et fatigante.

J'ai été beaucoup encouragé à écrire ce livre par l'intérêt qu'y portait M. Havelock Ellis, dont j'ai toujours admiré l'œuvre et que j'ai toujours révééré comme un des pionniers de la pensée honnête et de la recherche hardie. Sa préface n'est faite que pour rehausser la valeur de mon travail.

Mes amis, élèves et collègues, qui ont collaboré avec moi aux travaux de recherches et d'enseignement anthropologiques à la « *School of Economics* » de Londres, m'ont beaucoup

---

<sup>1</sup> Traduction française : Gallimard.

aidé à mettre de la clarté dans mes idées et à présenter mes matériaux, surtout ceux relatifs à la vie familiale, à l'organisation de la parenté et aux lois matrimoniales. Je me rappellerai toujours avec gratitude les noms de ceux qui m'ont prêté leur concours pour la rédaction des chapitres sociologiques les plus difficiles de ce livre : Mrs. Robert Aitken (Miss Barbara Freire-Marecco), le docteur R. W. *Firth* (actuellement aux îles Salomon), M. E. B. Evans-Pritchard (qui réside actuellement parmi les Azandé), Miss Camilla Wedgwood (actuellement en Australie), le docteur Gordon Brown (actuellement au Tanganyika), le docteur Hortense Powdermaker (actuellement en route pour Papoua), M. I. Schapera (établi autrefois en Afrique du Sud), M. T. J. A. Yates (ayant séjourné en Égypte), Miss Audrey Richards.

Mais c'est à ma femme que va ma plus grande reconnaissance pour la part qu'elle a prise à ce travail, comme à tous mes autres travaux. Ses conseils et sa collaboration pratique ont réussi à transformer en une tâche agréable le travail de rédaction plutôt pénible des *Argonauts of the Western Pacific* et du présent ouvrage. Si ces deux livres présentent pour moi personnellement une certaine valeur et un certain intérêt, c'est grâce à la part qu'elle a prise au travail commun.

*Londres.* B. M.

# 1

---

## Les rapports entre les sexes dans la vie tribale

[Retour à la table des matières](#)

L'homme et la femme aux îles Trobriand, leurs rapports. dans l'amour, dans le mariage et dans la vie de la tribu : tel sera le sujet de la présente étude.

La phase la plus dramatique et la plus intense des relations entre hommes et femmes, celle pendant laquelle ils aiment, contractent des mariages et procréent des enfants, doit occuper le premier rang dans toute considération sur la vie sexuelle. Pour la personne moyenne et normale, à quelque type de société qu'elle appartienne, l'attraction exercée par le sexe opposé et les épisodes passionnels et sentimentaux qui en découlent constituent les événements les plus significatifs de la vie, ceux qui se rattachent le plus étroitement à son bonheur intime, à l'essence et au sens de l'existence. Aussi le sociologue qui étudie un type de société particulière doit-il attacher la plus grande importance à celles de ses coutumes, idées et institutions qui ont pour centre la vie érotique de l'individu. S'il veut, en effet, se maintenir à la hauteur de son sujet, le situer. dans une perspective naturelle et correcte, le sociologue doit, dans ses recherches, suivre la ligne des valeurs et des intérêts de la vie personnelle. Ce qui, pour l'individu, constitue le suprême bonheur doit être mis à la base de l'étude scientifique de la société humaine.

Mais la phase érotique, bien que la plus importante, n'est qu'une des nombreuses phases au cours desquelles les individus des deux sexes se rencontrent et entrent en relations les uns avec les autres. Il est impossible d'étudier cette phase en dehors de son contexte, c'est-à-dire sans la rattacher au statut légal de l'homme et de la femme, à leurs rapports domestiques, à la distribution de leurs fonctions, à la besogne ordinaire de la vie de tous les jours.



L'histoire de la vie amoureuse d'un peuple doit commencer nécessairement par une description des associations de la jeunesse et de l'enfance, pour arriver peu à peu à la dernière phase, qui est celle de l'union permanente et du mariage. Mais le récit ne doit pas s'arrêter là, étant donné que la science ne peut pas revendiquer le privilège de la fiction. La manière dont hommes et femmes arrangent leur vie commune et la vie de leurs enfants réagit sur leurs relations amoureuses, et aucune de ces deux phases ne peut être comprise sans la connaissance de l'autre.

Ce livre traite des rapports sexuels en vigueur chez les indigènes des îles Trobriand, archipel de corail situé au nord-est de la Nouvelle-Guinée. Ces indigènes appartiennent à la race Papoue-Mélanésienne et présentent dans leur apparence physique, leur constitution mentale et leur organisation sociale la plupart des caractéristiques des populations de l'Océanie, associées à certains traits des populations Papoues, plus arriérées, de la Nouvelle-Guinée même <sup>1</sup>.

## 1. LES PRINCIPES DU DROIT MATERNEL

[Retour à la table des matières](#)

Nous trouvons chez les habitants des îles Trobriand une société matrilineaire où la descendance, la parenté et toutes les relations sociales ont pour point de départ la mère; les femmes jouent un rôle considérable dans la vie tribale, jusqu'à prendre une part prépondérante aux activités économiques, cérémonielles et magiques: fait qui exerce une influence très profonde sur les coutumes de la vie érotique, ainsi que sur l'institution du mariage. Aussi ferions-nous bien de considérer tout d'abord les relations sexuelles sous leur aspect le plus large, en commençant par une rapide description des coutumes et des lois tribales qui sont à la base du droit maternel, ainsi que des différentes idées et conceptions qui l'éclairent et l'expliquent. Après quoi, un bref exposé des principaux domaines de la vie tribale - domestique, économique, légal, cérémoniel et magique - fera ressortir les sphères respectives dans lesquelles s'exerce, chez ces indigènes, l'activité de l'homme et de la femme.

L'idée d'après laquelle la mère serait le seul et unique auteur du corps de l'enfant, le père ne contribuant en rien à sa formation, constitue le facteur le plus important du système légal des indigènes des îles Trobriand. Leur manière de concevoir le processus de la procréation, corroborée par certaines croyances mythologiques et animistes, est que, sans doute et sans réserve, l'enfant est fait de la même substance que la mère et qu'entre le père et l'enfant il n'existe aucun lien, physique ou autre (voir chapitre 7).

---

<sup>1</sup> Pour la description générale et complète des Massim. du Nord, dont les habitants des îles Trobriand forment un embranchement, voir le traité classique du professeur C.-G. Seligman, *Melanesians of British New Guinea*, Cambridge, 1910, qui montre également les rapports qui existent entre les habitants des îles Trobriand et les autres races et cultures de la Nouvelle-Guinée et de ses alentours. On trouvera également un bref exposé de la culture des habitants des îles Trobriand dans mon ouvrage : *Argonauts of the Western Pacific*.

Que la mère contribue en toutes choses à la formation du nouvel être auquel elle doit donner naissance, c'est là un fait que les indigènes acceptent comme certain et qu'ils expriment avec force dans des propositions comme celles-ci : « La mère nourrit l'enfant pendant qu'il est dans son corps; puis, quand il en sort, elle le nourrit de son lait. » « La mère fait l'enfant avec son sang. » « Frères et sœurs sont de la même chair, puisqu'ils proviennent de la même mère. » Ces propositions et d'autres analogues expriment leur attitude à l'égard de ce fait, le principe fondamental de leur conception de la parenté.

Cette attitude se trouve également impliquée, avec plus de relief encore, dans les règles relatives à la descendance, à l'héritage, à la succession dans le rang, à l'attribution du titre de chef, aux offices héréditaires et à la magie, bref à toute transmission par la voie de la parenté. Dans une société matrilineaire la position sociale est transmise par le père aux enfants de sa sœur, et cette conception exclusivement matriarcale de la parenté joue un rôle de première importance dans les restrictions et réglementations auxquelles est soumis le mariage et dans les tabous portant sur les rapports sexuel&-Ces idées sur la parenté manifestent leur action, avec une intensité particulièrement dramatique, au moment de la mort. C'est que les règles sociales qui président aux obsèques, aux lamentations et au deuil, ainsi que certaines cérémonies, très compliquées, qui accompagnent la distribution de la nourriture, reposent sur le principe que des gens, unis par les liens de parenté maternelle, forment un groupe étroitement serré dont les membres sont rattachés les uns aux autres par l'identité de sentiments et d'intérêts et sont faits de la même chair. Et de ce groupe sont rigoureusement exclus, comme n'ayant aucun intérêt naturel à prendre part au deuil, même ceux qui lui sont unis par le mariage ou par des rapports de père à enfant (voir chap. 6, II-IV).

Ces indigènes possèdent une institution du mariage bien établie, malgré l'ignorance dans laquelle ils sont quant à la part qui revient à l'homme dans la procréation des enfants. En même temps, le terme « père » a, pour l'indigène des îles Trobriand, une signification claire, bien qu'exclusivement sociale : celle de l'homme marié à la mère, vivant dans la même maison qu'elle et faisant partie du ménage. Dans les discussions sur la parenté, le père m'a été décrit expressément comme un tomakawa, un « étranger » ou, plus correctement, comme un « outsider ». Ce terme est fréquemment employé par les indigènes dans la conversation, toutes les fois qu'ils veulent établir un point d'héritage ou justifier une ligne de conduite ou rabaisser la position du père dans une querelle quelconque.

Il faudra donc que le lecteur soit bien pénétré de cette idée que le mot « père », tel qu'il est employé ici, doit être pris, non avec les nombreuses implications légales, morales et biologiques qu'il comporte pour nous, mais dans un sens tout à fait spécifique et propre à la société dont nous nous occupons. Il eût été préférable, dirait-on, pour éviter toute possibilité de malentendu, d'employer, à la place du mot « père », le mot indigène tama et de parler, au lieu de « Paternité », de « relation tama ». Mais, dans la pratique, cela n'aurait pas été bien commode. Aussi le lecteur, toutes les fois qu'il rencontrera le mot « père » dans les pages qui vont suivre, ne devra-t-il pas oublier qu'il est employé, non au sens que lui donnent les dictionnaires européens, mais en accord avec les faits de la vie indigène. J'ajouterai que la même règle s'applique à tous les termes comportant des implications sociologiques, c'est-à-dire à tous les termes exprimant des relations telles que « mariage », « divorce », « fiançailles », « amour », l'acte de « faire la cour », etc.

Que signifie pour l'indigène le mot tama (père) ? « Le mari de la mère » : telle sera la première réponse que vous donnera un informateur intelligent. Et il ajoutera que tama est l'homme dans la société duquel il a grandi, jouissant de son amour et de sa protection. En effet, puisque le mariage est patrilocal aux îles Trobriand, c'est-à-dire puisque la femme émi-

gre dans la communauté du village de son mari et vient habiter sa maison, le père est pour ses enfants un compagnon de tous les instants; il prend une part active aux soins qui leur sont prodigués, éprouve pour eux une profonde affection qu'il manifeste par des signes visibles et prend part, plus tard, à leur éducation. Dans le mot *tama* (père), en ne considérant que sa signification émotionnelle, se trouvent donc condensées une foule d'expériences de la première enfance, et il exprime le sentiment typique d'affection réciproque qui existe entre un garçon ou une petite fille et un homme mûr, plein de tendresse, faisant partie de la même maisonnée; tandis que dans son sens social ce mot dénote la personne mâle, en relations intimes avec la mère et maître du ménage.

Jusqu'ici le mot *tama* ne diffère pas essentiellement du mot « père », tel que nous l'entendons. Mais à mesure que l'enfant grandit et commence à s'intéresser à des choses sans rapport direct avec la maison et ses propres besoins immédiats, certaines complications surgissent et le mot *tama* prend à ses yeux un autre sens. Il apprend qu'il ne fait pas partie du même clan que son *tama*, que son appellation totémique est différente de celle de son *tama* et identique à celle de sa mère. Il apprend, en outre, que toutes sortes de devoirs, de restrictions et de raisons motivant son orgueil personnel l'unissent à sa mère et le séparent de son père. Un autre homme apparaît à l'horizon, que l'enfant appelle *kadagu* (le frère de ma mère). Cet homme peut habiter aussi bien la même localité qu'un autre village, et l'enfant apprend que l'endroit où réside son *kada* (« le frère de la mère ») est aussi son « propre village » à lui; que c'est là que se trouve sa propriété et de là qu'il tire ses droits de citoyenneté; que c'est là que l'attend sa future carrière et là qu'il peut trouver ses alliés et associés naturels. Il peut même, dans le village où il était né, être traité d'« outsider » (*tomakava*), tandis que dans son village « à lui », c'est-à-dire dans celui où réside le frère de sa mère, c'est son père qui est un étranger, tandis que lui en est un citoyen naturel. Il constate également qu'à mesure qu'il grandit, le frère de la mère acquiert sur lui une autorité de plus en plus grande, réclamant ses services, l'aidant dans certaines choses, lui accordant ou lui refusant la permission d'accomplir certains actes, alors que l'autorité du père s'efface de plus en plus et que ses conseils jouent un rôle de moins en moins important.

C'est ainsi que la vie d'un indigène des îles Trobriand se déroule sous une double influence : dualité dans laquelle on aurait tort de voir un simple jeu superficiel de la coutume. Elle plonge par de profondes racines dans l'existence de chaque individu, provoque de bizarres complications des usages, crée de fréquentes tensions et difficultés et provoque souvent une violente rupture de continuité dans la vie tribale. C'est que cette double influence de l'amour paternel et du principe matriarcal, qui s'exerce si profondément sur l'ensemble des institutions, ainsi que sur les idées et sentiments sociaux des indigènes, ne se manifeste pas toujours, dans la vie réelle, d'une manière parfaitement équilibrée <sup>1</sup>.

Il nous a paru nécessaire d'insister sur les relations qui existent entre un Trobriandais, d'une part, son père, sa mère et le frère de sa mère, d'autre part, car ces relations forment le noyau du système complexe du droit maternel ou matriarcal et que ce système régit toute la vie sociale de ces indigènes. Cette question se rattache, en outre, d'une façon toute spéciale au principal sujet de ce livre : l'amour, le mariage et la parenté en sont les trois aspects qui s'offrent successivement à l'analyse sociologique.

<sup>1</sup> Voir mon ouvrage : *Crime in Savage Society*, Kegan Paul, 1926. Trad. franç. in *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*. Payot, Paris, PBP no 109.

## II. UN VILLAGE DES ILES TROBRIAND

[Retour à la table des matières](#)

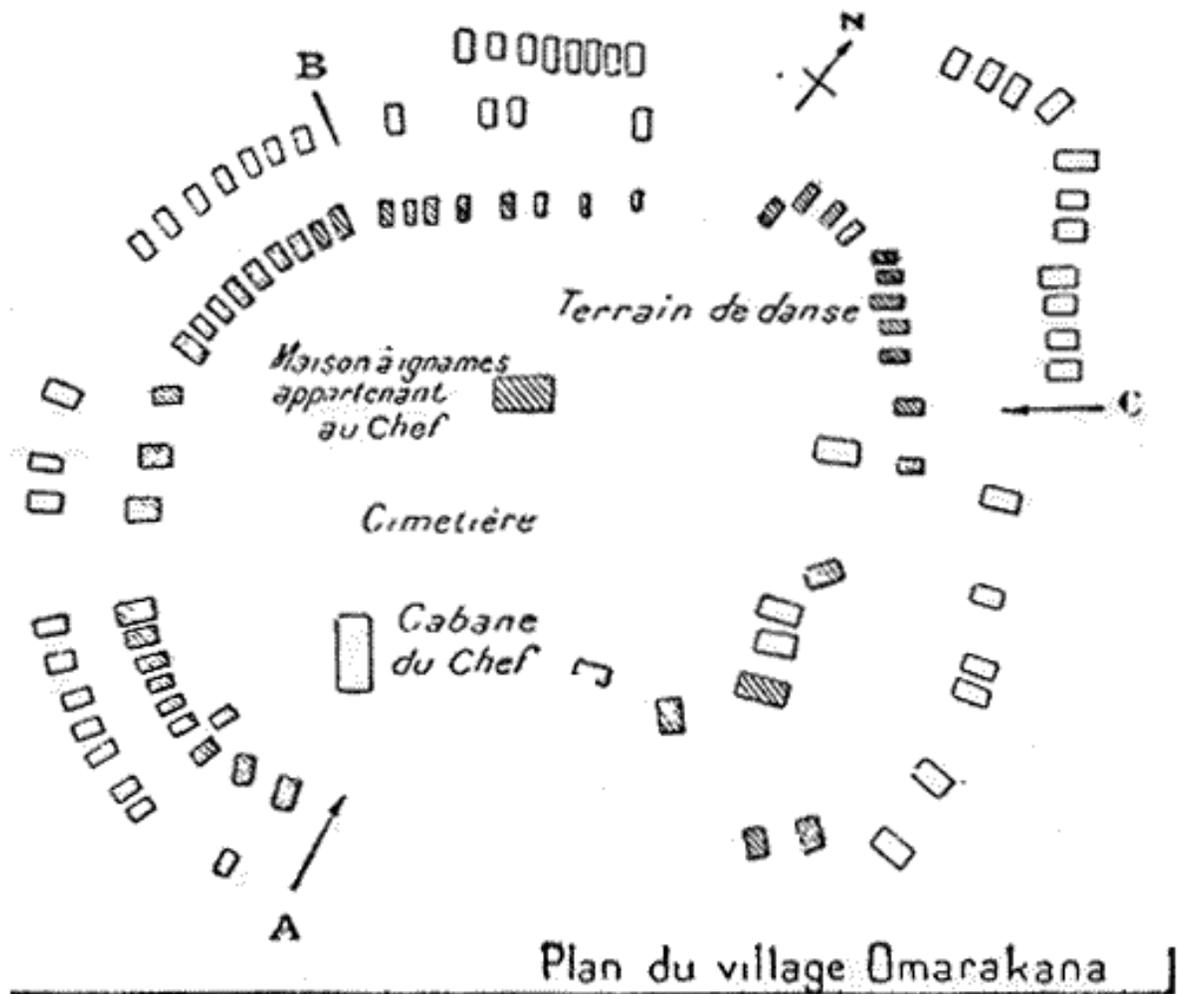
Dans ce qui précède, nous avons donné une définition sociologique de la paternité, des rapports avec le frère de la mère et de la nature du lien existant entre la mère et l'enfant, lien fondé sur les faits biologiques de la gestation et sur l'attachement psychologique très étroit qui en résulte. Le meilleur moyen de faciliter la compréhension de cette définition abstraite consiste à décrire les manifestations de ces relations dans la vie concrète d'une communauté trobriandaise et à montrer comment elles réagissent les unes sur les autres. C'est ce que nous allons faire, et cela nous permettra d'introduire incidemment quelques personnalités qui figureront avec un rôle plus actif dans la suite de notre récit.

Le village Omarakana est, dans un certain sens, la capitale de Kiriwina, principal district de ces îles. Il est la résidence du principal chef, dont le nom, le prestige et la renommée s'étendent loin dans l'archipel, bien que son pouvoir ne dépasse pas la province de Kiriwina <sup>1</sup>. Le village est situé dans une plaine fertile et unie de la partie nord de la grande et plate île de corail Boyowa (voir la carte). Une route plate, partant des lagunes de la côte occidentale, y conduit, à travers des étendues monotones, couvertes de brousse et interrompues çà et là par un bocage frappé de tabou ou par un grand jardin : planté de vignes qui s'enroulent autour de longue perches, celui-ci ressemble, lorsqu'il est en plein développement, à une exubérante houblonnière. On traverse plusieurs villages; le sol devient de plus en plus fertile et les habitations de plus en plus denses et rapprochées, à mesure qu'on s'approche de la longue rangée des émergences coralliennes qui se dressent sur la côte orientale et séparent la mer des plaines de l'intérieur de l'île.

Un gros bouquet d'arbres apparaît à une certaine distance : ce sont des arbres fruitiers, des palmiers et la partie encore vierge et intacte de la jungle, qui forment une ceinture autour du village Omarakana. Nous traversons le jardin et nous nous trouvons en face d'une double rangée de maisons, construites en deux anneaux concentriques sur une vaste place ouverte (voir fig. 1). Entre l'anneau extérieur et l'anneau intérieur se trouve une rue circulaire qui contourne le village et, en passant dans cette rue, on aperçoit des groupes de gens assis devant leurs huttes. L'anneau extérieur se compose de maisons d'habitation, l'anneau intérieur de cabanes servant de greniers dans lesquels on conserve d'une récolte à l'autre le *taytu*, variété d'ignames qui forme la base de la nourriture des indigènes. Nous avons été frappé à la fois par le fini, par la meilleure construction, par les embellissements et la décoration plus soignée et plus recherchée qui distinguent les maisons-greniers des maisons d'habitation. Nous tenant sur la vaste place centrale, nous pouvons admirer la rangée circulaire des maisons-greniers, que nous avons devant nous, car aussi bien celles-ci que les maisons d'habitation regardent vers la place centrale. A Omarakana une belle maison-grenier appartenant au chef se trouve au milieu de cette place. Un peu plus pi-ès de l'anneau, mais toujours sur la place, se trouve un autre vaste édifice : la maison d'habitation du chef.

---

<sup>1</sup> Pour plus de détails concernant cet éminent personnage et pour une description des devoirs et des droits du chef, voir C.-G. Seligman, *op. cit.*, chapitres 49 et 51. Voir également mes *Argonauts of the Western Pacific*, *passim*, et « Baloma, Spirits of the Dead », *Journ. R. Anthropol. Inst.* 1916.



La singulière disposition symétrique du village est d'une grande importance, car elle représente un schéma sociologique défini. La place intérieure est l'arène de la vie et des fêtes publiques. Une partie de cette place est occupée par le vieux cimetière des villageois, et à l'un de ses bouts se trouve le terrain de danse où se déroulent toutes les solennités cérémonielles et festives. Les maisons qui entourent ce terrain, c'est-à-dire celles qui font partie de l'anneau intérieur formé par les maisons-greniers, participent de son caractère quasi-sacré et sont l'objet de nombreux tabous. La rue qui sépare les deux rangées de maisons est le théâtre de la vie domestique et des événements de tous les jours. On peut dire sans exagération que la place centrale constitue la partie mâle du village, tandis que la rue appartient aux femmes.

Et, maintenant, faisons la connaissance préliminaire de quelques-uns des habitants les plus importants d'Omarakana, en commençant par son chef actuel, To'uluwa. Lui et les membres de sa famille ne sont pas seulement les personnages les plus importants de la communauté, mais ils occupent plus de la moitié du village. Ainsi que nous le verrons plus loin (chap. 5, section IV), les chefs des Trobriandais jouissent du privilège de la polygamie. To'uluwa, qui habite la grande maison située au milieu du village, a un grand nombre de femmes qui occupent toute une rangée de cabanes (A-B sur le plan, fig. 1). Ses parents

maternels, qui appartiennent à sa famille et au sous-clan appelé Tabalu, occupent à eux seuls une partie spéciale du village (A-C). La troisième partie de celui-ci, B-C, est occupée par des roturiers, qui ne sont ni enfants ni parents du chef.

La communauté est donc divisée en trois parties. La première se compose du chef et de ses parents maternels, les Tabalu, qui revendiquent la propriété du village et se considèrent comme les maîtres de son sol et les seuls bénéficiaires des privilèges qui découlent de cette possession. La deuxième partie se compose des roturiers, divisés eux-mêmes en deux groupes : ceux qui se réclament de droits de cité reposant sur des raisons mythologiques (ces droits sont nettement inférieurs à ceux des membres du sous-clan du chef, et les réclamants ne restent dans le village qu'à titre de vassaux ou de servants du chef) ; les étrangers dont les services font partie de l'héritage échu au chef et qui ne vivent dans le village qu'à ce titre et qu'en vertu de ce droit. Enfin, la troisième partie de la communauté se compose des femmes du chef et de leur

En raison du caractère patrilocal du mariage, ces femmes doivent résider dans le village de leur époux, et il va sans dire qu'elles gardent auprès d'elles leurs plus jeunes enfants. Les fils adultes ne sont autorisés à résider dans le village qu'à la faveur de l'influence personnelle de leur père. Cette influence contrecarre la loi tribale, d'après laquelle chaque homme doit résider dans son propre village, c'est-à-dire dans celui de sa mère. Le chef est toujours plus attaché à ses enfants qu'à ses parents maternels. Il préfère toujours leur société ; comme tout père typique des îles Trobriand, il épouse, sentimentalement du moins, leur cause dans toute dispute et il cherche toujours à les doter de privilèges et de bénéfices aussi nombreux que possible. Un pareil état de choses ne convient naturellement pas tout à fait aux successeurs légaux du chef, c'est-à-dire à ses parents maternels, aux enfants de sa sœur ; aussi voit-on souvent, du ce fait, se produire entre les deux sections une tension considérable et des discordes aiguës.

Un état de tension de ce genre avait abouti récemment à un soulèvement violent qui avait secoué la tranquille vie tribale d'Omarakana et compromis pour des années son harmonie intérieure <sup>1</sup>. Une dissension de longue date existait entre Namwana Guya'u, le fils favori du chef, et Mitakata, son neveu et troisième successeur au gouvernement. Namwana Guya'u était l'homme le plus influent du village, après le chef, son père : To'uluwa l'autorisa à exercer un pouvoir considérable et lui accorda plus que sa part de richesses et de privilèges.

Un jour, six mois environ après mon arrivée à Omarakana, la querelle prit une tournure aiguë. Namwana Guya'u, le fils du chef, accusa son ennemi Mitakata de se livrer à l'adultère avec sa femme ; aussi l'ayant amené devant le tribunal du résident blanc, le fit-il condamner à un mois de prison, ou à peu près. La nouvelle de cet emprisonnement parvint de la résidence gouvernementale, située à quelques milles de là, après le coucher du soleil, et provoqua une panique. Le chef lui-même s'enferma dans sa cabane personnelle, plein de mauvais pressentiments touchant son favori qui avait infligé un si grave outrage aux lois et aux sentiments de la tribu. Les parents de l'emprisonné, qui était un des successeurs à la dignité de chef, bouillonnaient de colère et d'indignation refoulées. La nuit venue, les villageois abattus soupèrent silencieusement, chaque famille à part. Il n'y avait personne sur la place. Namwana Guya'u n'était pas visible, le chef To'uluwa restait enfermé dans sa cabane, la plupart de ses femmes avec leurs enfants se tenaient également chez elles. Tout à coup, une voix forte rompit le

<sup>1</sup> Le récit qui suit a déjà été publié (dans *Crime and Custom*, pp. 101 et suiv.). Comme il était la reproduction à peu près exacte de la rédaction originale, telle qu'elle figurait dans mes notes de campagne, je préfère le publier une fois de plus tel quel, avec quelques modifications verbales seulement.

silence du village, Bagido'u, l'héritier présomptif et le frère aîné de l'homme emprisonné, se tenant devant sa hutte, s'écria, s'adressant à ceux qui avaient offensé sa famille :

« Namwana Guya'u, tu es une cause de trouble. Nous, Tabalu d'Omarakana, t'avons autorisé à résider ici, à vivre parmi nous. Tu avais autant de nourriture que tu en voulais, à Omarakana. Tu as mangé de notre nourriture. Tu avais ta part des porcs qui nous étaient apportés en tribut, et de la viande. Tu as navigué dans nos canoës. Tu as construit une hutte sur notre sol. Et maintenant tu nous fais du mal. Tu as raconté des mensonges. Mitakata est en prison. Nous ne voulons plus que tu résides ici. Le village est à nous. Tu es ici un étranger. Va-t'en ! Nous te chassons ! Nous te chassons d'Omarakana ! »

Ces paroles furent prononcées d'une voix forte, perçante, qu'une forte émotion faisait trembler. Chacune de ces brèves phrases était suivie d'une pause. Chacune, telle un projectile, fut lancée à travers l'espace vide dans la direction de la cabane où Namwana Guya'u était assis songeur. Ensuite, ce fut la plus jeune sœur de Mitakata qui se leva et parla, et après elle ce fut le tour d'un jeune homme, un de leurs neveux maternels. Ils prononcèrent à peu près les mêmes paroles que Bagido'u, ayant pour refrain la formule du renvoi ou de l'expulsion : *yoba*. Ces discours furent accueillis dans un profond silence. Rien ne remuait dans le village. Mais, avant que la nuit fût finie, Namwana Guya'u quitta Omarakana pour toujours. Il alla s'établir à quelques milles de là, dans son « propre village », Osapola, dont sa mère était originaire. Pendant des semaines, celle-ci et sa sœur se sont livrées à son sujet à des gémissements et à des lamentations, comme si elles avaient pleuré un mort. Le chef est resté trois jours dans sa hutte, et lorsqu'il en est sorti, il paraissait vieilli et brisé par la douleur. Tout son intérêt personnel et toute son affection étaient concentrés sur son fils favori, mais il ne pouvait en rien lui venir en aide. Ses parents avaient agi d'une manière strictement conforme à leurs droits et, d'après les lois de la tribu, il ne pouvait pas séparer sa cause de la leur. Il n'y avait pas de pouvoir susceptible de changer le décret de l'exil. Dès que les paroles : « Va-t'en », *bukula*, « nous te chassons », *kayabaim*, furent prononcées, l'homme devait partir. Ces paroles, qui sont rarement prononcées avec une intention sérieuse, possèdent une force irrésistible et un pouvoir presque rituel, lorsqu'elles sont prononcées par des citoyens contre un résident étranger. Un homme qui essaierait de braver le terrible outrage qu'elles impliquent et voudrait rester malgré elles, serait déshonoré à jamais. En fait, l'habitant des îles Trobriand ne conçoit rien qui ne se rattache directement à une exigence rituelle.

Le ressentiment du chef contre ses parents fut profond et durable. Au début, il ne voulut pas leur adresser la parole. Pendant un an ou plus, aucun d'eux n'osa lui demander de l'emmener avec lui dans ses expéditions maritimes, bien qu'ils eussent tous droit à ce privilège. Deux ans plus tard, en 1917, lorsque je revins aux îles Trobriand, Namwana Guya'u résidait toujours dans l'autre village, à l'écart de ses parents paternels ; cela ne l'empêchait pas de venir souvent visiter Omarakana, pour assister son père, surtout lorsque To'uluwa s'absentait. Sa mère mourut dans l'année qui suivit son expulsion. Ainsi que le racontaient les indigènes : « Elle gémissait, gémissait, refusait la nourriture et mourut. » Les relations entre les deux principaux ennemis furent complètement rompues, et Mitakata, le jeune chef qui avait été emprisonné, répudia sa femme qui appartenait au même sous-clan que Namwana Guya'u. Il y eut une profonde fissure dans toute la vie sociale de Kiriwina. C'est là un des plus dramatiques incidents auxquels j'aie assisté aux îles Trobriand. Je l'ai décrit tout au long, parce qu'il offre une frappante illustration de la nature du droit maternel, de la force de la loi tribale et des passions qui se manifestent à l'encontre et en dépit de celle-ci. Il montre également le profond attachement personnel qu'un père éprouve pour ses enfants, la tendance qui le pousse à user de toute son influence personnelle pour leur assurer une forte situation dans le village, l'opposition que ses efforts dirigés dans ce sens provoquent de la part de ses parents maternels et les tensions et les ruptures qui en résultent. Dans des conditions normales, dans

une communauté plus petite, où les parties adverses sont plus humbles et moins importantes, une pareille tension se serait terminée, après la mort du père, par le retour à ses parents maternels de tous les biens et privilèges que ses enfants auraient reçus de lui de son vivant. Quoi qu'il en soit, ce double jeu de l'affection paternelle et de l'autorité en ligne maternelle implique pas mal de prétextes de mécontentement et de conflits et des méthodes d'établissement fort compliquées : on peut dire que le fils du chef et son neveu maternel sont des ennemis nés.

Nous aurons à revenir sur ce sujet dans la suite de notre exposé. En parlant du consentement au mariage, nous aurons l'occasion *de* montrer l'importance de l'autorité paternelle et en quoi consistent les fonctions des parents de ligne maternelle. La coutume des manages entre cousins constitue un moyen de conciliation traditionnel entre les deux principes opposés. Il est impossible de comprendre les tabous sexuels et les prohibitions de l'inceste, tant qu'on n'a pas bien saisi la signification des principes discutés dans cette section.

Nous avons eu affaire jusqu'ici à To'uluwa, à sa femme favorite Kadamwasila, morte à la suite de la tragédie du village, à leur fils Namwana Guya'u, et à l'ennemi de celui-ci, Mitakata, fils de la sœur du chef; et nous aurons encore l'occasion de rencontrer les mêmes personnages, car ils sont parmi mes meilleurs informateurs. Nous ferons également la connaissance des autres fils du chef et de sa femme favorite et de quelques-uns de ses parents maternels des deux sexes. Nous suivrons quelques-uns d'entre eux dans leurs affaires d'amour, et dans leurs arrangements en vue du mariage; nous aurons à nous mêler de leurs scandales domestiques, à porter un intérêt indiscret à leur vie intime. Car ils ont tous été, pendant une longue période, l'objet d'observations ethnographiques, et c'est à leurs confidences, surtout à celles relatives aux scandales qui les mettaient aux prises, que je suis redevable d'un grand nombre de mes matériaux.

Je donnerai également beaucoup d'exemples empruntés à d'autres communautés, et nous ferons de fréquentes visites aux villages des lagunes de la côte occidentale, à des localités de la partie méridionale de l'île et à quelques-unes des îles plus petites du même archipel, voisines des Trobriand. Les conditions qui prévalent dans toutes ces autres communautés sont plus uniformes et plus démocratiques, ce qui donne à leur vie sexuelle un cachet quelque peu différent.

### III. LA VIE DE FAMILLE

[Retour à la table des matières](#)

En entrant dans le village, nous avons eu à traverser la rue qui court entre les deux rangées concentriques de maisons. C'est là que se déroule normalement la vie journalière de la communauté, et c'est là que nous devons retourner si nous voulons examiner de près les groupes de gens assis devant leurs habitations. On constate qu'en règle générale chaque groupe ne se compose que d'une seule famille, mari, femme et enfants, prenant leurs loisirs ou engagés dans une activité domestique qui varie avec les heures du jour. Par une belle matinée, nous les verrons absorber hâtivement un frugal déjeuner, après quoi l'homme et la femme se mettront à préparer, avec l'aide des enfants plus les grands, les outils devant servir aux travaux de la journée, tandis que le bébé sera couché à distance sur une natte. Puis,

pendant les heures fraîches qui précèdent la chaleur méridienne, chaque famille se rendra probablement à son travail, laissant le village à peu près désert. L'homme, accompagné d'autres villageois, se livrera à la pêche ou à la chasse, sera occupé à la construction d'un canoë ou à la recherche d'un tronc d'arbre. La femme se mettra à cueillir des coquillages ou des fruits sauvages. Ou, encore, l'homme et la femme travailleront dans les jardins ou feront des visites. L'homme se livre souvent à des travaux plus durs que la femme; mais lorsqu'ils sont de retour, aux heures chaudes de l'après-midi, l'homme se repose, tandis que la femme vaque aux travaux domestiques. Vers le soir, lorsque le soleil couchant projette des ombres plus longues qui font venir un peu de fraîcheur, la vie sociale commence dans le village. On voit alors le groupe familial se tenir devant la cabane, la femme préparant la nourriture, les enfants jouant, tandis que le mari amuse le bébé le plus jeune. C'est le moment où les voisins s'appellent les uns les autres, où des conversations sont échangées de groupe à groupe.

Ce qui frappe tout de suite le visiteur qui sait observer, c'est la franchise et le ton amical des entretiens, le sentiment manifeste d'égalité, l'empressement du père à se rendre utile dans les affaires domestiques, surtout avec les enfants. La femme intervient librement dans les plaisanteries et les conversations; elle s'acquitte de son travail en toute indépendance, non comme esclave ou servante, mais comme quelqu'un qui administre son département d'une façon autonome. Elle donne des ordres à son mari, lorsqu'elle a besoin de son aide. Une observation attentive, jour par jour, confirme cette première impression. L'administration domestique typique repose, chez les indigènes des îles Trobriand, sur les principes de l'égalité et de l'indépendance des fonctions : l'homme est considéré comme le maître, car il est dans son propre village et la maison lui appartient; mais, sous d'autres rapports, la femme exerce une influence considérable; elle et sa famille contribuent dans une large mesure à assurer le ravitaillement de la famille; certains objets dans la maison lui appartiennent en propre; et elle est, avec son frère, le chef légal de sa famille.

La division des fonctions à l'intérieur du ménage est, à certains égards, parfaitement définie. La femme doit faire cuire les aliments, qui sont simples et n'exigent pas une grande préparation. Le principal repas est pris au coucher du soleil et se compose d'ignames, de taros et autres tubercules, rôtis à même le feu ou, moins souvent, bouillis dans un pot ou cuits dans la terre; on y ajoute de temps à autre du poisson ou de la viande. Le lendemain matin les restes sont mangés froids et parfois, non régulièrement, des fruits, des coquillages ou une autre légère collation, sont mangés à midi.

Dans certaines circonstances, c'est l'homme qui prépare et fait cuire les aliments : en voyage, en croisière sur mer, à la chasse ou à la pêche, bref, toutes les fois où il n'est pas accompagné d'une femme. Dans d'autres occasions, par exemple lorsqu'on fait cuire dans de grands récipients de terre des gâteaux de taro ou de sago, la tradition exige que les hommes aident leurs femmes. Mais dans les limites du village et de la vie journalière normale, l'homme ne s'occupe jamais de cuisine. Faire la cuisine est considéré comme une occupation honteuse pour l'homme. « Tu es un homme-cuisinière » (*tokakabwasi yoku*), lui dirait-on en le raillant. La peur de mériter cette épithète, d'être raillé ou déshonoré (*kakayuwa*) est extrême. Les sauvages éprouvent cette crainte et cette honte caractéristiques, toutes les fois qu'ils font des choses qu'il ne faut pas ou, qui plus est, lorsqu'ils font des choses qui constituent les attributs intrinsèques de l'autre sexe ou d'une autre classe sociale (voir chapitre 13, sections I-IV).

Il existe un certain nombre d'occupations que la coutume de la tribu assigne strictement à un seul sexe. La manière de transporter les charges constitue sous ce rapport un exemple remarquable. C'est sur la tête que la femme doit porter les charges, entre autres le panier en forme de cloche, ce récipient spécialement féminin, tandis que les hommes ne doivent porter

leurs charges que sur les épaules. C'est avec une véritable appréhension et un profond sentiment de honte qu'un homme envisagerait la perspective de transporter quelque chose d'une manière propre au sexe opposé, et pour rien au monde il ne poserait une charge sur sa tête, même à titre de plaisanterie.

L'approvisionnement en eau constitue une occupation exclusivement féminine. C'est à la surveillance de la femme que sont confiées les bouteilles à eau. Celles-ci sont confectionnées avec de l'écorce lignée de cocotiers mûrs et bouchées avec une feuille de palmier tordue. Le matin ou un peu avant le coucher du soleil elle s'en va les remplir au puits, distant parfois d'un demi-mille : c'est là que les femmes se réunissent, se reposent et bavardent, remplissent à tour de rôle leurs récipients à eau, les nettoient, les rangent dans des paniers ou sur de grands plateaux en bois et, au moment de s'en aller, les arrosent avec un jet d'eau final, afin de leur donner un vernis suggestif de fraîcheur. Le puits, c'est le club des femmes et le centre de leurs commérages, et comme tel il joue un rôle important, car il existe, dans un village trobriandais, une opinion publique spécifiquement féminine et un point de vue distinctement féminin : les femmes y ont des secrets que les hommes doivent ignorer, de même que ceux-ci ont des secrets auxquels les femmes ne doivent pas être initiées.

Nous avons déjà dit que le mari partage avec la femme les soins à donner aux enfants. Il caresse et promène l'enfant, le nettoie et le lave et lui donne les substances végétales en purée, que l'enfant reçoit, presque dès le premier jour de sa venue au monde, en plus du lait maternel. En fait, porter l'enfant sur les bras ou le tenir sur les genoux, acte que les indigènes désignent par le mot *kopo'i*, constitue le rôle et le devoir spécialement dévolus au père (*tama*). On dit des enfants de femmes non mariées, enfants qui, d'après l'expression des indigènes, « n'ont pas de *tama* » (*c'est-à-dire*, rappelons-le, dont les mères n'ont pas de maris), qu'ils sont « malheureux » ou « tristes », parce qu'« ils n'ont personne pour les soigner et les chérir » (*gala taytala bikopo'i*). D'autre part, si vous demandez pourquoi les enfants ont des devoirs envers leur père qui n'est, en somme, qu'un « étranger » pour eux, on vous répondra invariablement : « A cause des soins qu'il donne (*pela kopo'i*), parce que ses mains ont été souillées par les excréments et l'urine de l'enfant » (voir chap. 7).

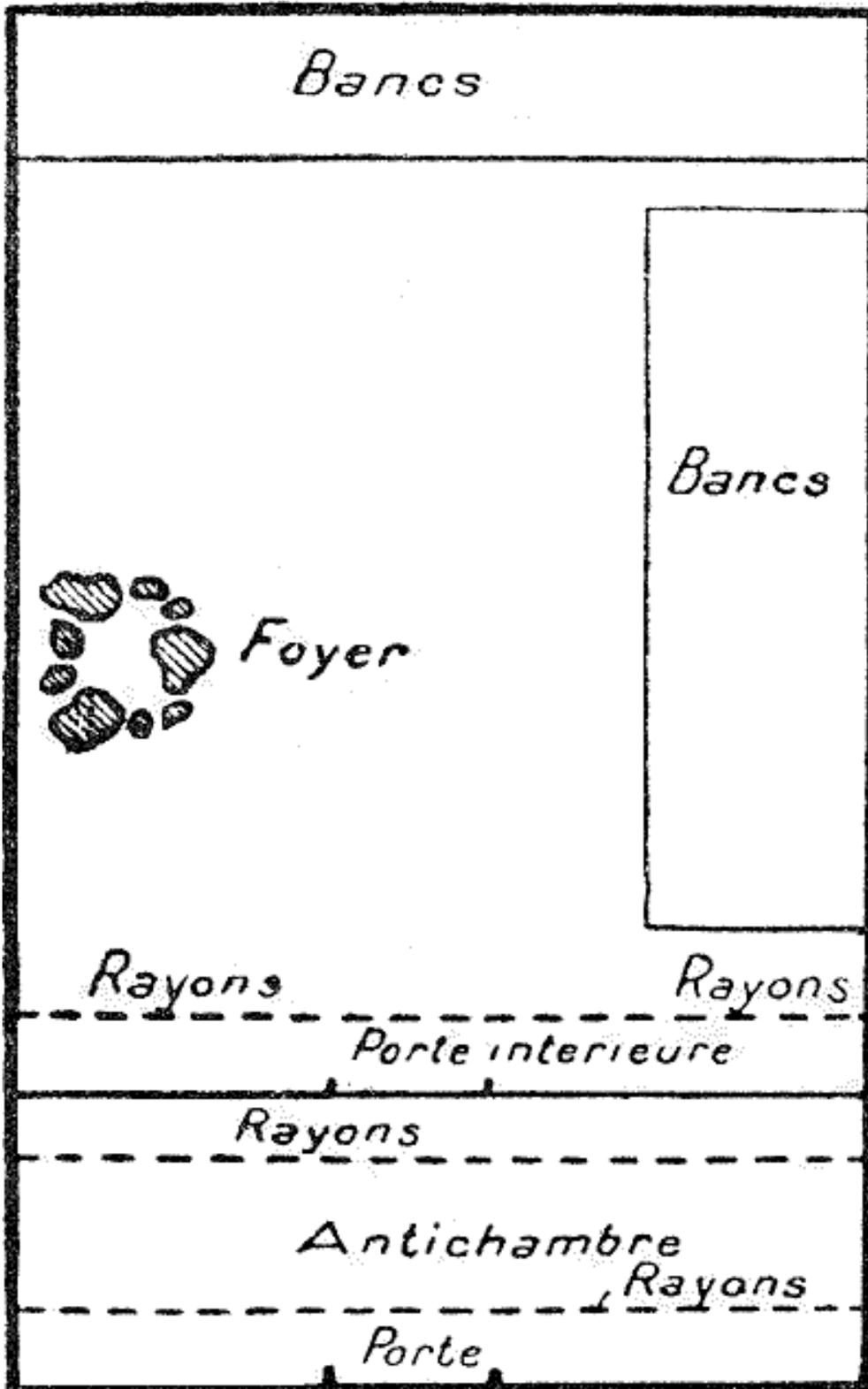
Le père s'acquitte de ses devoirs avec une tendresse naïve et naturelle : il promène l'enfant pendant des heures, le regardant avec des yeux pleins d'amour et d'orgueil, de plus d'amour et d'orgueil que ne témoignent beaucoup de pères européens. Tout éloge à l'adresse de l'enfant le touche infiniment et il ne se lasse pas de raconter et de montrer les vertus et les faits et gestes de la progéniture de sa femme.

En effet, lorsqu'on observe une famille indigène chez eue ou qu'on en rencontre une sur la route, on a aussitôt l'impression qu'il existe entre ses membres une union étroite et intime. Et cette affection mutuelle, nous l'avons vu, ne diminue pas avec les années. C'est ainsi que nous découvrons dans l'intimité de la vie domestique un autre aspect de la lutte intéressante et compliquée entre la paternité sociale et émotionnelle, d'une part, et le droit maternel, légalement, explicitement reconnu, de l'autre.

Il est à noter que nous n'avons pas encore pénétré dans l'intérieur d'une maison, car par le beau temps les scènes de la vie de famille se déroulent devant la maison d'habitation. Us indigènes ne se retirent dans leur maison que lorsqu'il fait froid ou qu'il pleut, ou la nuit ou pour des affaires intimes. Pendant les soirées de la froide saison, lorsque l'air est humide et qu'il fait du vent, les rues du village sont désertes, on voit à travers les petits interstices des murs des cabanes vaciller de faibles lumières et on entend venant de l'intérieur des voix engagées dans une conversation animée. Là, dans un petit espace rempli d'une épaisse fumée, les gens sont assis par terre autour du feu ou reposent sur des litières couvertes de nattes.

Les maisons sont construites à même le sol et leurs planchers sont en terre battue. On voit, dans la figure ci-dessous (fig. 2), les principaux éléments de leur composition, qui est fort simple : le foyer formé par une rangée circulaire de petites pierres, avec trois grandes pierres servant de support à la marmite; des lits de camp en bois placés les uns au-dessus des autres et fixés sur le mur arrière et sur un mur latéral faisant face au foyer et un ou deux rayons pour la filets, les pots de cuisine, les jupons de femme en tissu végétal et autres objets d'usage domestique. L'habitation personnelle du chef est construite d'après le même modèle que les maisons ordinaires, mais en plus grand. Les greniers où on conserve les ignames sont d'une construction quelque peu différente et plus compliquée et sont légèrement surélevés au-dessus du sol.

Dans un ménage typique la journée normale s'écoule dans une étroite intimité familiale : tous les membres couchent dans la même hutte, mangent en commun et restent les uns à côté des autres pendant la plus grande partie de leurs travaux et de leurs loisirs.



## IV. LA RÉPARTITION DE LA PROPRIÉTÉ ET DES DEVOIRS ENTRE LES SEXES

[Retour à la table des matières](#)

Les membres d'une maisonnée sont encore liés les uns aux autres par la communauté des intérêts économiques. Ce point exige cependant un exposé détaillé, car la question est importante et compliquée. En ce qui concerne, en premier lieu, le droit de propriété, je dirai tout de suite que la propriété personnelle est, pour l'indigène, une affaire de grande importance. Le titre *toli* (« propriétaire » ou « maître », qu'on ajoute à titre de préfixe aux mots désignant les objets qu'on possède) présente en soi une valeur considérable, en ce qu'il confère une sorte de distinction, alors même qu'il ne s'agit pas du droit de propriété exclusive. Ce terme et la notion de propriété ont, dans chaque cas particulier, un sens bien défini, mais les rapports varient selon les objets, et il est impossible de les résumer en une seule formule applicable à tous les cas <sup>1</sup>.

Fait remarquable : tout en étant des éléments constitutifs du ménage, dont ils sont théoriquement inséparables, les ustensiles domestiques et nombre d'objets meublant la maison ne sont pas possédés en commun. Mari et femme ont chacun des droits de propriété individuels sur certains objets. La femme est propriétaire de ses jupes en tissu végétal; elle en a généralement de 12 à 20 dans sa garde-robe, le costume qu'elle met variant selon les occasions. Pour se les procurer, elle ne compte que sur son propre zèle et sa propre habileté, si bien qu'en matière de toilette une femme de Kiriwina ne dépend que d'elle-même. Les récipients à eau, les outils pour la confection des vêtements, beaucoup d'articles d'ornement personnel sont également sa propriété exclusive. L'homme possède en propre ses outils, haches et doloires, filets, lances, accessoires de danse, tambour, ainsi que les objets de grande valeur que les indigènes appellent *vaygu'a* et qui consistent en colliers de dentelles, en ceintures, en bracelets faits de coquillages, en grandes lames de hache polies.

La propriété particulière n'est pas dans ces cas un simple mot sans signification pratique. Le mari et la femme peuvent disposer, et disposent, à leur gré de chacun des articles qu'ils possèdent en propre, et après la mort de l'un d'eux les objets qui lui appartenaient passent, non au conjoint survivant, mais à une classe spéciale d'héritiers entre lesquels ils sont répartis. Lorsqu'éclate une querelle domestique, le mari peut détruire un des objets appartenant à la femme, en brisant par exemple ses bouteilles à eau ou en déchirant ses robes, de même que la femme peut détruire le tambour ou les boucliers de danse du mari. L'homme est également tenu à raccommoier ses objets et à veiller à leur bon état, de sorte que la femme ne doit pas être considérée comme une ménagère au sens européen du mot.

Les biens immeubles, tels que terrains de jardins, arbres, maisons, ainsi que les embarcations constituent la propriété presque exclusive de l'homme, ainsi que le cheptel d'ailleurs, qui se compose principalement de porcs. Nous reviendrons sur ce sujet, lorsque nous parlerons de la position sociale de la femme, car le droit de propriété sur les objets de cette catégorie est en raison directe du degré de pouvoir.

<sup>1</sup> Voir Argonauts of the Western Pacific, chap. 6 et passim.

Passant des droits économiques aux devoirs, nous considérerons d'abord la répartition des travaux entre les sexes. Pour les travaux durs, tels que le jardinage, la pêche et le transport de grosses charges, la spécialisation est très nette. La pêche et la chasse, cette dernière jouant d'ailleurs un rôle peu important aux îles Trobriand, sont réservées à l'homme, tandis que les femmes s'occupent seules à cueillir des coquillages. Le jardinage, travail le plus pénible, puisqu'il faut couper la broussaille, construire des palissades, remuer les lourds supports à ignames, planter les tubercules, est assuré uniquement par l'homme. L'arrachage est un travail spécialement féminin, tandis que les travaux des phases intermédiaires sont accomplis tantôt par l'homme, tantôt par la femme. Les hommes soignent les cocotiers, les palmiers aux noix d'areca et les arbres fruitiers, tandis que ce sont principalement les femmes qui surveillent et soignent les porcs.

Toutes les expéditions en mer sont faites par les hommes, et la construction de canoës est leur occupation exclusive. La plus grande partie du commerce est assurée par les hommes, surtout en ce qui concerne l'important échange, entre les habitants de l'intérieur et les villageois de la côte, d'aliments végétaux contre du poisson. Dans la construction des maisons, la charpente est édifiée par l'homme, tandis que les femmes font la couverture de chaume. Les deux sexes se partagent la besogne des transports de charges : les hommes transportent les charges les plus lourdes, tandis que les femmes s'acquittent de leur tâche en faisant des voyages plus fréquents. Et nous avons déjà vu qu'il existe pour chaque sexe une manière caractéristique de porter les charges.

En fait de travaux moins importants, tels que la confection de petits objets, nattes, bracelets et ceintures, le soin en incombe aux femmes. Il va sans dire que ce sont elles, et elles seules, qui confectionnent leurs vêtements personnels, de même que c'est aux hommes seuls qu'incombe la charge de confectionner l'habillement masculin, peu compliqué, mais fait avec beaucoup de soin : la feuille pubienne. Ce sont les hommes qui travaillent le bois, même pour les objets d'un usage exclusivement féminin; ils fabriquent des gourdes en pierre calcaire pour le bétel à mâcher, et, autrefois, ils avaient l'habitude de polir et d'affiler tous les outils en pierre.

Cette spécialisation des travaux selon les sexes imprime, dans certaines saisons, à la vie du village un aspect caractéristique et pittoresque. A l'approche de la moisson, on commence à confectionner des robes neuves et de couleur qu'on mettra lorsque la récolte sera rentrée et pendant les fêtes qui suivront. On apporte dans le village quantité de feuilles de bananiers et de pandanus qu'on blanchit et durcit au feu. La nuit, tout le village est illuminé par ces feux; auprès de chacun d'eux se tiennent deux femmes en face l'une de l'autre et promenant la feuille devant la flamme. Des bavardages à haute voix et des chants animent le travail; la perspective des amusements à venir rend tout le monde gai. Lorsque les matériaux sont prêts, il faut les tailler, les arranger et les teindre. Cette dernière opération s'effectue à l'aide de deux racines qu'on apporte de la brousse : l'une donne une coloration pourpre foncée, l'autre une teinte cramoisi brillante. Les teintures sont mélangées dans de grands récipients faits avec d'énormes coquilles de clam, après y avoir trempé les feuilles, on les suspend, pour sécher, en grosses touffes sur la place centrale, et tout le village se trouve égayé par leurs vives couleurs. Vient ensuite un travail très complexe d'ajustement des pièces, et on se trouve en présence d'une « création splendide »; le jaune doré du pandanus, la coloration vert tendre ou brune des feuilles de bananier, le cramoisi et le pourpre des couches teintées forment une harmonie de couleur vraiment belle, à côté de la peau lisse et brune des femmes.

Certaines manipulations sont exécutées à la fois par les hommes et les femmes. Les deux sexes, par exemple, prennent part au travail méticuleux qu'exige la préparation de certains

ornements en coquillages <sup>1</sup>, tandis que filets et récipients à eau sont fabriqués par l'un ou l'autre sexe.

On voit donc que ce ne sont pas les femmes qui supportent le fardeau de tous les travaux pénibles et durs. C'est à l'homme qu'échoient les travaux les plus durs que comporte le jardinage, ainsi que les besognes les plus monotones. D'autre part, les femmes ont un champ d'activité économique qui leur est propre; ce champ est considérable, et c'est là que s'affirment leur rôle et leur importance.

---

<sup>1</sup> Voir *Argonauts of the Western Pacific*, chap. 15.

## 2

---

# Le statut de la femme Dans la société indigène

[Retour à la table des matières](#)

Les idées des indigènes sur la parenté et la descendance, avec leur affirmation que la procréation est l'œuvre exclusive de la mère; la position de la femme dans le ménage et la part considérable qu'elle prend à la vie économique : tout cela montre que la femme joue dans la communauté un rôle très influent et que la place qu'elle y occupe est d'une importance incontestable. Aussi examinerons-nous dans la première section de ce chapitre son statut légal et sa position dans la tribu, autrement dit son rang, son pouvoir, son indépendance vis-à-vis de l'homme.

Dans la première section du chapitre précédent nous avons étudié les idées sur la parenté qui, chez les indigènes dont nous nous occupons, reposent sur le principe de la descendance matrilineaire. Nous y avons montré également que la tutelle véritable de la famille est assurée, non par la femme même, mais par son frère. On peut résumer cet état de choses en disant que, dans chaque génération, c'est la femme qui continue la lignée et c'est l'homme qui la représente. En d'autres termes : le pouvoir et les fonctions inhérents à une famille sont représentés par les hommes d'une génération, bien qu'étant transmis par les femmes.

# I. PRIVILÈGES ET CHARGES AFFÉRENTS AUX RANGS

[Retour à la table des matières](#)

Examinons quelques-unes des conséquences du principe que nous venons d'énoncer. Pour la persistance, et même pour l'existence de la famille, l'homme et la femme sont également indispensables. Aussi les indigènes attribuent-ils aux deux sexes une valeur et une importance égales. Dans des discussions généalogiques, l'indigène envisage toujours la question de la continuité de la lignée en fonction de l'importance numérique des femmes vivantes. Des hommes appartenant à un sous-clan de haut rang, les Tabalu d'Omarakana, par exemple, avec lesquels j'avais eu l'occasion de m'entretenir au sujet de sa composition ethnographique, me disaient qu'ils seraient très heureux de pouvoir déclarer que les femmes de ce sous-clan sont nombreuses à Omarakana, car ce serait là un fait favorable et important. Malheureusement, elles n'y sont qu'au nombre de deux, alors que les hommes sont beaucoup plus nombreux. C'est là, disaient-ils, un fait regrettable, mais ils ajoutaient aussitôt qu'il y avait, en revanche, beaucoup plus de femmes dans la lignée plus jeune d'Olivilevi, village situé dans la partie sud de l'île et administré également par les Tabalu. Lorsqu'il parle de la composition de sa famille, tout homme, à quelque clan qu'il appartienne, fait ressortir avec orgueil, comme un fait de grande importance pour sa lignée, le nombre de ses sœurs et de leurs enfants de sexe féminin. La naissance d'une fille est accueillie avec le même plaisir que celle d'un garçon; à l'un et à l'autre les parents accordent le même intérêt, et ils manifestent à leur égard le même enthousiasme, la même affection. Inutile de dire que l'idée de la suppression violente des enfants de sexe féminin apparaîtrait aux indigènes aussi absurde qu'odieuse.

Nous avons dit que c'était la femme qui détenait les privilèges de la famille, mais que c'était l'homme qui les exerçait. C'est là une règle générale dont nous devons étudier de près le fonctionnement, si nous voulons nous en faire une idée exacte et, même, en délimiter quelque peu la portée. L'idée du rang, c'est-à-dire d'une supériorité intrinsèque, sociale, qui s'attache à certaines gens par droit de naissance, est très développée parmi les insulaires trobriandais; et un examen de la manière dont le rang affecte l'individu fera mieux ressortir le fonctionnement du principe général.

L'idée du rang s'attache à certains groupes héréditaires, de nature totémique, que nous avons déjà désignés sous le nom de sous-clans (voir également chapitre 13, section V). Chaque sous-clan a un rang défini; il se prétend supérieur à certains autres et reconnaît son infériorité par rapport à d'autres. On peut distinguer, en gros, cinq ou six principaux rangs, chaque rang comportant des grades d'importance moindre. Pour plus de brièveté et de clarté, je me contenterai d'une comparaison entre le sous-clan Tabalu, le plus élevé en rang, et des sous-clans d'un rang inférieur.

Chaque communauté de village « appartient à » un sous-clan ou est possédée par lui « en toute propriété », et l'homme le plus âgé est le chef du village. Lorsque le sous-clan fait partie du rang le plus élevé, l'homme le plus âgé n'est pas seulement chef de son propre village, mais exerce son autorité sur un district tout entier. Il existe donc une association étroite entre la dignité de chef et le rang, ce dernier conférant non seulement la distinction sociale, mais aussi le droit de gouverner. Or, de ces deux attributs, un seul, celui de la distinction sociale, est commun aux hommes et aux femmes. Toute femme du rang le plus élevé, celui du sous-clan Tabalu, jouit de tous les privilèges personnels de la noblesse. Les membres masculins

du clan diront souvent que l'homme est plus aristocrate, plus guya'u, que la femme, mais cela ne signifiera dans leur bouche qu'une affirmation très générale de la supériorité masculine. Dans toutes les manifestations concrètes du rang, traditionnelles ou sociales, les deux sexes se trouvent placés sur un pied de parfaite égalité. Dans la riche mythologie relative à l'origine des différents sous-clans, une femme-ancêtre figure toujours à côté de l'homme (qui est son frère), et il y a même des mythes qui font remonter l'origine d'une lignée à une femme, sans l'assistance d'un homme <sup>1</sup>.

Une autre manifestation importante du rang est représentée par le système complexe de tabous auxquels l'homme et la femme sont également astreints à se conformer. Les tabous inhérents au rang comprennent de nombreuses prohibitions d'ordre alimentaire, portant plus spécialement sur certains animaux, et des restrictions souvent assez gênantes, comme celle qui interdit de faire usage d'une eau qui ne provient pas des creux des montagnes de corail. A ces tabous s'attachent des sanctions surnaturelles, et leur transgression, même accidentelle, est suivie de maladie. Mais la force réelle qui assure leur maintien réside dans la profonde conviction des assujettis aux tabous que les aliments prohibés sont de qualité réellement inférieure, c'est à-dire répugnants et susceptibles de souiller ceux qui en absorberaient. Lorsqu'on propose à un Tabalu de manger du porc-épic ou du sanglier, il manifeste des signes de répulsion qui n'ont rien de simulé; et l'on cite des cas de vomissements, avec tous les signes de nausée, survenus chez des hommes de rang ayant absorbé par mégarde une substance prohibée. Un habitant d'Omarakana parle des mangeurs de porc-épics, qui habitent les villages de la région des lagunes, avec le dégoût et le mépris du brave Britannique parlant des Français mangeurs d'escargots, ou l'Européen des Chinois mangeurs de chiens et d'œufs pourris.

Or, la femme de rang partage absolument ce dégoût et court le même danger que l'homme, lorsqu'elle transgresse un tabou. Lorsqu'elle épouse, ce qui arrive parfois, un homme d'un rang inférieur, elle doit avoir ses plats à elle, ses propres ustensiles de cuisine et récipients à boisson, et manger une nourriture spéciale; bref, elle ne doit avoir, sous ce rapport, rien de commun avec son mari, à moins que celui-ci ne renonce à son tour, et c'est le cas le plus fréquent, aux aliments qui sont tabou pour la femme.

Le rang justifie le port de certains ornements qui servent à la fois d'insignes et de bijoux qu'on arbore dans les fêtes. Tel ornement, par exemple, fait de disques de coquillages rouges, ne peut être porté sur le front ou sur l'occiput que par les membres du rang le plus élevé. Mais les gens appartenant au rang qui vient immédiatement après sont autorisés à porter le même ornement, sous forme de ceinture et de bracelet. Un bracelet sur l'avant-bras est un signe de la plus haute aristocratie. Les ornements personnels présentent de nombreuses variétés et distinctions, mais qu'il nous suffise de dire que la réglementation dont ils sont l'objet s'applique aussi bien aux femmes qu'aux hommes. Il est utile d'ajouter que celles-là font de ces ornements personnels un usage beaucoup plus fréquent que ceux-ci.

En ce qui concerne les objets servant à la décoration d'une maison, tels que tables sculptées ou motifs en coquillages, leurs modèles et les matériaux dont ils sont faits constituent le monopole de certains rangs supérieurs. Ils ont été primitivement réservés à l'usage exclusif des représentants mâles de ces rangs, mais une femme qui épouse un homme d'un rang inférieur au sien est autorisée à garnir sa maison avec ces objets.

Le cérémonial très important et complexe qui accompagne les manifestations de respect envers des gens de rang repose sur l'idée qu'un homme de noble lignée doit toujours demeurer

<sup>1</sup> Voir mon ouvrage : *Myth in primitive Psychology*, vol. II. Trad. française in *Trois essais...*, op. cit.

rer à un niveau physiquement supérieur à celui des gens qui ne sont pas de son rang. En présence d'un noble, tout homme d'un rang inférieur doit baisser la tête ou se pencher en avant ou s'accroupir par terre, selon le degré de son infériorité. Sous aucun prétexte, on ne doit dresser la tête de façon à dépasser celle du chef. La maison du chef est garnie de petites estrades; pendant les réunions tribales il se tient sur l'une d'elles, et tous les assistants circulent librement, tout en restant à un niveau inférieur au sien. Lorsqu'un homme du commun doit passer devant un groupe de nobles assis par terre, il doit leur crier de loin : tokay ! (debout !); aussitôt les chefs se redressent sur leurs jambes et restent debout pendant que l'autre passe devant eux en rampant <sup>1</sup>. On pourrait croire qu'étant donné la complication passablement gênante de ce cérémonial les gens sont souvent tentés de s'y sous traire. Il n'en est rien. Il m'est arrivé souvent, pendant que j'étais assis dans le village, en train de converser avec le chef, de voir celui-ci se lever instantanément, dès qu'il entendait crier tokay ! Cela se produisait à peu près tous les quarts d'heure, et chaque fois le chef se levait et restait debout, pendant que le roturier passait lentement, courbé bas <sup>2</sup>.

Les femmes de rang jouissent exactement des mêmes privilèges. Lorsqu'une femme noble est mariée à un roturier, celui-ci doit se tenir incliné devant elle en public, et les autres hommes doivent à plus forte raison se conformer à cette règle. On dresse pour elle une estrade élevée sur laquelle elle se tient seule aux assemblées tribales, alors que son mari circule au-dessous d'elle ou se tient accroupi comme les autres assistants.

Le caractère sacré de la personne du chef a pour localisation particulière sa tête qui est entourée d'un halo de tabous très stricts. Les régions spécialement sacrées sont le front et l'occiput avec la nuque. Seuls ceux qui appartiennent au même rang que lui, ses épouses et quelques personnes particulièrement privilégiées, sont admis à toucher à ces régions, pour les laver, les raser, les orner ou les débarrasser des poux. La tête d'une femme faisant partie du sous-clan noble présente le même caractère sacré; et lorsqu'une femme noble épouse un roturier, son mari ne doit pas toucher (théoriquement du moins) à son front, à son occiput, à sa nuque et à ses épaules, même pendant les phases les plus intimes de la vie conjugale.

C'est ainsi que dans le mythe et en ce qui concerne l'observance de tabous et les marques de respect, la femme jouit exactement des mêmes privilèges de rang que l'homme; mais elle n'exerce jamais le pouvoir réel qui y est associé. Les femmes n'ayant jamais été à la tête d'un sous-clan ne peuvent devenir chefs. Qu'arriverait-il en l'absence de membres mâles dans une génération donnée ? C'est ce que je ne saurais dire, à défaut de précédents; mais l'exercice par une femme de la régence intérimaire ne paraît nullement incompatible avec les idées des Trobriandais. Seulement, ainsi que nous le verrons plus loin (chap. 5, section IV), le pouvoir du chef repose sur le privilège de la polygamie, alors que les femmes ne jouissent pas du droit de polyandrie.

Beaucoup d'autres fonctions sociales inhérentes au rang sont exercées directement par les hommes seuls, les femmes se contentant de leur part de prestige social. C'est ainsi, par exemple, que les canoës appartiennent en propriété aux chefs (bien que tous les habitants du

<sup>1</sup> Comme substantif, tokay signifie également « roturier ». Il se peut que le substantif constitue un dérivé étymologique du verbe.

<sup>2</sup> Lorsque To'uluwa, le principal chef des Trobriand, fut mis en prison par le résident, ce dernier, voulant surtout, je le crains, humilier son rival indigène, défendit aux roturiers incarcérés avec lui de ramper devant lui. Malgré cela, et le fait m'a été attesté par des témoins oculaires dignes de foi, les roturiers continuèrent à marcher courbés, sauf lorsque le satrape faisait son apparition. Nous avons là un exemple de la politique à courte vue, pratiquée par des fonctionnaires blancs qui pensent ne pouvoir maintenir leur autorité qu'aux dépens de celle des chefs indigènes. Cette politique a pour effet de ruiner la loi tribale indigène et d'introduire un esprit d'anarchie.

village y aient certains droits), tandis que les femmes ne possèdent que le prestige (*bittura*) de cette propriété, c'est-à-dire le droit de parler des canoës en termes de propriétaire et de s'en vanter<sup>1</sup>. Ce n'est que dans des cas exceptionnels que les femmes accompagnent les hommes dans leurs expéditions maritimes. D'autre part, les hommes possèdent en exclusivité tous les droits et privilèges et sont les seuls à exercer les activités se rattachant à la *kula*, système spécial d'échanges d'objets précieux. La femme, épouse ou sœur de l'homme, ne participe à l'affaire qu'occasionnellement. Le plus souvent elle n'en reçoit qu'une gloire ou une satisfaction indirecte. Faire la guerre est le privilège exclusif des hommes, bien que les femmes assistent aux préparatifs et aux cérémonies préliminaires et viennent même, à l'occasion, jeter un coup d'œil sur le champ de bataille lui-même<sup>2</sup>.

Nous tenons à noter qu'en parlant, dans cette section, des rôles respectifs dévolus aux deux sexes, nous avons porté notre comparaison aussi souvent sur le frère et la sœur que sur le mari et la femme. Dans le régime fondé sur le principe matrilineaire, le frère et la sœur sont, en effet, dans toutes les affaires légales et coutumières, les représentants associés et respectifs des droits masculins et féminins. Dans les mythes se rapportant aux origines des familles, le frère et la sœur émergent simultanément de la terre, à travers un creux qui s'ouvre tout seul. Dans les affaires de famille, le frère est le gardien et chef naturel du ménage de sa sœur et de ses enfants. Dans les usages de la tribu, leurs devoirs et obligations respectifs sont strictement définis et forment un des principaux piliers sur lesquels repose l'édifice social. Mais dans leurs relations personnelles le frère et la sœur sont divisés par les tabous les plus rigoureux, destinés à empêcher toute intimité entre eux<sup>3</sup>.

La femme étant éliminée de l'exercice du pouvoir et de la propriété foncière et étant privée de beaucoup d'autres privilèges, il s'ensuit qu'elle ne peut prendre part aux réunions de la tribu ni faire entendre sa voix dans les délibérations publiques où sont discutées les affaires se rapportant au jardinage, à la chasse, à la pêche, aux expéditions maritimes, aux détails cérémoniels, aux fêtes et aux danses.

<sup>1</sup> J'ai examiné ces questions en détail dans *Argonauts of the Western Pacific*, chap. 9, sections IV et V; chap. 11, section II. Voir également chap. 6 du présent ouvrage et *Crime and Custom*, op. cit.

<sup>2</sup> Pour une description complète de la *Kula*, voir *Argonauts*. La guerre a été décrite dans l'article : *War and Weapon among the Natives of the Trobriand islands*, « Man », 1920.

<sup>3</sup> Voir chap. 12, section VI, et chap. 14.

## II. RITES MORTUAIRES ET FÊTES

[Retour à la table des matières](#)

Il existe, d'autre part, un certain nombre de cérémonies et de fêtes au sujet desquelles la femme a son mot à dire et auxquelles elle prend une part active. Ceci est plus particulièrement vrai des cérémonies mortuaires, qui sont les plus importantes par leur solennité et leur caractère sacré, ainsi que les plus imposantes par leur ampleur et leur mise en scène. Dans toutes les activités qui commencent immédiatement après la mort d'un membre important de la tribu et se poursuivent ensuite à certains intervalles pendant des mois et même des années : veillée du corps, cortège funèbre, enterrement avec ses rites variés et les multiples distributions solennelles de nourriture, les femmes jouent un rôle important et ont des devoirs définis à remplir. Certaines femmes, attachées au défunt par des liens de parenté spéciaux, doivent tenir le cadavre sur leurs genoux et le caresser. Et pendant que le corps est veillé dans la cabane, d'autres femmes, également parentes du défunt, accomplissent au-dehors un remarquable rite de deuil : soit deux par deux se faisant vis-à-vis, soit individuellement, elles exécutent une danse lente, en avançant et en reculant sur la place centrale, au rythme d'un chant plaintif. En règle générale, chacune tient à la main un objet qui a été porté par le défunt ou lui a appartenu. Ces reliques jouent un grand rôle dans le deuil et sont portées par les femmes longtemps après l'enterrement. Une autre catégorie de femmes apparentées au défunt a pour mission d'envelopper le corps et de veiller ensuite sur la tombe.

Certaines fonctions qui précèdent l'inhumation, notamment l'affreuse coutume du découpage du cadavre, sont accomplies par des hommes. Pendant la longue période de deuil qui suit, la lourde charge de l'expression dramatique de la douleur incombe principalement aux femmes : une veuve porte le deuil plus longtemps qu'un veuf, une mère plus longtemps qu'un père, une parente plus longtemps qu'un parent du même degré. Dans les distributions mortuaires de nourriture et d'autres objets, qui représentent une sorte de rémunération que les membres du sous-clan auquel appartenait le défunt accordent aux autres parents pour la part qu'ils ont prise au deuil, les femmes jouent un rôle considérable et souvent même dirigeant.

Je n'ai donné qu'une esquisse sommaire des cérémonies mortuaires, sur lesquelles nous aurons à revenir dans la suite (chap. 6, sections III et IV), mais ce que j'ai dit suffit à montrer la part que prennent les femmes à cet ensemble de rites religieux ou cérémoniels. Nous donnerons plus loin une description détaillée de quelques cérémonies dans lesquelles les femmes sont les seules à jouer un rôle actif; contentons-nous de dire pour l'instant qu'elles ont une part prépondérante dans le cérémonial long et compliqué de la première grossesse (chap. 8, sections I et II) et dans les rites de beauté magiques pendant les fêtes (chap. 11, sections II-IV).

Dans le rituel associé à la première grossesse, ainsi qu'à l'occasion de la première sortie après les couches, et lors des grandes danses tribales et des Kayasa (sorte de concours d'élégance), les femmes se présentent en grande toilette et avec tous leurs ornements, ce qui correspond à l'attirail complet que les hommes revêtent, à leur tour, dans les grandes fêtes.

La *milamala*, saison annuelle de danses et de fêtes qui suivent la moisson, est marquée par un épisode intéressant. Elle commence par une cérémonie dont le principal but consiste à briser le tabou qui pèse sur les tambours. Après une distribution de nourriture, les hommes, portant tous les accessoires de danse, se rangent de façon à former un cercle dont le centre est occupé par les tambourineurs et les chanteurs. Comme si de rien n'était, les chanteurs entonnent un chant et les hommes se mettent à danser lentement, pendant que les tambours battent la mesure. Mais cela ne dure pas longtemps, car aux premiers battements des tambours, on entend éclater les gémissements et les lamentations des femmes qui, toujours en deuil, sont restées dans les huttes; et peu après ces femmes quittent leurs maisons, se précipitent furieuses et poussant des cris sur la place, attaquent les danseurs, se mettent à les frapper avec des bâtons, à leur lancer des noix de coco, des pierres et des morceaux de bois. La coutume n'oblige pas les hommes à faire preuve, en cette occasion, de trop de courage : aussi bien les tambourineurs qui avaient, avec tant de solennité, ouvert la cérémonie, disparaissent-ils en un clin d'œil. Les femmes s'étant mises à la poursuite des fuyards, le village devient vide. Mais le tabou est rompu et, dans l'après-midi du même jour, les danses recommencent, sans que personne vienne les troubler cette fois.

Portant la grande toilette de danse, ce sont surtout les hommes qui étalent leur beauté et leur adresse. Certaines danses, comme celles qui sont exécutées sur un rythme rapide, avec des planches sculptées ou avec des touffes de banderoles, ou dans lesquelles on imite d'une manière conventionnelle tels ou tels animaux, sont réservées aux hommes seuls. Il n'existe qu'une danse traditionnelle, celle pour laquelle les hommes revêtent les jupes en fibres des femmes, et à laquelle la coutume n'interdit pas à celles-ci de prendre part. Mais bien que j'aie assisté à un grand nombre de représentations de ce genre, je n'ai vu qu'une seule femme prendre réellement part à la danse, et cette femme était du rang le plus élevé. Cependant, même en tant que spectatrices et admiratrices passives, les femmes forment un élément très important de ce genre de jeu.

Mais, en dehors de la saison des danses, il existe aux îles Trobriand beaucoup d'autres périodes de jeux, périodes longues et continues au cours desquelles les femmes manifestent une activité plus grande. La nature du jeu est fixée à l'avance et reste la même pendant toute la période. Ces jeux, qu'on appelle *kayasa* (voir chapitre 9, sections II-IV), sont de plusieurs genres. Il est une *kayasa* au cours de laquelle des groupes de femmes, portant leurs vêtements et ornements de fête, s'installent tous les soirs sur des nattes et chantent; au cours d'une autre, hommes et femmes échangent entre eux des couronnes et des guirlandes de fleurs; au cours d'une autre encore, tous ceux qui y prennent part exhibent le même jour une certaine variété d'ornements. Parfois les membres d'une communauté confectionnent de minuscules canoës à voile et organisent tous les jours des régates en miniature sur des eaux peu profondes. Il y a également, de temps à autre, une *kayasa* de flirts. Quelques-uns de ces divertissements sont exclusivement féminins (chants en commun et exhibition de certains ornements); à d'autres prennent part les deux sexes (échange de fleurs, flirt, décoration des cheveux); d'autres enfin sont réservés aux hommes seuls (les canoës minuscules).

Mais lors même qu'il s'agit de fêtes et de divertissements auxquels les femmes ne prennent pas une part active, il ne leur est pas défendu d'y assister en spectatrices et de se mêler librement aux hommes, sur un pied de parfaite égalité, d'échanger avec eux des lazzis et des plaisanteries et d'entrer avec eux en conversation.

### III. LE RÔLE DES FEMMES DANS LA MAGIE

[Retour à la table des matières](#)

La vie publique des insulaires trobriandais offre un aspect fort important, un ensemble de manifestations particulières et spécifiques. Les indigènes assignent en effet une place à part à une certaine catégorie de faits, à un certain mode de comportement humain qu'ils désignent sous le nom de *megwa*, dont la traduction assez adéquate serait « magie ». La magie est étroitement associée à la vie économique et, en fait, à toutes les affaires de la vie courante. Elle constitue également un instrument de puissance et confère une certaine importance à ceux qui la pratiquent. Aussi la place qui revient à la femme dans la magie mérite-t-elle un examen spécial.

La magie constitue un aspect particulier de la réalité. Elle est jugée indispensable dans toutes les entreprises et activités importantes dont l'issue ne dépend pas d'une façon ferme et sûre de l'homme. C'est ainsi qu'on fait appel à la magie dans les travaux de jardinage et dans les expéditions de pêche, dans la construction d'un gros canoë ou lorsqu'on plonge dans l'eau à la recherche d'un précieux coquillage; c'est encore à la magie qu'on demande la régularisation du vent et d'un cours d'eau, c'est sur son assistance qu'on compte dans la guerre, dans les affaires d'amour et d'attraction personnelle, pour avoir la sécurité en mer ou faire réussir une grande entreprise. Enfin, *last but not least*, c'est à des procédés magiques qu'on recourt pour maintenir ou recouvrer la santé ou pour appeler des maladies sur la tête des ennemis. Dans toutes ces occasions, le succès et la sécurité dépendent en grande partie, souvent même tout à fait, de la magie. On est persuadé que la chance ou l'échec, l'abondance ou la disette, la santé ou la maladie dépendent principalement des bons procédés magiques, convenablement appliqués dans les circonstances voulues.

La magie se compose d'incantations et de rites accomplis par un homme qui y est autorisé, parce qu'il satisfait à certaines conditions. Le pouvoir magique réside avant tout dans les mots de la formule, et la fonction du rite, généralement très simple, consiste principalement à amener le souffle du magicien chargé de la puissance des mots, vers l'objet ou la personne qu'il s'agit d'influencer. Toutes les incantations magiques, croit-on, ont existé telles quelles, sans avoir subi le moindre changement, depuis des temps immémoriaux, depuis le commencement des choses.

Ce dernier point a son corollaire sociologique : beaucoup de systèmes sociologiques sont des patrimoines héréditaires de sous-clans spéciaux; et l'on vous affirmera que tel sous-clan possède tel système depuis le temps où il a surgi à la surface de la terre. Il ne peut être pratiqué que par un membre de ce sous-clan, et constitue, cela va sans dire, un des attributs les plus importants, le patrimoine le plus précieux de celui-ci. Il est transmis en ligne féminine, mais, à l'instar des autres formes de puissance et de propriété, il n'est exercé et appliqué que par les hommes. Dans quelques cas seulement la magie héréditaire peut également être exercée par les femmes.

Le pouvoir que la magie confère à celui qui l'exerce ne tient pas uniquement aux effets de son influence spécifique. Dans les variétés de magie les plus importantes les rites sont intimement mêlés aux activités qu'ils accompagnent, au lieu de leur être tout simplement superposés. C'est ainsi que dans la magie du jardinage, l'officiant joue un rôle important au point

de vue économique et social, celui de l'organisateur et du directeur des travaux. On peut en dire autant de la magie qui se rattache à la construction des canoës, des rites associés à la conduite d'une expédition maritime : à l'homme qui a la direction technique et est le chef de l'entreprise incombent également le devoir et le privilège de l'activité magique <sup>1</sup>. Les deux fonctions, celle de la direction et celle de la magie, sont indissolublement unies dans la même personne. Dans d'autres variétés de magie, celles que les indigènes rangent dans la catégorie de *bulubwalata* (magie noire) et qui comprend toute la sorcellerie et, entre autres, les charmes destinés à provoquer ou à écarter la sécheresse ou la pluie, le praticien exerce une influence directe et énorme sur les autres membres de la tribu. La magie est en effet l'instrument de puissance le plus efficace et le plus fréquemment employé.

Puisque la magie est si intimement liée aux activités qu'elle accompagne, il est évident que, dans certaines occupations, la répartition des fonctions entre les sexes devra comporter une répartition correspondante des pratiques magiques. Les travaux qui sont habituellement accomplis par les hommes seuls exigent l'assistance d'un officiant mâle; tandis que dans les travaux purement féminins les rites magiques sont accomplis par des femmes magiciennes. Ainsi qu'il ressort du tableau ci-dessous, la pêche et la chasse, ainsi que la sculpture sur bois, travaux auxquels la femme ne participe jamais, comportent une magie qui ne peut être exercée que par des hommes. La magie de la guerre, aujourd'hui en voie de disparition, était un système héréditaire d'incantations et de rites dont l'accomplissement incombait à un homme d'un certain sous-clan. La longue et complexe série d'incantations qui accompagnent la construction d'un canoë destiné à effectuer des voyages en mer ne peut jamais être exécutée par une femme; et comme les femmes ne prennent pas part à des expéditions maritimes cérémonielles, la magie de la sécurité et de la kula qu'exigent ces expéditions ne peut être que l'œuvre d'un homme.

Il existe, d'autre part, quelques importantes variétés de magie qui conviennent manifestement aux mains et aux lèvres féminines, car elles se rattachent à des activités et fonctions qui, en raison de leur nature ou en vertu d'une convention sociale, excluent la présence de l'homme. Tel est le cas de la magie associée aux cérémonies de la première grossesse (chapitre 8, sections I et II); de celle de l'expert habile dans le confectionnement de jupes en fibres; tel est enfin le cas de la magie de l'avortement. Il existe cependant des sphères d'activité et d'influence mixtes, telles que le jardinage ou les démarches amoureuses, le contrôle du temps ou de la santé humaine, qui, à première vue, n'apparaissent pas plus nécessairement associées à un sexe qu'à l'autre. Mais la magie des jardins est, dans tous les cas, une fonction masculine, et les femmes n'accomplissent jamais les importants rites publics, scrupuleusement observés par les indigènes et auxquels ils attachent une grande valeur : c'est le magicien du village qui accomplit ces rites sur les jardins de toute la communauté <sup>2</sup>. Même le sarclage, travail exclusivement féminin, doit être inauguré par un magicien mâle au cours d'une cérémonie officielle. Le vent, le soleil et la pluie sont également influencés par les mains et les lèvres des magiciens mâles.

<sup>1</sup> Argonauts of the Western Pacific, plus spécialement chapitres 4 5, 7 et 17.

<sup>2</sup> Aux îles Amphlett, d'autre part, la magie des jardins est accomplie principalement, sinon exclusivement, par des femmes. Chez les indigènes de l'île Dobu et sur les côtes nord-est du détroit de Dawson, dans l'archipel d'Entrecasteaux, les femmes jouent également un rôle prépondérant dans la magie des jardins.

## RÉPARTITION DE LA MAGIE ENTRE LES SEXES

<b>Hommes</b>	<b>Femmes</b>	<b>Magie mixte</b>
Magie des jardins publics (Towosi)	Rites de la première grossesse	Magie de la beauté
Pêche	Confection des jupes	Magie de l'amour
Chasse	Prévention des dangers des couches	Magie des jardins privés
Construction de canoës	Mal de dents	
Magie de la kula (Mwasila)	Éléphantiasis, tuméfactions	
Temps (soleil et pluie)	Affections des organes génitaux avec écoulement (gonorrhée ?)	
Vent	Fausse couche	
Magie de la guerre (Boma)	Sorcellerie féminine (Yogowa ou Mulukwausi)	
Sécurité en mer (Kayga'u)		
Sculpture sur bois (Kabitam)		
Sorcellerie (Bwaga'u)		

Dans certains cas mixtes l'homme et la femme peuvent également bien accomplir la magie nécessaire, et c'est ce qui a lieu en effet pour les rites relativement peu importants de la magie des jardins privés. Selon que c'est l'homme ou la femme qui cultive le jardin pour son usage particulier, l'accomplissement des rites incombe à l'un ou à l'autre. Il existe une magie de l'amour et de la beauté dont les incantations sont récitées par celui ou celle qui souffre d'un amour non partagé ou éprouve le besoin de rehausser son charme personnel. Dans certaines occasions, telles que les grandes fêtes tribales, les incantations sont récitées publiquement par des hommes ou des femmes (chapitre 9, section III), et, parfois, des hommes appliquent une magie de la beauté spéciale à leur propre personne et à leurs propres ornements <sup>1</sup> !

Mais c'est la magie associée aux forces obscures et redoutées de la sorcellerie qui est le plus rigoureusement répartie entre les deux sexes. Il s'agit là des forces qui affectent le plus profondément les espoirs et le bonheur humains. La magie de la maladie et de la santé, qui peut empoisonner la vie ou lui rendre sa fraîcheur naturelle et tient en réserve la mort comme sa dernière carte, peut être exercée aussi bien par les femmes que par les hommes; mais son caractère change du tout au tout avec le sexe du praticien. L'homme et la femme ont chacun sa propre sorcellerie; chacune de ces sorcelleries se sert de rites et de formules qui lui sont particuliers, agit à sa manière sur le corps de la victime et est entourée d'une atmosphère de croyances spéciales. La sorcellerie masculine est beaucoup plus concrète et ses méthodes peuvent être exposées avec presque la clarté d'un système rationnel. Les manifestations surnaturelles du sorcier se réduisent à son pouvoir de disparaître à volonté, d'émettre une flamme brillante qui émane de sa personne, d'avoir des complices parmi les oiseaux nocturnes. Ces moyens dont les sorciers se servent dans leurs actions surnaturelles sont bien peu de chose à côté des exploits des sorcières !

Une sorcière (et je tiens à rappeler qu'il s'agit toujours d'une femme en chair et en os, et non d'un esprit ou d'un être surhumain) accomplit ses expéditions nocturnes sous la forme d'un double invisible; elle peut voler à travers l'air et apparaître comme une étoile filante; elle assume à volonté la forme d'un ver luisant, d'un oiseau nocturne, d'un renard volant; son ouïe et son odorat portent à des distances énormes; nécrophage, elle se nourrit de cadavres.

<sup>1</sup> *Argonauts of the Western Pacific*, chapitre 13, section I.

Les maladies causées par les sorcières sont presque toujours incurables, d'une évolution très rapide et tuent généralement d'une manière instantanée. Elles résultent de ce que les victimes sont dépouillées de leurs organes intérieurs que la sorcière est en train de dévorer. Le sorcier, par contre, ne se repaît jamais de la chair de sa victime; son pouvoir étant beaucoup moins efficace, il est obligé de procéder lentement, et le mieux qu'il puisse espérer, c'est d'infliger une maladie de longue durée qui pourra, dans les cas heureux, tuer après avoir tourmenté la victime pendant des mois ou des années. Mais, même alors, on peut s'adresser aux services d'un autre sorcier pour contrecarrer l'œuvre du premier et rétablir la victime. En revanche, il y a peu de chances de neutraliser les effets produits par une sorcière, alors même qu'on requiert sans tarder l'assistance d'une autre.

Une sorcière, lorsqu'elle n'est pas vieille, peut exciter les convoitises sexuelles aussi bien qu'une autre femme. Elle est, en effet, entourée d'une auréole de gloire qu'elle doit à son pouvoir personnel, et elle possède généralement la forte personnalité qui semble caractériser les sorcières. L'attraction qu'une jeune sorcière, à l'âge où les femmes se marient, exerce sur les hommes n'est pas toujours désintéressée, car la sorcellerie constitue, dans certaines occasions, une source de revenus et d'influence dont beaucoup d'hommes ne seraient pas fâchés de bénéficier. Mais à la différence de ses collègues masculins, la sorcière n'exerce pas sa profession publiquement; eue peut être payée pour une guérison, mais elle n'accepte jamais de tuer contre une rémunération. En cela encore elle diffère du sorcier qui tire le plus gros de ses revenus de la magie noire plutôt que des pratiques curatives. En fait, alors même qu'une femme est généralement connue comme sorcière, on prétend qu'elle n'en convient jamais explicitement et qu'elle ne l'avoue même pas à son mari.

La sorcellerie se transmet de mère à fille, à la suite d'une initiation qui a lieu de bonne heure. A une phase plus avancée de leur vie, les sorcières rehaussent parfois leur art de nécromanciennes à l'aide de procédés moins recommandables. On attribue à quelques-unes des rapports sexuels avec des êtres non-humains, malfaisants au plus haut degré, appelés *tauva'u*, qui répandent des épidémies et divers maux parmi les gens (voir chapitre 12, section IV). Ces êtres leur enseignent l'art de nuire davantage; aussi ces femmes-là sont-elles très redoutées. Je connaissais personnellement des personnes dont on disait qu'elles entretenaient des relations sexuelles avec des *tauva'u*; tel était notamment le cas de la femme du chef d'Obweria, personnage intelligent et entreprenant.

Au point de vue de la recherche sociologique, la plus importante différence qui existe entre le sorcier et la sorcière est celle-ci : alors que le sorcier exerce réellement son métier, les exploits des sorcières n'existent que dans le folklore et l'imagination des indigènes. Autrement dit : un sorcier connaît vraiment la magie de son métier; si on fait appel à lui, il l'exercera dans les occasions qui s'y prêtent : il ira la nuit tendre un guet-apens à sa victime ou la visiter dans sa hutte; et je soupçonne même que, dans certains cas, il n'hésitera pas à administrer un poison. La sorcière, au contraire, a beau être accusée de jouer le rôle de *yoyola* : je n'ai pas besoin de dire qu'elle ne vole pas et ne dépouille pas les gens de leurs organes intérieurs; elle ne connaît ni incantations ni rites, car, encore une fois, ce genre de magie féminine n'existe que dans la légende et la fiction.

Il existe un certain nombre de maux moindres, tels que mal de dents, certaines tumeurs, gonflement des testicules, écoulement génital (gonorrhée ?), que les femmes peuvent infliger aux hommes à l'aide de la magie. Le mal de dents est une spécialité exclusivement féminine : On en souffre par la faute d'une femme et on en guérit grâce à l'intervention d'une autre femme. Une sorcière peut provoquer le mal de dents en exerçant son pouvoir magique sur un petit scarabée, appelé *kim*, qui ressemble beaucoup à ceux qui creusent des cavités dans le

taro. La ressemblance entre la carie dentaire et les cavités creusées par les scarabées prouve suffisamment que des effets identiques doivent avoir des causes identiques. Mais certains de mes informateurs prétendirent avoir réellement vu le petit scarabée noir tomber de la bouche d'un homme lorsqu'une femme eut prononcé la formule curative.

Nous avons vu qu'il existait des variétés de magie héréditaire qui ne pouvaient être exercées que par les membres mâles d'un sous-clan ou, exceptionnellement, par le fils d'un de ces membres (qui doit y renoncer après la mort de son père). Supposons que tous les membres mâles d'une certaine génération aient disparu : une femme serait alors autorisée à apprendre cette magie, non pour l'exercer, mais pour en enseigner la formule, afin qu'il s'en serve plus tard, au fils qu'elle donnerait au sous-clan. C'est ainsi qu'une femme peut remédier à la solution de continuité d'une génération, en gardant dans sa mémoire un système de magie du jardinage, un système de charmes susceptibles d'influencer le temps et les vents, d'incantations pour la pêche, la chasse, la construction de canoës et le commerce maritime. Elle peut même préserver un système de magie de la guerre, mais il lui est interdit d'apprendre les formules de la sorcellerie masculine, qui sont rigoureusement tabou pour le sexe féminin. Il n'y a d'ailleurs aucune nécessité à ce qu'elle les apprenne, étant donné que cette magie n'est jamais strictement héréditaire dans un sous-clan.

Nous voyons ainsi que la forte position que la femme occupe dans la tribu lui vient également du droit d'exercer la magie, cette forme de croyance la plus tenace, la moins destructible.

Et, maintenant, pour résumer brièvement les résultats auxquels nous sommes arrivés dans ces deux derniers chapitres, explorons à vol d'oiseau un village indigène, afin d'obtenir un tableau d'ensemble et mouvant de la vie de la communauté. En jetant un coup d'œil sur la place centrale, sur la rue, sur les jardins et les bocages environnants, nous y apercevons des hommes et des femmes librement mêlés les uns aux autres, sur un pied d'égalité. Parfois hommes et femmes s'en vont travailler ensemble dans les jardins ou cueillir des denrées alimentaires dans la jungle ou au bord de la mer. Ou bien les deux sexes se séparent, formant chacun des groupes d'ouvriers engagés dans un travail spécial et s'en acquittant avec zèle et intérêt. Les hommes sont plus nombreux sur la place centrale où ils discutent peut-être, dans une réunion de la communauté, l'importance de la récolte qu'on peut attendre du jardin, à moins qu'ils ne prennent des dispositions en vue d'une expédition maritime ou d'une cérémonie quelconque. La rue est remplie de femmes vaquant à leurs occupations domestiques; les hommes ne vont pas tarder à les rejoindre pour amuser les enfants ou s'acquitter à leur tour d'une tâche domestique. Nous pouvons entendre les femmes gronder leurs maris, généralement sur un ton amical exempt de colère.

Supposons que notre attention soit attirée par un événement singulier : mort, querelle, partage de succession ou cérémonie quelconque. Si nous l'observons avec des yeux qui cherchent à comprendre, nous pouvons constater à la fois le fonctionnement des lois et des coutumes tribales et le jeu des passions et intérêts personnels. Nous saisissons l'influence qu'exercent les principes du régime matriarcal, les manifestations du pouvoir paternel, l'affirmation de l'autorité tribale et les résultats de la division totémique en clans et sous-clans. Dans tout ceci s'exprime un équilibre entre l'influence de l'homme et celle de la femme, celui-là exerçant le pouvoir, tandis que celle-ci détermine sa distribution.

Une autre fois nous verrons se presser sur la place centrale une foule bigarrée, gaie, portant habits et ornements de fête. Les femmes parées avancent en se balançant mollement, en faisant ressortir avec coquetterie les lignes de leur corps et l'élégance de leurs jupes de couleur cramoisie, pourpre ou dorée. Les hommes, plus sobrement vêtus, affectent une dignité

raide et imperturbable. Ils se tiennent pour la plupart tranquilles, à l'exception de ceux qui ont à exécuter une danse ou à accomplir une autre fonction en rapport avec la fête. Ceux-ci sont couverts d'ornements somptueux et sont pleins de vie et de mouvement. Le spectacle commence : tantôt ce sont les hommes seuls qui y prennent part, tantôt ce sont les femmes. A mesure que la fête se poursuit, à la fin de l'après-midi ou dans la soirée, les jeunes gens et les jeunes femmes commencent à marquer de l'intérêt les uns pour les autres : on entend ici et là des bribes de conversation, des éclats de rire ou des rires étouffés. Bien que leur vocabulaire ne soit pas le moins du monde recherché, vous ne constaterez dans leur conduite rien d'obscène, d'indécent ou de malpropre au point de vue sexuel. Mais, puisque nous connaissons cette communauté, nous nous doutons bien qu'on se donne des rendez-vous et qu'on noue des intrigues. Et ceci nous amène à une étude plus serrée de la vie érotique des indigènes, dont nous allons entreprendre une description systématique.

# 3

---

## Les rapports pré-nuptiaux entre les sexes

[Retour à la table des matières](#)

Une grande liberté et une parfaite aisance règnent dans les relations sexuelles des indigènes des îles Trobriand. Un observateur superficiel pourrait même conclure à l'absence de tout frein, de toute entrave. Mais la conclusion serait erronée, car leur liberté a des limites bien définies. Le meilleur moyen de le prouver consiste à donner une description systématique des différentes phases que l'homme et la femme traversent entre l'enfance et la maturité, une sorte d'histoire de la vie sexuelle d'un couple représentatif.

Nous aurons à nous occuper tout d'abord de leur toute première jeunesse, car l'initiation sexuelle de ces indigènes commence à un âge très tendre. Les relations désordonnées, disons capricieuses, de ces premières années se systématisent au cours de l'adolescence, pour prendre la forme d'intrigues plus ou moins stables qui se transforment plus tard en liaisons permanentes. En rapport avec ces phases plus avancées de la vie sexuelle, il existe, aux îles Trobriand, une institution fort intéressante : les *bukumatula*, ou maisons pour hommes célibataires et pour jeunes filles non mariées. Il s'agit là d'une institution d'une importance considérable, par laquelle la coutume sanctionne ce qui peut apparaître à première vue comme étant une forme de « mariage de groupe ».

# 1. LA VIE SEXUELLE DES ENFANTS

[Retour à la table des matières](#)

Les enfants jouissent aux îles Trobriand d'une liberté et d'une indépendance considérables. Ils sont émancipés de bonne heure de la tutelle des parents qui n'est jamais bien stricte. Quelques-uns obéissent à leurs parents de bon cœur, mais cela dépend uniquement du tempérament personnel aussi bien des parents que des enfants : il n'existe ni notion de discipline régulière ni système de coercition domestique. Il m'est souvent arrivé, lorsque j'assistais à un incident de famille ou à une querelle entre parent et enfant, d'entendre le premier dire au second de faire ceci ou cela : c'était toujours une prière plutôt qu'un ordre, bien que cette prière fût parfois accompagnée d'une menace de violence. Le plus souvent, lorsque les parents flattent ou grondent leurs enfants en leur demandant quelque chose, ils s'adressent à eux comme à des égaux. Ici on n'adresse jamais à un enfant un simple ordre impliquant l'attente d'une obéissance naturelle.

Il arrive parfois que les parents se mettent en colère contre leurs enfants et vont même jusqu'à les frapper; mais j'ai vu tout aussi souvent des enfants se précipiter furieusement sur le père ou la mère et les frapper à leur tour. Cette attaque sera reçue avec un sourire indulgent, ou bien le coup sera rendu avec colère; mais l'idée d'une rétribution définie ou d'une punition coercitive n'est pas seulement étrangère à l'indigène : elle lui répugne. Lorsque je croyais devoir suggérer, après un flagrant méfait commis par un enfant, que ce serait une bonne leçon pour l'avenir que de le corriger ou de le punir d'une façon quelconque, en dehors de tout emportement, mon conseil apparaissait à mes amis immoral et contre nature et était repoussé non sans un certain ressentiment.

Un des effets de cette liberté consiste dans la formation de petites communautés d'enfants, groupes indépendants qui englobent naturellement tous les enfants dès l'âge de quatre ou cinq ans et dans lesquels ils restent jusqu'à la puberté. N'écoutant que leur bon plaisir, ils peuvent tantôt rester avec leurs parents toute la journée, tantôt s'en aller rejoindre pour un temps plus ou moins long leurs camarades de jeux dans leur petite république. Et cette communauté dans la communauté n'agit que conformément aux décisions de ses membres et se trouve souvent dans une attitude d'opposition collective aux aînés. Lorsque les enfants ont décidé de faire telle ou telle chose, de s'en aller, par exemple, en expédition pour toute la journée, les plus âgés et même leur chef (j'ai souvent eu l'occasion de le constater) sont impuissants à les en empêcher. J'ai été à même, voire obligé, au cours de mes travaux ethnographiques, de me renseigner directement auprès des enfants sur eux-mêmes et sur leurs affaires : tous s'accordaient à m'affirmer leur indépendance spirituelle dans les jeux et autres activités enfantines et beaucoup d'entre eux ont même été capables de m'instruire en me donnant des explications sur la signification souvent compliquée de leurs jeux et entreprises.

Encore tout jeunes, les enfants commencent à comprendre les traditions et coutumes tribales et à s'y conformer; cela est particulièrement vrai des restrictions ayant un caractère tabou, des dispositions impératives des lois tribales ou des usages relatifs à la propriété<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Nous parlons dans plus d'un passage de ce livre, et plus spécialement dans le chapitre 13, des processus à la faveur desquels on inculque à l'enfant le respect pour le tabou et les traditions de la tribu. Il faut se garder

La liberté et l'indépendance des enfants s'étendent également au domaine sexuel. En premier lieu, les enfants entendent beaucoup parler de choses se rapportant à la vie sexuelle de leurs aînés et assistent même souvent à certaines de ses manifestations. A la maison même, où les parents n'ont pas la possibilité de s'isoler, l'enfant a de multiples occasions d'acquiescer des informations pratiques concernant l'acte sexuel. Aucune précaution spéciale n'est prise pour empêcher les enfants d'assister en témoins oculaires aux rapports sexuels des parents. On se contente tout au plus de gronder l'enfant et de lui dire de se couvrir la tête avec une natte. J'ai souvent entendu faire l'éloge d'un petit garçon ou d'une petite fille dans ces termes : « C'est un bon enfant : il ne raconte jamais ce qui se passe entre les parents. » On permet à de jeunes enfants d'assister à des conversations au cours desquelles on parle ouvertement de choses sexuelles, et ils comprennent parfaitement le sujet de la conversation. Ils savent eux-mêmes jurer et employer un langage obscène avec une maîtrise passable. Étant donnée la précocité de leur développement mental, on entend souvent de tout petits enfants lancer des plaisanteries graveleuses que les aînés accueillent avec un gros rire.

De petites filles accompagnent leurs pères dans les expéditions de pêche, au cours desquelles les hommes enlèvent leur feuille pubienne. La nudité, dans ces conditions, est considérée comme naturelle, puisqu'elle est nécessaire. Aucune idée de licence ou d'obscénité n'y est associée. Un jour, alors que j'assistais à une discussion sur un sujet obscène, la petite fille d'un de mes informateurs s'approcha de notre groupe. Je dis au père de la faire partir. « Oh ! non, répondit-il, c'est une bonne petite fille, elle ne raconte jamais à sa mère ce qui se dit entre hommes. Lorsque nous l'emmenons avec nous à la pêche, nous n'avons pas à en avoir honte. Une autre petite fille décrirait tous les détails de notre nudité à ses compagnes ou à ses mères <sup>1</sup>. Celles-ci se moqueraient de nous et répéteraient ce qu'elles auraient entendu raconter sur notre compte. Mais cette petite fille ne dit jamais mot. » Les autres hommes présents confirmèrent ces dires avec enthousiasme et parlèrent longuement de la discrétion de la petite fille. Mais, sous ce rapport, un petit garçon est beaucoup moins en contact avec sa mère, car en ce qui concerne les relations avec celle-ci qui sont, aux yeux des indigènes, celles entre parents véritables, le tabou, l'inceste entre en application dès l'âge le plus tendre et s'oppose à toute intimité, susceptible de provoquer des convoitises sexuelles entre le garçon et sa mère et, surtout, ses sœurs.

Jeunes garçons et petites filles ont de multiples occasions de s'instruire sur les choses sexuelles, sans sortir du cercle de leurs camarades. Us enfants s'initient les uns les autres aux mystères de la vie sexuelle, et cela d'une manière directe et pratique, et dès l'âge le plus tendre. Ils savent ce que c'est que la vie amoureuse, longtemps avant d'être réellement capables d'accomplir l'acte sexuel. Ils se livrent à des jeux et distractions qui leur permettent de satisfaire leur curiosité touchant l'aspect et la fonction des organes génitaux, et on dirait qu'ils y puisent incidemment un certain plaisir. La manipulation des organes génitaux et de petites perversions telles que la stimulation orale de ces organes : tels sont leurs amusements typiques. Les petits garçons et les petites filles sont, dit-on, souvent initiés par leurs camarades un peu plus âgés qui leur permettent d'assister à leurs propres badinages amoureux.

Comme ils sont affranchis de l'autorité des grandes personnes et n'ont à obéir à aucun code moral, sauf le tabou spécifique de la tribu, c'est uniquement le degré de leur curiosité,

---

de personnifier la coutume ou de croire qu'elle possède une autorité absolue ou autonome: elle est tout simplement le produit d'un mécanisme spécifique, social et psychologique. (Voir mon ouvrage : *Crime and Custom*, 1926.)

<sup>1</sup> C'est-à-dire « mères par classification » : mère proprement dite, tantes maternelles, etc. Voir chapitre 13, sections V et VI.

de leur maturité, de leur « tempérament » ou sensualité qui décide de leur plus ou moins grande propension aux distractions sexuelles.

L'attitude des plus grands, et même des parents, à l'égard de ces amusements enfantins est celle d'une complète indifférence ou de complaisance : ils les trouvent naturels et ne voient aucune raison de gronder les enfants ou d'intervenir. Ils font généralement preuve d'un intérêt tolérant et amusé et Parlent des affaires amoureuses de leurs enfants sur un ton de légère plaisanterie. J'ai souvent entendu de bienveillants commérages, dans le genre de celui-ci : « Une telle (il s'agit d'une petite fille) entretient déjà des relations avec un tel (un petit garçon). » Et l'on ajoute, lorsque c'est le cas, que c'est sa première expérience. Un remplacement d'amant ou d'amante ou tout autre petit drame d'amour qui se passe dans ce petit monde sont discutés mi-sérieusement, mi-plaisamment. L'acte sexuel infantile, ou ce qui lui sert de succédané, est considéré comme un amusement innocent. « C'est pour eux une manière de jouer que d'entretenir des relations (*kayta*). Ils échangent des noix de coco, un petit morceau de noix de bétel, quelques perles en verroterie ou quelques fruits, après quoi ils s'en vont et se cachent et *kayta*. » On considère cependant qu'il n'est pas convenable que les enfants fassent cela à la maison. Ils se retirent toujours dans la brousse.

L'âge auquel une petite fille commence à s'amuser de cette manière coïncide, dit-on, avec l'époque où elle met pour la première fois la petite jupe en fibres, c'est-à-dire entre quatre et cinq ans. Il est cependant évident que cela peut être vrai seulement de pratiques incomplètes, et non de l'acte réel. Quelques-uns de mes informateurs m'ont affirmé que telles ou telles petites filles ont déjà eu des rapports réels, avec pénétration. Mais étant donné que les insulaires des Îles Trobriand sont fort portés à exagérer dans le sens du grotesque et que cette tendance n'est pas dépourvue d'un certain humour malicieux à la Rabelais, je crois devoir rabattre de ces affirmations de mes autorités. En situant le commencement de la vie sexuelle véritable à l'âge de six à huit ans pour les petites filles, de dix à douze ans pour les petits garçons, nous nous rapprocherons, je crois, davantage de la vérité. Et à partir de cette époque la sexualité prend une importance de plus en plus grande, pour assumer finalement un caractère naturellement calme.

Le plaisir sexuel ou, tout au moins, sensuel, constitue, sinon la base, du moins un des éléments des distractions enfantines. Il est vrai que certaines de ces distractions ne procurent aucune excitation sexuelle : tel est, par exemple, le cas de celles qui constituent des imitations des activités économiques et cérémonielles des adultes ou de celles qui consistent en jeux d'adresse ou d'athlétisme. Mais tous les jeux d'ensemble auxquels les enfants des deux sexes se livrent sur la place centrale ont une teinte de sexualité plus ou moins marquée, bien qu'ils n'offrent qu'un dérivatif indirect et soient accessibles seulement aux jeunes gens et jeunes filles plus âgés qui se joignent également à ces jeux. Nous aurons à revenir dans la suite de cet ouvrage (chapitres 9 et 11) sur le rôle de la sexualité dans certains jeux, chants et légendes, car à mesure qu'elle entre dans des associations plus subtiles et indirectes, elle perd son caractère infantile, pour assumer celui qu'elle présente chez les adultes, et doit, par conséquent, être étudiée à la lumière du contexte fourni par les phases ultérieures de la vie.

Il est cependant des jeux spécifiques auxquels les enfants plus âgés ne participent jamais et dans lesquels la sexualité joue un rôle direct et incontestable. C'est ainsi, par exemple, que les petits jouent parfois à la construction de maisons, à la vie de famille. On construit, dans un coin écarté de la jungle, avec des poutres et des branches, une cabane dans laquelle un ou plusieurs couples se retirent, jouent au mari et à la femme, préparent la nourriture et accomplissent du mieux qu'ils peuvent l'acte sexuel. Ou bien quelques-uns d'entre eux, imitant les expéditions amoureuses de leurs aînés, emportent des provisions dans un endroit favori sur la plage ou sur la rive de corail, font cuire et mangent des légumes et « lorsqu'ils sont bien

rassasiés, les garçons luttent parfois les uns avec les autres, ou bien *kayta* (S'accouplent) avec les petites filles ». Lorsque les fruits de certains arbres sauvages de la jungle sont mûrs, ils s'en vont les cueillir, échangent des présents, font *kula* (échange cérémoniel) avec des fruits et se livrent à des divertissements érotiques <sup>1</sup>.

On le voit : ils ont une tendance à atténuer la crudité de leur intérêt et de leurs pratiques sexuels, en les associant à des éléments plus poétiques. On constate, en effet, dans les jeux de ces enfants, un sens aigu du singulier et du romantique. Par exemple, lorsqu'une partie de la jungle ou du village a été inondée par la pluie, ils lancent leurs petits canoës sur cette nouvelle nappe d'eau; ou bien lorsqu'une forte marée a jeté sur la côte une intéressante épave, ils s'y rendent et imaginent aussitôt un jeu en conséquence. En outre, les petits garçons recherchent des animaux, des insectes, des fleurs rares qu'ils offrent aux petites filles, imprimant ainsi une certaine esthétique à leur sensualité précoce.

Il convient de noter que, malgré le rôle important que l'élément sexuel joue dans la vie de la plus jeune génération, il est des circonstances où la séparation des sexes prévaut également chez les enfants. On peut souvent voir des petites filles jouer ou se promener en groupes indépendants. Les petits garçons, lorsqu'ils sont de mauvaise humeur, et cela semble leur arriver assez souvent, méprisent la société féminine et s'amuse entre eux. C'est ainsi que la petite république se divise en deux groupes distincts qu'on voit peut-être plus souvent séparés que réunis ensemble. Et lorsqu'ils se réunissent dans certains jeux, ils ne le font pas nécessairement avec des intentions sensuelles.

Il convient d'insister sur le fait que les personnes âgées n'interviennent pas dans la vie sexuelle des enfants. Dans quelques rares occasions, tel vieillard ou telle vieille femme sont soupçonnés de porter aux enfants un intérêt sexuel exagéré et même d'entretenir des relations avec certains d'entre eux. Mais les faits de ce genre, s'ils existent, sont loin d'être approuvés par l'opinion publique qui estime que c'est, de la part d'un vieil homme ou d'une vieille femme, un acte inconvenant et grossier que d'avoir des rapports sexuels avec un enfant. On ne trouve aux îles Trobriand, aucune trace permettant de conclure à l'existence d'une coutume de défloration cérémonielle par des hommes âgés ou tout simplement par des hommes faisant partie d'une classe d'âge supérieur à celle de la femme.

## II. DIVISION DES AGES

[Retour à la table des matières](#)

Je viens d'employer l'expression « classe d'âge ». Mais je ne l'ai fait que dans un sens très large, car il n'existe pas, chez les indigènes des îles Trobriand, de division nette et tranchée en grades ou classes d'âge. Le tableau des désignations des âges que nous donnons ci-dessous n'indique qu'en gros les phases de leur vie, car dans la pratique ces phases empiètent les unes sur les autres, se confondent les unes avec les autres.

---

<sup>1</sup> Pour la description de la vraie *kula*, voir *Argonauts of the Western Pacific*.

### Désignation des âges

1. <i>Waywaga</i> (fœtus; enfant jusqu'à l'âge où il commence à se traîner; garçon ou fille).		1e Phase: <i>Gwadi</i> : mot générique servant à désigner les phases 1-4 : signifie enfant, de sexe masculin ou féminin, pendant toute la période qui s'étend de la naissance à la puberté.
2. <i>Pwapwawa</i> (enfant, jusqu'à l'âge où il commence à marcher; garçon ou fille).		
3. <i>Gwadi</i> (enfant, jusqu'à la puberté; garçon ou fille).		
4. <i>Monagwadi</i> (enfant mâle).	4. <i>Inagwadi</i> (enfant de sexe féminin).	
5. <i>To'ulatile</i> (jeune homme, de la puberté au mariage).	5. <i>Nakapugula</i> ou <i>Nakubukwabuya</i> (jeune fille, de la puberté au mariage).	2e Phase : Désignations génériques : <i>Ta'u</i> -homme, <i>Vivila</i> -femme.
6. <i>Tobulobowa'u</i> (homme mûr).	6. <i>Nabubowa'u</i> (femme mûre)	
6a. <i>Tovavaygile</i> (homme marié).	6. <i>Navavaygile</i> (femme mariée).	
7. <i>Tomwaya</i> (vieillard).	7. <i>Numwaya</i> (vieille femme).	3e Phase : <b>Vieillesse.</b>
7a. <i>Toboma</i> (vieillard honoré).		

Dans certains cas, il y a équivalence entre quelques-uns des termes de ce tableau. C'est ainsi qu'un tout petit enfant sera appelé indistinctement *waywaga* ou *pwapwawa*, mais en règle générale, on se servira toujours du premier, en parlant d'un fœtus ou des enfants venus de Tuma à la faveur d'une réincarnation <sup>1</sup>. Ou, encore, vous pouvez appeler un enfant âgé de quelques mois *gwadi* ou *pwapwawa*, mais ce dernier mot est très rarement employé, sauf pour désigner un tout petit bébé. En outre, le mot *gwadi* peut être employé comme terme générique, à l'instar de notre mot « enfant », pour désigner tous les âges intermédiaires entre l'état fœtal et un jeune homme ou une jeune fille. C'est ainsi que c'est seulement lorsqu'ils se suivent que deux termes peuvent empiéter l'un sur l'autre. Les termes ayant pour préfixe un mot désignant le sexe (rubrique 4) ne sont généralement employés que pour désigner les enfants un peu âgés dont on peut distinguer le sexe d'après le costume.

Ces subdivisions spécifiques mises à part, il existe trois principales divisions d'âge : l'enfance, la vieillesse et, entre les deux, la maturité : l'homme mûr et la femme en pleine vigueur. La phase de la maturité se divise en deux parties, principalement du fait du mariage. C'est ainsi que les deux termes figurant dans la rubrique 5 de notre tableau désignent les gens non mariés et s'opposent pour autant aux termes de la rubrique 6a, mais ils impliquent égale-

<sup>1</sup> Voir chapitre 7, section II.

ment la jeunesse et le manque de maturité et s'opposent pour autant aux termes de la rubrique 6.

Le terme servant à désigner le vieillard, *tomwaya* (rubrique 7), peut également être employé pour la désignation du rang ou de l'importance. J'ai moi-même souvent été appelé ainsi par les indigènes, mais je n'en étais pas flatté et préférais beaucoup être appelé *toboma* (littéralement : « homme tabou »), nom donné aux vieillards de rang, mais faisant davantage ressortir le rang que l'âge. Fait assez curieux : le compliment ou la distinction qu'implique le mot *tomwaya* s'atténue et disparaissent presque dans son équivalent féminin : *numwaya* comporte la nuance de mépris et de ridicule qui, dans tant de langues, s'attache à l'expression « vieille femme ».

### III. LA VIE AMOUREUSE DE L'ADOLESCENCE

[Retour à la table des matières](#)

Lorsqu'à l'âge de douze à quatorze ans, un garçon a atteint la vigueur physique qui accompagne la maturité sexuelle et un développement mental suffisant, pour pouvoir prendre part, dans une mesure limitée, il est vrai, et d'une façon irrégulière, à certaines activités économiques de ses aînés, il cesse d'être considéré comme un enfant (*gwadi*) et prend rang d'adolescent (*ulatile* ou *to'ulatile*). Il reçoit en même temps un statut différent qui comporte certains devoirs et privilèges, lui impose une observance plus stricte des tabous et lui accorde une participation plus grande aux affaires de la tribu. Il avait déjà revêtu depuis quelque temps la feuille pubienne. A partir de ce moment, il la porte d'une façon plus régulière et prend davantage soin de son apparence extérieure. Chez les petites filles, le passage de l'enfance à l'adolescence est marqué par des signes physiques visibles : « ses seins deviennent pleins et ronds, des poils apparaissent sur son corps, et ses menstrues apparaissent et disparaissent à chaque lune », disent les indigènes. Elle n'a pas grand-chose à changer à sa toilette, car elle avait commencé à porter la jupe en fibres bien avant que le garçon n'ait revêtu pour la première fois sa feuille pubienne; mais elle cherche désormais à la rendre de plus en plus élégante et ornée.

Une rupture partielle de la famille se produit à cette phase. Frères et sœurs doivent être séparés, en vertu du rigoureux tabou qui joue un rôle si important dans la vie tribale<sup>1</sup>. Les enfants les plus âgés, surtout de sexe masculin, doivent quitter la maison, afin de ne pas gêner par leur présence la vie sexuelle des parents. Cette désintégration partielle du groupe familial peut s'effectuer grâce à l'envoi du garçon dans une maison habitée par des célibataires ou par des veufs d'un certain âge, parents ou amis de la famille. Les maisons de ce genre, dont nous donnerons dans la section suivante une description détaillée, s'appellent *bukumatula*. Les petites filles s'en vont parfois habiter la maison d'un oncle maternel ou d'un autre parent d'un certain âge, également veufs.

<sup>1</sup> Voir chapitres 13, VI et 14.

Avec leur entrée en adolescence, l'activité sexuelle d'un garçon ou d'une petite fille prend un caractère plus sérieux. Elle cesse d'être un simple jeu d'enfants pour prendre une place importante parmi les intérêts vitaux. Ce qui avait été auparavant un commerce instable, se réduisant à un échange de manipulations érotiques, ou un acte sexuel incomplet, en raison de l'immaturation des partenaires, devient désormais une passion absorbante, un objet de tentatives sérieuses. Un adolescent s'attache définitivement à une personne donnée; désireux la posséder, il travaille en vue de ce but, cherche à obtenir la réalisation de son désir par des moyens magiques et autres, jusqu'à satisfaction complète. J'ai vu des jeunes gens de cet âge plongés dans la plus profonde détresse à la suite de leurs échecs amoureux. Cette phase, en effet, diffère de celle qui la précède, du fait de l'entrée en jeu de la préférence personnelle et, avec elle, d'une tendance à rendre l'intrigue permanente. Le garçon a un désir de plus en plus vif de pouvoir compter, pendant un certain temps tout au moins, sur la fidélité et l'affection exclusive de celle qu'il aime. Mais ce désir n'est pas associé à l'idée de l'établissement de rapports exclusifs, et les adolescents ne pensent pas encore au mariage. Un garçon ou une jeune fille ne sont pas du tout disposés à se contenter d'une seule expérience; l'un et l'autre n'entendent pas encore renoncer à leur liberté et accepter d'ores et déjà des obligations. Tout en pensant avec plaisir que sa partenaire lui est fidèle, le jeune amant ne se croit nullement tenu à la réciprocité.

Nous avons vu, dans la précédente section, qu'il existe dans chaque village un groupe important d'enfants formant une petite république au sein de la communauté. Les adolescents forment un autre petit groupe, composé de jeunes garçons et de jeunes filles. Bien qu'ils soient davantage attachés les uns aux autres au point de vue amoureux, il est rare qu'un adolescent et une adolescente se montrent ensemble en public ou en plein jour. En fait, le groupe est divisé en deux sections, correspondant aux sexes. Deux termes s'appliquent à ces deux sections : *to'ulatile* et *nakubukwabuya*, alors qu'il n'existe pas de mot analogue à celui de *gugwadi*, qui désigne les enfants en général, pour la désignation d'un adolescent en général, indépendamment du sexe.

Les indigènes ne cachent pas l'orgueil que leur inspire ce qu'on peut appeler la « fleur du village ». Ils vous diront souvent : « tous les *to'ulatile* (jeunes gens) et toutes les *nakubukwabuya* (jeunes filles) sont là ». Lorsqu'il s'agit d'un jeu, d'une danse ou d'un divertissement qui mettent en compétition leur jeunesse avec celle d'autres villages, ils trouvent toujours que, par leur aspect et leurs exploits, leurs jeunes gens et jeunes filles sont supérieurs à ceux et à celles d'ailleurs. Ce groupe d'adolescents et d'adolescentes mène une vie heureuse, libre, arcadienne, consacrée aux amusements et à la poursuite du plaisir.

Ses membres ne connaissent pas encore de devoirs bien sérieux, mais leur vigueur physique et leur maturité plus grandes leur confèrent plus d'indépendance que celle dont ils jouissaient étant enfants et posent à leur activité des buts plus vastes. Les adolescents prennent part, mais à titre surtout bénévole, aux travaux de jardinage, à la chasse, à la pêche et aux expéditions maritimes; ils retirent de toutes ces occupations les joies et les plaisirs qu'elles comportent, ainsi qu'en partie le prestige qu'elles confèrent; mais ils ignorent la plupart des corvées et restrictions qui pèsent sur leurs aînés et gênent leurs mouvements. Il y a nombre de tabous auxquels ils ne sont pas obligés de se conformer, et le poids de la magie ne s'est pas encore appesanti sur leurs épaules. Lorsqu'ils se sentent fatigués par le travail, ils s'arrêtent et se reposent. L'ambition et la nécessité de se conformer aux idéaux traditionnels, qui guident tous les individus plus âgés et leur laissent relativement peu de liberté personnelle, n'ont pas encore réussi à discipliner ces jeunes gens, à les entraîner dans l'engrenage de la machine sociale. Les jeunes filles, de leur côté, en se mêlant aux activités de leurs aînées, connaissent des joies et des plaisirs inaccessibles aux enfants, tout en échappant aux corvées les plus pénibles.

Les jeunes gens de cet âge, en même temps qu'ils donnent à leur vie amoureuse une tournure plus sérieuse et plus intense, en en élargissant le cadre, rendent ses manifestations plus variées et plus actives. Les deux sexes arrangent des parties de campagne et des excursions, et au plaisir qu'ils retirent de leurs rapports réciproques s'ajoute celui que procurent de nouvelles expériences et l'élégance du cadre. Ils nouent également des relations intersexuelles en dehors de la communauté dont ils font partie. Toutes les fois qu'a lieu dans une localité voisine une de ces fêtes cérémonielles qui autorisent une certaine liberté de conduite et d'allure, jeunes gens ou jeunes filles s'y rendent en bande (jamais jeunes gens et jeunes filles en même temps, car ces occasions de s'amuser ne s'offrent jamais pour les deux sexes à la fois; voir chapitre 9, principalement sections VI et VII).

Il convient d'ajouter que les endroits servant aux ébats amoureux ne sont plus les mêmes qu'à la phase précédente. Les tout jeunes enfants se livrent à leurs pratiques sexuelles, comme à des jeux, en se retirant dans les endroits les plus cachés : buissons ou bocages. Mais *l'ulatile* (adolescent) a son lit à lui dans une maison de célibataire ou bien a la disposition d'une cabane appartenant à un de ses parents non marié. Il existe en outre, dans certains greniers à ignames, un espace vide et enfermé, où des jeunes gens arrangent parfois de petits *cosy-corners* dans lesquels il y a juste de la place pour deux. Avec des feuilles sèches et des nattes, ils y confectionnent un lit et obtiennent ainsi une confortable *garçonnière* où ils peuvent se rencontrer pour consacrer une heure ou deux à leurs amours. Ces arrangements sont à présent d'autant plus nécessaires que les relations amoureuses, qui n'avaient été jusqu'alors qu'un jeu, sont devenues une passion.

Mais cette cohabitation d'un jeune homme et d'une jeune fille dans une maison de célibataire (*bukumatula*) n'est ni permanente ni régulière. Au lieu de partager le même lit toutes les nuits, l'un et l'autre préfèrent des procédés plus furtifs, qui n'exigent pas de concessions à la morale conventionnelle; autrement dit, ils évitent de donner à leurs relations un caractère permanent, parce qu'à partir du jour où le fait serait de notoriété publique, il en résulterait une restriction inutile de leur liberté. C'est pourquoi ils préfèrent généralement un petit coin dans la *sokwaypa* (maison à ignames couverte) ou l'hospitalité temporaire d'une maison de célibataire.

Nous avons vu que l'attachement mutuel qu'à cette phase éprouvent les uns pour les autres jeunes gens et jeunes filles était né de leurs jeux et de leur intimité infantile. Tous ces jeunes gens ont grandi en contact étroit les uns avec les autres et se connaissent intimement. Mais les sentiments qu'ils peuvent, de ce fait, éprouver les uns pour les autres s'enflamment, pour ainsi dire, au cours de certains divertissements, alors que sous l'action enivrante de la musique et du clair de lune, de la gaieté et des habits de fête de tous les participants, le jeune homme et la jeune fille se trouvent transfigurés aux yeux l'un de l'autre. L'observation attentive des indigènes et leurs confidences personnelles m'ont convaincu que les stimulations extérieures de ce genre jouaient un grand rôle dans les affaires amoureuses des insulaires des Trobriand. Et ce ne sont pas seulement les fêtes périodiques, à date fixe, avec les licences qu'elles comportent, qui favorisent cette transfiguration réciproque et éveillent le désir de fuir la monotonie de la vie quotidienne : tous les mois, pendant la période de pleine lune, on voit la soif des plaisirs acquérir chez les jeunes gens une intensité particulière et les pousser à inventer des distractions spéciales <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir chapitre 9.

C'est ainsi que l'adolescence marque le passage de la sexualité infantile et jouée aux relations permanentes et sérieuses qui précèdent le mariage. Pendant cette période intermédiaire, l'amour devient passionné, tout en restant libre.

Avec le temps, à mesure que les jeunes gens et les jeunes filles deviennent plus âgés, leurs intrigues durent plus longtemps et les liens qui les rattachent les uns aux autres se font plus solides et plus permanents. En règle générale, on voit alors naître et se développer une préférence personnelle qui peu à peu fait reculer à l'arrière-plan toutes les autres affaires amoureuses. Cette préférence peut avoir sa source soit dans une passion sexuelle véritable, soit dans une affinité de caractères. Des considérations pratiques ne tardent pas à intervenir et, à un moment donné, l'homme commence à songer à stabiliser par le mariage une de ses liaisons. Dans les conditions normales, tout mariage est précédé d'une période plus ou moins longue de vie sexuelle en commun. C'est un fait qui ne tarde pas à devenir de notoriété publique et dont on parle, en le considérant comme une annonce publique des projets matrimoniaux du couple. Il constitue pour ainsi dire une preuve de la profondeur de leur attachement et du degré de compatibilité de leurs caractères. Cette période d'épreuve permet aux futurs époux et à la famille de la femme de faire les préparatifs matériels du mariage.

Les deux personnes qui vivent ensemble, en qualité d'amants permanents, sont appelées respectivement *la vivila* (« sa femme ») et *la tau* (« son mari »). On appelle ce genre de vie en commun d'un terme qui sert également à désigner l'amitié qui lie deux hommes : *lubay-*, avec le suffixe pronominal. Pour distinguer entre une liaison passagère et une liaison considérée comme le préliminaire du mariage, les indigènes disent d'une femme engagée dans cette dernière *la vivila mokita; imisiya yambwata yambwata*, ce qui signifie « Vraiment sa femme; il couche avec elle toujours, toujours. » Dans cette phrase, le rapport sexuel entre l'homme et la femme est exprimé par le verbe « coucher avec », forme durative et itérative de « *masisi* », coucher, dormir. L'emploi de ce verbe implique la légitimité des rapports, car on l'emploie également pour désigner les rapports sexuels entre mari et femme ou toutes les fois qu'on parle de cette question sérieusement et respectueusement. En français, l'équivalent approximatif serait « cohabiter ». Les indigènes ont deux autres mots pour désigner des situations différentes de celle dont nous nous occupons. Le verbe *kaylasi*, qui implique un élément illicite de l'acte, est employé lorsqu'on parle d'adultère ou d'autres rapports non légitimes. Le mot français « forniquer » traduirait mieux le sens que les indigènes attachent à *kaylasi*. Lorsque, d'autre part, les indigènes désirent faire ressortir le fait cru, physiologique, ils se servent du mot *kayta*, qu'on peut traduire, d'une façon pédantesque, il est vrai, par : « s'accoupler ».

La liaison durable, pré-nuptiale repose uniquement sur des éléments personnels et est entretenue par eux. Aucune obligation légale n'incombe ni à l'une ni à l'autre partie. L'homme et la femme peuvent s'unir et se séparer à volonté. En fait, cette relation ne diffère d'autres liaisons que par sa durée et sa stabilité. Vers la fin, lorsque le mariage est proche, le sentiment de responsabilité et d'obligation personnelles devient plus fort. Désormais, l'homme et la femme cohabitent régulièrement dans la même maison et observent l'un pour l'autre un degré considérable d'exclusivité sexuelle. Mais ils n'ont pas encore renoncé totalement à leur liberté personnelle; dans certaines occasions, qui favorisent la licence, les fiancés se séparent, chacun faisant à l'autre une « infidélité » avec un partenaire de passage. Me, même en dehors de ces occasions, c'est-à-dire dans les conditions normales, une jeune fille, dont on sait qu'elle doit définitivement épouser tel jeune homme, accordera facilement ses faveurs à d'autres hommes, cri y mettant toutefois une certaine discrétion et en observant certaines convenances : si elle découche trop souvent, sa liaison avec son futur mari pourrait prendre fin, ce qui créerait certainement des frictions et des ennuis. Ni le jeune homme ni la jeune fille ne doivent s'engager ouvertement, au vu de tout le monde, dans des aventures

amoureuses avec d'autres partenaires. En dehors de leur cohabitation nocturne, l'un et l'autre doivent toujours se montrer ensemble et étaler leur liaison en public. Toute déviation de celle-ci doit être décente, c'est-à-dire clandestine. Des rapports fondés sur le libre engagement constituent l'aboutissement naturel d'une série de liaisons et l'épreuve préliminaire du Mariage.

## IV. LA MAISON DE CÉLIBATAIRES

[Retour à la table des matières](#)

C'est ainsi que les futurs époux s'acheminent vers le mariage en prolongeant et en consolidant progressivement leur intimité. Ce processus trouve son appui dans une institution fort importante qu'on peut appeler « maison de célibataire à usage restreint » et qui suggère, à première vue, l'idée de l'existence d'un « concubinage de groupe ». Il est évident que pour pouvoir cohabiter d'une façon permanente, un couple d'amants a besoin d'une maison où il puisse trouver un abri. Nous avons vu à quels expédients avaient recours les enfants, et nous connaissons également Les nids d'amour plus confortable, mais encor\* Pou Permanents, des jeunes adolescents et adolescentes. Aussi est-il naturel qu'il existe, pour jeunes gens et jeunes filles engagés dans des liaisons durables, une institution mieux définie, présentant plus de confort matériel et, en même temps, approuvée par la coutume.

Pour répondre à ce besoin, la coutume et l'étiquette tribales offrent aux jeunes couples une retraite isolée dans les *bukumatula*, ou maisons pour célibataires et jeunes femmes non mariées, maisons dont nous avons déjà parlé plus haut. Dans chacune de ces maisons, un nombre limité de couples, deux, trois ou quatre, peut séjourner pendant une période plus ou moins longue dans une communauté quasi conjugale. A l'occasion, ces maisons peuvent servir d'abri à des couples plus jeunes désirant passer une heure ou deux dans une intimité amoureuse.

L'institution dont il s'agit mérite une étude très sérieuse, car elle est extrêmement importante et fort significative à plus d'un point de vue. Notre étude Portera sur les emplacements que ce maisons occupent dans le village, sur leur arrangement intérieur et sur le genre de vie qu'on y mène.

En décrivant un village typique des îles Trobriand (chapitre section II), nous avons attiré l'attention sur sa division schématique en plusieurs parties. Cette division correspond à certaines règles et régularités sociologiques.

Il existe, avons-nous vu, une vague association entre la place centrale et la vie mâle de la communauté, entre la rue et les activités féminines. Fin outre, toutes les maisons de la rangée intérieure, qui se compose Principalement de magasins à provisions, sont soumises à certains tabous, plus spécialement au tabou de la cuisson d'aliments, qu'on considère comme défavorable aux ignames mis en réserve. La rangée extérieure se compose de maisons d'habitation oit la cuisson d'aliments est autorisée. A cette distinction est associé le fait que les habitations des gens mariés doivent se trouver dans la rangée extérieure, tandis qu'une maison de

célibataire peut se trouver parmi les magasins à provisions. La rangée intérieure se compose donc de dépôts d'ignames (*bwayma*), des cabanes personnelles d'un chef et de ses parents (*lisiga*) et de maisons de célibataires (*bukumatula*). La rangée extérieure, à son tour, se compose de maisons abritant des ménages (*bulaviyaka*), de dépôts d'ignames fermés (*sokwaypa*) et de maisons de veufs et de veuves (*bwala nakaka'u*). C'est sur l'absence ou la présence du tabou de la cuisson que repose la principale distinction entre les deux rangées de maisons. La *lisiga* (cabane personnelle) d'un jeune chef se trouve également, et d'une façon générale, à la disposition des jeunes gens, devenant ainsi une *bukumatula*, avec tout ce que cela implique.

Il existe actuellement cinq établissements de célibataires à Omarakana et quatre dans le village voisin de Kasana'i. Leur nombre a considérablement diminué, sous l'influence des missionnaires. Par crainte, en effet, d'être découverts, admonestés et catéchisés, les propriétaires de certaines *bukumatula* installent maintenant leurs établissements dans la rangée extérieure, où ils tranchent moins sur les autres constructions. Il y a une dizaine d'années, me racontaient mes informateurs, on pouvait compter dans les deux villages quinze maisons de célibataires et les plus vieux se rappelaient même un temps où il y en avait eu jusqu'à trente. Cette diminution est due, il est vrai, en grande partie à l'énorme diminution de la population, et en partie au fait qu'aujourd'hui beaucoup de célibataires vivent avec leurs parents, d'autres dans des maisons de veufs, d'autres encore dans des résidences de missionnaires. Quelle que soit d'ailleurs la raison de cette diminution du nombre de maisons de célibataires, j'ai à peine besoin de dire qu'elle n'a pas eu pour effet de relever la véritable moralité sexuelle.

La disposition intérieure d'une *bukumatula* est simple. L'ameublement se compose presque uniquement de bancs recouverts de nattes. Les habitants résidant pendant la journée dans d'autres maisons, où ils gardent tous leurs outils de travail et autres accessoires, l'intérieur d'une *bukumatula* présente un aspect sévèrement nu. Il lui manque le coup de main féminin, et on emporte l'impression qu'elle n'est pas réellement habitée.

C'est dans des intérieurs de ce genre que des garçons un peu âgés habitent avec leurs maîtresses temporaires. Chaque homme a son banc à lui et s'en sert régulièrement. Lorsqu'un couple se sépare, c'est généralement la femme qui s'en va à la recherche d'un endroit où elle puisse coucher avec un autre amoureux. La *bukumatula* constitue généralement la propriété du groupe de jeunes gens qui l'habitent, le plus âgé étant le propriétaire en titre. On m'a cité les cas d'hommes ayant construit des *bukumatula* pour leurs filles, et on raconte qu'autrefois il y avait des maisons de célibataires appartenant à des jeunes filles et exploitées par elles. Je dois dire cependant que je n'ai jamais observé personnellement de cas de ce genre.

J'ai dit qu'à première vue l'institution des *bukumatula* apparaissait comme une sorte de « mariage de groupe » ou de « concubinage de groupe ». Mais une analyse plus serrée montre qu'il n'en est rien. Ces termes génériques conduisent toujours à des erreurs graves, lorsqu'on leur prête des significations qu'ils ne comportent pas. Qualifier cette institution de « concubinage de groupe » serait créer un malentendu, car on ne doit pas oublier que nous avons à faire à un certain nombre de couples qui passent bien la nuit dans une maison commune, mais entre lesquels il n'existe aucune promiscuité, chacun étant engagé dans une liaison particulière et exclusive. Ici il ne se produit jamais un échange de partenaires ; les braconnages et les « complaisances » y sont également inconnus. En fait, les habitants d'une *bukumatula* se soumettent à un code d'honneur spécial qui leur impose un plus grand respect des droits sexuels d'autrui, aussi bien à l'intérieur de cette maison qu'ailleurs. Le mot *kaylasi* servant à désigner un délit sexuel s'applique à celui qui a transgressé ce code; et je me suis

laissé dire qu' « un homme ne doit pas commettre de *kaylasi*, car c'est une action aussi mauvaise qu'un adultère avec la femme d'un ami ».

A l'intérieur d'une *bukumatula* règne la décence la plus parfaite. Les habitants ne se livrent jamais à des orgies, et il est considéré de mauvais ton d'épier un autre couple dans ses ébats amoureux. D'après ce que m'ont raconté mes jeunes amis, il est de règle soit d'attendre jusqu'à ce que les autres soient couchés et endormis, ou bien tous les couples d'une maison se donnent le mot de ne pas prêter attention à ce qui se passe autour. Je n'ai trouvé, chez les jeunes gens que je connaissais, aucune trace de curiosité de « voyeur », pas la moindre velléité d'exhibitionnisme. Lorsque je leur demandais comment ils s'y prenaient pour accomplir l'acte sexuel, ils me répondaient qu'il y avait moyen d'agir discrètement, « de façon à ne pas réveiller les autres habitants de la *bukumatula* ».

Il est vrai que deux amants vivant ensemble dans une *bukumatula* ne sont rattachés l'un à l'autre par aucun lien valable au point de vue de la loi tribale ou imposé par la coutume. Ils sont allés l'un vers l'autre, cédant au charme de l'attraction personnelle, et ce qui maintient leur liaison, c'est la passion sexuelle ou l'attachement qu'ils ont fini par éprouver l'un pour l'autre; mais ils peuvent se séparer quand cela leur convient. Le fait qu'une liaison temporaire se transforme généralement en une union permanente, pour finir par le mariage, est dû à un ensemble de causes complexes que nous étudierons plus loin; mais une liaison, quelque forte qu'elle soit devenue, n'engage en rien ni le jeune homme ni la jeune fille, tant que le mariage n'est pas consommé. Les relations *bukumatula*, comme telles, n'imposent aucun lien légal.

Un autre point important est que la communauté d'intérêts du couple ne dépasse pas la sphère de leurs relations sexuelles. Les deux partenaires partagent le même lit, et c'est tout. Lorsqu'il s'agit d'une liaison permanente devant aboutir au mariage, le jeune homme et la jeune fille partagent le lit régulièrement; mais ils ne prennent jamais leurs repas ensemble, ils n'ont pas de services à se rendre mutuellement, ils ne sont pas tenus de s'entraider; bref, il n'existe entre eux rien de ce qui constitue un ménage commun. On voit rarement une jeune fille devant une maison de célibataire, et lorsque le fait arrive, cela signifie généralement qu'elle se sent dans cette maison tout à fait comme chez elle et qu'elle doit bientôt épouser le jeune homme. C'est là un fait or lequel il convient d'insister, car, au sens européen, les mots « liaison » et « concubinage » impliquent habituellement une communauté de biens et d'intérêts domestiques. L'expression française « vivre en ménage », qui sert à désigner le concubinage typique, ne se rapporte pas seulement à la vie sexuelle, mais implique en outre une communauté d'intérêts économiques et autres. On ne saurait, sans fausser le sens de cette expression, l'appliquer à un couple vivant dans une *bukumatula*.

Aux îles Trobriand, un homme et une femme sur le point de se marier ne doivent jamais prendre un repas en commun. Cela froisserait gravement la susceptibilité d'un indigène, ainsi que son sens de la propriété. Emmener dîner une jeune fille, avant de l'avoir épousée, est bien une chose permise en Europe, mais compromettrait gravement la jeune personne aux yeux des indigènes. Nous blâmons une jeune fille qui partage le lit d'un homme; l'indigène adresse un blâme non moins fort à celle qui partage le repas d'un homme. Les jeunes gens ne mangent jamais dans ou devant la *bukumatula*, mais se joignent pour chaque repas à leurs parents directs ou autres.

L'institution de la *bukumatula* est donc caractérisée : 1° par l'appropriation individuelle, les partenaires de chaque couple s'appartenant l'un à l'autre exclusivement; 2° par la rigoureuse décence et par l'absence de toute manifestation orgiaque ou licencieuse ; 3° par l'absence

de tout lien légal; 4° par le manque, entre les partenaires, de toute autre communauté d'intérêts, en dehors de ceux de la vie purement sexuelle.

Après avoir décrit les liaisons qui conduisent directement au mariage, nous avons passé en revue les différentes phases de la vie sexuelle qui précèdent celui-ci. Mais nous sommes loin d'avoir épuisé le sujet : nous avons tout simplement retracé, et encore dans ses lignes générales, l'évolution normale de la sexualité. Nous avons maintenant à examiner les orgies autorisées auxquelles nous avons déjà fait allusion et à étudier de plus près la technique et la psychologie des pratiques amoureuses, ainsi que certains tabous sexuels ; il nous reste également à jeter un coup d'œil sur les mythes et le folklore érotiques. Mais, avant d'aborder tous ces sujets, nous ferons mieux de reprendre notre récit pour le conduire jusqu'à sa conclusion logique, c'est-à-dire jusqu'au mariage.

# 4

---

## Les avenues du mariage

[Retour à la table des matières](#)

L'institution du mariage aux îles Trobriand, qui ferme le sujet de ce chapitre et des chapitres suivants, ne présente, à un examen superficiel, aucun de ces traits sensationnels qui font la joie des amateurs de « survivances », des chercheurs d' « origines » et des spécialistes prompts à dépister des « contacts culturels ». Les indigènes de notre archipel ordonnent leurs mariages aussi simplement et prosaïquement que s'ils étaient des agnostiques de notre Europe moderne : sans bruit, sans cérémonies, sans perte de temps ou de substance. Le nœud matrimonial, une fois noué, est solide et exclusif, du moins d'après l'idéal de la loi, de la moralité et de la coutume tribales. Mais, comme toujours, la fragilité humaine bien connue imprime à l'idéal de sérieux accrocs. En outre, les coutumes du mariage aux îles Trobriand ne comportent malheureusement aucun relâchement intéressant dans le genre du jus *primae noctis*, du prêt de femmes, de l'échange de femmes ou de la prostitution obligatoire. Les rapports personnels qui existent entre les deux partenaires, tout en présentant l'exemple le plus parfait du mariage en rapport avec le régime de lignée maternelle, n'offrent aucun de ces traits « sauvages » et sombres qui exercent une si grande attraction sur les amateurs d'exotisme primitif.

Mais si l'on va au-delà de la surface pour mettre à nu des aspects plus profonds de cette institution, on se trouve en présence de certains faits d'une importance considérable et d'un type inaccoutumé. On constatera, par exemple, que le mariage impose aux membres de la fa-

mille de la femme des obligations économiques permanentes, celle, entre autres, de subvenir substantiellement au maintien du nouveau ménage. Au lieu d'avoir à acheter sa femme, l'homme reçoit une dot, souvent aussi tentante que celle d'une héritière européenne ou américaine moderne. Cette coutume fait du mariage, aux îles Trobriand, le pivot de la constitution du pouvoir tribal et de tout le système économique, bref de presque toutes les institutions. En outre, pour autant que les données ethnographiques que nous possédons permettent d'en juger, il n'est pas de communauté primitive où le mariage présente, sous ce rapport, une analogie quelconque avec celui des insulaires des Trobriand.

Une autre caractéristique, d'une importance capitale, du mariage tel qu'il est pratiqué aux îles Trobriand consiste dans les fiançailles d'enfants. Nous verrons plus loin que ce fait, qui se rattache aux mariages entre cousins, comporte des conséquences intéressantes.

## 1. LES MOTIFS DU MARIAGE

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons déjà décrit dans le chapitre précédent comment s'effectue le renforcement graduel du lien qui unit deux partenaires et comment, au bout d'un certain temps de cohabitation dans une *bukumatula*, commencent à se manifester de part et d'autre des velléités de mariage. Nous avons vu qu'après avoir vécu un certain temps ensemble et s'être rendu compte qu'ils désirent contracter mariage, un jeune homme et une jeune fille, comme pour rendre publique leur intention, se rencontrent toutes les nuits dans la *bukumatula*, se montrent ensemble toujours et partout, et restent inséparables pendant de longues périodes.

Or, cette maturation progressive du désir de mariage exige une étude plus attentive que celle que nous lui avons consacrée jusqu'à présent, étant donné surtout qu'il s'agit d'une de ces questions générales qui se rapportent à des points en apparence trop évidents pour mériter, semble-t-il, une attention particulière. Mais si nous essayons, dans une étude sociologique plus serrée, de situer le fait qui nous occupe dans la perspective qui lui revient et de le mettre en harmonie avec d'autres traits de la vie de nos indigènes, nous nous apercevons aussitôt que nous sommes en présence d'un véritable problème. A nos yeux, le mariage constitue l'expression finale de l'amour et la réalisation du désir d'union. Mais pourquoi les gens se marient-ils dans une société où le mariage, loin d'ajouter quoi que ce soit à la liberté sexuelle, la restreint considérablement, où deux amants peuvent se posséder l'un l'autre, aussi longtemps qu'ils le veulent, sans que cela ne comporte pour eux aucune obligation légale ? Pourquoi, dans ces conditions, aspirent-ils au lien du mariage ? La réponse à cette question est loin d'être simple et évidente.

Que le mariage soit l'objet d'un désir clair et spontané et que la coutume exerce une pression dans ce sens, ce sont là deux faits distincts et dont l'existence ne fait pas le moindre doute. La réalité du premier de ces faits est attestée par les déclarations non ambiguës des individus qui disent vouloir se marier, parce que l'idée de s'attacher par des liens indissolubles à telle ou telle personne particulière est de celles auxquelles ils tiennent le plus. Quant au second fait, nous en avons le témoignage dans l'expression de l'opinion publique, d'après

laquelle tel jeune homme et telle jeune fille seraient faits l'un pour l'autre et devraient, en conséquence, se marier.

Je connais un grand nombre de cas où ce désir du mariage a persisté et n'a cessé de se développer pendant une période assez prolongée. Lorsque j'arrivai à Omarakana, je trouvai plusieurs couples engagés dans les préliminaires immédiats du mariage. Le second des plus jeunes frères de Namwana Guya'u, Kalogusa, avait été engagé envers Dabugera, jeune fille du rang le plus élevé, fille de la fille de la sœur de son père (c'est-à-dire petite-nièce, en ligne maternelle, de To'uluwa, chef actuel et père de Kalogusa; voir plus loin section V). Pendant une absence de son fiancé qui avait duré un an, la jeune fille avait épousé un autre homme. A son retour, Kalogusa se consola, en faisant échouer l'engagement de son frère aîné, Yobukwa'u, et en lui enlevant sa fiancée Isepuna. Kalogusa et Isepuna s'adoraient; ils étaient toujours ensemble, et le jeune homme était fort jaloux. Son frère aîné ne prit pas sa perte très à cœur; il contracta une liaison avec une autre jeune fille, simple, paresseuse, élevée dans une mission et peu satisfaisante sous tous les rapports. Les deux frères épousèrent leurs fiancées quelques mois après que je fis leur connaissance.

Un autre homme, Ulo Kadala, un des fils les moins privilégiés du chef, était follement amoureux d'une jeune fille, dont la famille, cependant, n'approuvait pas le choix. Lorsque je revins au bout de deux ans, les jeunes gens n'étaient toujours pas mariés et j'ai pu m'assurer que le jeune homme s'épuisait toujours en tentatives infructueuses pour faire aboutir le mariage. J'ai souvent reçu des confidences de jeunes gens désireux de se marier et arrêtés par des obstacles. Quelques-uns espéraient obtenir de moi une aide matérielle, d'autres voulaient avoir l'appui de l'autorité d'un blanc. Il était évident, dans tous ces cas, que les jeunes gens vivaient déjà en communauté sexuelle, mais cela ne leur suffisait pas, et c'était au mariage qu'ils aspiraient plus spécialement. Un de mes grands amis, Monakewo, avait eu une longue et durable liaison avec Dabugera, la nièce de To'uluwa dont j'ai parlé plus haut et qui avait entre-temps divorcé avec son mari. Il savait bien qu'il ne pourrait jamais l'épouser, parce qu'elle était d'un rang supérieur au sien, et cela le rendait profondément, sincèrement malheureux.

Ces exemples montrent clairement que les jeunes gens désirent se marier, alors même qu'ils s'appartiennent déjà l'un à l'autre sexuellement, et que l'état de mariage présente à leurs yeux un charme réel. Mais pour comprendre toutes les raisons et tous les motifs de ce désir, il convient de se faire une idée des complexités et des aspects plus profonds de l'institution, ainsi que de ses rapports avec les autres éléments du système social.

Le premier fait qu'il faut avoir bien présent à l'esprit, est qu'un indigène des îles Trobriand n'acquiert tous ses droits dans la vie sociale qu'à partir du jour où il se marie. Ainsi que le montre le tableau des termes servant à la désignation des âges, on appelle tovavaygile (homme marié) le jeune homme arrivé à la maturité. Un célibataire n'a pas de ménage à lui et est privé d'un grand nombre de privilèges. En fait, il n'existe pas, parmi les hommes mûrs, de gens non mariés, à l'exception des idiots, des invalides incurables, des vieux veufs et des albinos. Beaucoup d'hommes sont devenus veufs pendant mon séjour aux îles, d'autres ont été abandonnés par leurs femmes. Les premiers se sont remariés dès que leur deuil a pris fin, les derniers quand ils ont acquis la conviction que leurs tentatives de réconciliation restaient vaines.

Ceci est également vrai des femmes. Pourvu qu'elle soit sexuellement tolérable, une veuve ou une femme divorcée n'attend pas longtemps. Aussitôt sa période de deuil terminée, une veuve devient de nouveau mariable. Il en est qui tardent quelque peu à se remarier, afin de pouvoir jouir de la liberté sexuelle que comporte leur situation de femmes non mariées, mais

une pareille conduite finit par attirer sur elles la réprobation de l'opinion publique et une accusation d' « immoralité », c'est-à-dire d'un manque de respect pour les usages de la tribu. La femme est obligée de céder et de choisir un nouvel époux.

Pour l'homme, le mariage a encore une autre raison très importante : ce sont les avantages économiques qu'il procure. Le mariage comporte un considérable tribut annuel en denrées alimentaires de première nécessité que la famille de la femme verse au mari. Cette obligation constitue peut-être le facteur le plus important de tout le mécanisme social des insulaires des Trobriand. C'est sur elle, ainsi que sur l'institution du rang et sur le privilège de la polygamie, que reposent l'autorité du chef et le pouvoir qu'il possède de financer toutes les entreprises et fêtes cérémonielles. C'est ainsi qu'un homme, surtout s'il appartient à un certain rang et possède une certaine importance, est obligé de se marier, car, outre que sa position économique se trouve renforcée du fait du revenu qu'il reçoit de la famille de sa femme, il n'obtient la plénitude de ses droits sociaux qu'à partir du jour où il entre dans le groupe des *tovavaygile*.

Il faut tenir compte, en outre, du désir naturel d'un homme, ayant franchi sa première jeunesse, d'avoir une maison et un ménage qui lui appartiennent en propre. Les services qu'une femme peut rendre à son mari exercent naturellement une grande attraction sur un homme de cet âge; son aspiration au repos et au calme domestiques devient plus intense, à mesure que son désir de changement et d'aventures amoureuses s'atténue. En outre, la vie en ménage signifie la présence d'enfants, et l'indigène des îles Trobriand adore les enfants. Bien que ceux-ci ne soient pas considérés comme étant de sa chair et comme continuant sa lignée, il apprécie beaucoup leur tendre camaraderie dont il commence à éprouver le besoin quand il a dépassé l'âge de vingt-cinq à trente ans. Nous rappellerons à ce propos qu'il avait déjà pris l'habitude de jouer avec les enfants de sa sœur ou d'autres parents, ou même de voisins.

Telles sont les raisons, sociale, économique, pratique et sentimentale, qui poussent l'homme au mariage. Et enfin, dernière raison qui n'est pas pour cela la moins importante, le dévouement personnel à une femme pour laquelle il éprouve de l'affection et avec laquelle il avait déjà vécu sexuellement ne contribue qu'à renforcer son désir de se l'attacher par des liens durables, sanctionnés par la loi tribale.

La femme qui n'a aucune raison économique pour se marier et qui, en se mariant, gagne moins que l'homme au point de vue du confort et de la situation sociale, obéit principalement à son affection personnelle et au désir d'avoir des enfants.

Ces mobiles personnels se manifestent avec une force particulière dans les situations amoureuses difficiles. Dans les cas de ce genre, nous avons à considérer, non seulement les raisons qui dictent le mariage en général, mais aussi les facteurs qui exercent une influence sur le choix particulier fait par tel ou tel individu.

Il faut savoir tout d'abord que le choix est essentiellement limité. Un certain nombre de jeunes filles sont totalement éliminées de l'horizon matrimonial d'un homme, pour la simple raison qu'elles font partie de la même classe totémique que lui (voir chapitre 13, section V). Il existe, en outre, un certain nombre de restrictions endogamiques, définies, il est vrai, avec moins de précision que les restrictions exogamiques. L'endogamie n'autorise le mariage que dans les limites d'un certain territoire politique, c'est-à-dire des dix ou douze villages qui forment un district. Cette règle est plus ou moins rigoureuse, selon les districts. Il existe, par exemple, dans la partie nord-ouest de l'île une région absolument endogamique, parce que ses habitants jouissent d'un tel mépris parmi les autres insulaires qu'aucun de ceux-ci ne consentirait jamais à se marier ou à avoir des relations sexuelles avec un individu du sexe opposé originaire de cette région. En outre, les membres de la province de Kiriwina, qui est

la province la plus aristocratique, se marient rarement en dehors de leur propre district ou de l'île voisine de Kitava ou de quelques familles éminentes habitant un ou deux villages périphériques (voir chapitre 13, section V).

Mais même dans les limites de ce territoire restreint, le choix est encore soumis à des restrictions. A celles en rapport avec le rang, en premier lieu. C'est ainsi que les Tabalu qui appartiennent au sous-clan le plus élevé, et surtout leurs femmes, n'épouseront jamais des membres d'un sous-clan d'un rang très bas; et même pour les mariages entre gens moins importants, une certaine équivalence de rang ou de noblesse est jugée désirable.

Il en résulte qu'on doit faire son choix parmi des personnes qui ne fassent pas partie du même clan, qui ne soient pas d'un rang très distant, qui résident dans les limites d'un certain territoire géographique et soient d'un âge convenable. Mais, malgré ces restrictions, il reste encore assez de liberté pour les *mariages d'amour, de raison et de convenance*<sup>1</sup>; et dans des cas comme celui de Kalogusa et Isepuna, la préférence individuelle et l'amour exercent souvent sur le choix une influence décisive. Et beaucoup d'autres couples mariés que je connaissais personnellement avaient, dans leur choix, obéi au même mobile. C'est ce que j'avais appris par leurs récits, et j'avais pu m'en assurer en les voyant mener une vie heureuse, exempte de toute note discordante.

Il existe également des mariages de convenance, c'est-à-dire des cas où l'homme s'est laissé influencer dans son choix soit par la richesse, à savoir par la quantité d'ignames que la famille de la jeune fille pouvait fournir, soit par des considérations généalogiques, soit par des considérations de situation. Tous ces facteurs jouent une importance particulière dans les mariages consécutifs aux fiançailles dans lesquelles des parents engagent leurs enfants en bas âge et dont nous allons nous occuper.

## II. LE CONSENTEMENT DE LA FAMILLE DE LA FEMME

[Retour à la table des matières](#)

Lorsqu'une liaison permanente est sur le point d'aboutir au mariage, le fait devient de notoriété publique. On commence à en parler dans le village, et la famille de la jeune fille qui, jusqu'alors, ne s'était pas intéressée aux affaires amoureuses de celle-ci et avait même affecté ostensiblement de les ignorer, est obligée de tenir compte de l'événement imminent et de se demander si elle doit ou non l'approuver. Par contre, la famille du jeune homme n'a pas à manifester un grand intérêt pour une affaire dans laquelle elle n'a pratiquement rien à voir. Dans les affaires matrimoniales, l'homme jouit d'une indépendance presque entière, et son mariage qui sera, pour la famille de sa future femme, un objet d'efforts et de soucis constants et considérables, restera totalement en dehors des intérêts et préoccupations de sa propre famille.

<sup>1</sup> En français dans le texte. N. d. T.

Fait remarquable : de tous les membres de la famille de la jeune fille, c'est le père, bien qu'il ne soit pas considéré légalement comme son parent (*veyola*), qui a le plus à dire au sujet de son mariage. J'ai été étonné d'entendre cette information au début de mon enquête, mais elle a été pleinement confirmée par mes observations ultérieures. Cette situation paradoxale devient cependant moins incompréhensible si on la rattache à certaines règles de morale et d'étiquette, ainsi qu'au côté économique du mariage. On trouverait tout naturel de voir les frères et les parents maternels de la jeune fille prendre la part la plus importante aux délibérations relatives à son mariage; mais le rigoureux tabou qui défend au frère de s'occuper en quoi que ce soit des affaires amoureuses de sa sœur et n'autorise les autres parents maternels de Celle-ci à ne s'en occuper que le moins possible, enlève à l'un et aux autres tout contrôle sur ses projets matrimoniaux.

C'est ainsi que, bien que le frère de la mère de la jeune fille soit son tuteur légal et que ses propres frères soient appelés à jouer un jour le même rôle auprès de ses enfants, ils doivent tous rester passifs jusqu'à l'accomplissement du mariage. Le père, disent les indigènes, agit en cette occurrence comme le porte-parole de la mère qui est, à proprement parler, la seule personne ayant à connaître des affaires amoureuses et du mariage de sa fille. On verra également que le père doit veiller de près aux intérêts économiques de ses fils et qu'après le mariage de leur sœur ceux-ci doivent partager les fruits de leur travail entre elle et leur mère, au lieu de les verser intégralement, comme précédemment, entre les mains des parents. Lorsque deux amants ont décidé de se marier, le jeune homme devient très assidu auprès de la famille de sa future et plein d'attentions pour elle; et il arrive souvent que, de sa propre initiative, le père lui dise : « Vous couchez avec mon enfant; fort bien : épousez-la. » En fait, lorsque la famille est bien disposée à l'égard du jeune homme, elle prend toujours cette initiative, soit en faisant une déclaration directe dans le genre de celle que nous venons de citer, soit en demandant au jeune homme quelques petits cadeaux, preuve indiscutable qu'il est agréé.

Lorsque la famille s'oppose résolument au mariage et ne manifeste aucune bienveillance pour le jeune homme, celui-ci peut prendre l'initiative et plaider sa propre cause. Si, malgré tout, on lui oppose un refus, ce sera ou parce qu'il est d'un rang trop bas ou que, notoirement paresseux, il sera une charge trop lourde pour sa future belle-famille ou, enfin, parce que le choix de la jeune fille s'est déjà porté sur un autre. Après un pareil refus, les jeunes gens renonceront à leurs projets, ou bien, s'ils ont assez de force de caractère pour lutter, ils finiront par arriver à leurs fins, en dépit de l'opposition. S'ils se décident pour cette dernière alternative, la fiancée ira habiter la maison de son amant (c'est-à-dire des parents de celui-ci), comme si elle était réellement mariée, et la nouvelle ne tardera pas à se répandre que le jeune homme veut l'épouser, malgré l'opposition de sa famille. Parfois les jeunes gens s'enfuient dans un autre village, dans l'espoir que ce geste impressionnera et mortifiera la cruelle famille. En tout cas, ils restent enfermés toute la journée et refusent de manger quoi que ce soit, croyant ainsi attendrir les parents. Cette abstention du repas en commun, lequel, ainsi que nous le savons, équivaut à une déclaration de l'imminence du mariage, prouve que les jeunes gens ne désespèrent pas obtenir le consentement qui leur manque.

Entre-temps, le père ou l'oncle maternel s'en va en ambassade dans la famille de la jeune fille à laquelle il offre, pour fléchir sa résistance, un cadeau de grande valeur. Ainsi pressée de toutes parts, la famille cède souvent et envoie au jeune couple le présent coutumier. Mais si elle persiste dans son intransigeance, elle se rend en corps dans la maison où la jeune fille réside avec le jeune homme et la « tire en arrière », expression coutumière et technique, mais qui dit bien ce qui arrive en réalité. Souvent les parents et amis du jeune homme s'opposent à ce « tirage en arrière », ce qui donne lieu à une bagarre. Mais la famille de la jeune fille a toujours le dessus, car, aussi longtemps qu'elle refuse son consentement, personne ne peut

l'obliger à fournir de la nourriture au couple, de sorte que le ménage finit par se dissoudre tout seul, par la force des choses.

J'ai observé quelques cas de mariage manqué. Mekala'i, jeune homme que j'employais de temps à autre comme domestique, tomba amoureux de Bodulela, jeune fille vraiment charmante et belle-fille du chef de Kabululo, qui, le fait était connu dans le village, vivait avec elle incestueusement (voir chapitre 13, section VI). Mekala'i fit une tentative héroïque pour l'enlever et l'installer dans la maison de ses parents à Kasana'i, mais il n'avait pas, pour le soutenir, de parents assez riches ou d'amis assez puissants. Le premier jour de leur vie en commun, le chef de Kabululo se rendit tout simplement à Kasana'i, prit sa belle-fille, décontenancée et infidèle, par la main et la ramena dans sa propre maison. Ainsi finit l'affaire.

Un autre cas, plus compliqué, fut celui de Ulo Kadala, dont nous avons parlé dans la section précédente. Il faisait la cour à une jeune fille pendant mon premier séjour à Omarakana, mais se heurta à un refus de la part de la famille. Le couple essaya de s'installer maritalement, mais la famille retira la jeune fille de force. Ulo Kadala n'en continua pas moins à lui faire la cour. Deux ans plus tard, lors de ma seconde visite à Omarakana, la jeune fille vint dans le village et se réfugia dans la maison d'Isupwana, mère adoptive de Ulo Kadala, à deux pas de ma tente. Cette nouvelle tentative d'obtenir le mariage dura, si je m'en souviens bien, un jour ou deux, pendant que To'uluwa faisait des efforts énergiques en vue de la réconciliation. Un après-midi les parents arrivèrent du village voisin, s'emparèrent de la jeune fille et l'emmenèrent sans autre forme de procès. J'ai vu la procession passer devant ma tente, le père conduisait la jeune fille qui sanglotait, tandis que derrière eux venaient les partisans des deux jeunes gens qui vociféraient et s'invectivaient les uns les autres. La famille de la jeune fille ne se gênait pas pour dire ce qu'elle pensait d'Ulo Kadala, de sa paresse, de son incapacité de faire quoi que ce soit convenablement et de sa rapacité bien connue. « Nous ne voulons pas de vous; nous ne lui (à la jeune fille) donnerons aucune nourriture. » Ce fut là l'argument décisif, destiné à justifier le refus, et les jeunes gens ne jugèrent plus utile de renouveler leurs tentatives.

Lorsque les parents de la jeune fille sont bien disposés et manifestent leur plaisir à propos du choix, en demandant au prétendant un petit cadeau, le couple doit encore attendre un peu, car il faut du temps pour les préparatifs. Mais un matin la jeune fille, au lieu de rentrer dans la maison de ses parents, reste avec son fiancé, prend ses repas dans la maison des parents de celui-ci et se promène avec lui toute la journée. Et, aussitôt, le bruit se répand : « Isepuna est déjà mariée à Kalogusa. » Cette manière de procéder constitue en effet l'acte de mariage; il n'existe aucun autre rite, aucune autre cérémonie marquant le début de la vie conjugale. A partir du matin où la jeune fille est restée auprès de son fiancé, elle est considérée comme étant son épouse, à la condition, bien entendu, que les parents aient donné leur consentement. Sans celui-ci, l'acte ne constitue, comme nous l'avons vu, qu'une simple tentative de mariage. Bien que d'une simplicité extrême, le fait pour la jeune fille d'être restée avec le jeune homme, d'avoir partagé avec lui un repas et de séjourner sous son toit équivaut à un mariage légal, avec toutes les obligations qu'il comporte. C'est une annonce publique et conventionnelle du mariage. Le fait en question a de sérieuses conséquences, puisqu'il change la vie des deux personnes intéressées et impose à la famille de la jeune fille des obligations considérables ayant pour contrepartie des obligations que la coutume impose au fiancé.

### III. CADEAUX DE MARIAGE

[Retour à la table des matières](#)

Cette simple déclaration de mariage est suivie d'un échange de cadeaux, geste qui accompagne toute transaction sociale aux îles Trobriand. La nature et la quantité de chaque cadeau sont réglées à l'avance, chacun occupe une place déterminée dans une série et comporte la réciprocité au moyen d'une contribution correspondante. Nous donnons le tableau suivant qui nous facilitera la description de ce que nous avons à dire sur ce sujet :

#### Cadeaux *de* mariage

I. F.-H.	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>Katuvilla</i> : ignames cuits que les parents de la jeune fille apportent dans des paniers à la famille du jeune homme.</li> <li>2. <i>Pepe'i</i> : plusieurs paniers d'ignames non cuits, chacun des parents de la jeune fille en offrant un aux parents du jeune homme.</li> <li>3. <i>Kaykaboma</i> : légumes cuits dont chaque membre de la famille de la jeune fille apporte un plateau dans la maison du jeune homme.</li> </ol>
II. H.-F.	<ol style="list-style-type: none"> <li>4. <i>Mapula Kaykaboma</i> : les parents du jeune homme offrent en échange du cadeau 3, à la famille de la jeune fille, un présent en tous points semblable à celui qu'ils ont reçu.</li> <li>5. <i>Takwalela Pepe'i</i> : objets précieux donnés par le père du jeune homme au père de la jeune fille, en échange du cadeau 2.</li> </ol>
III. F.-H.	<ol style="list-style-type: none"> <li>6. <i>Vilakuria</i> : grande quantité d'ignames provenant de la première récolte qui suit le mariage, offerte par la famille de la jeune fille au jeune homme.</li> </ol>
IV. H.-F.	<ol style="list-style-type: none"> <li>7. <i>Saykwala</i> : lot de poissons offert par le jeune homme au père de sa femme, en échange du cadeau 6.</li> <li>8. <i>Takwalela Vilakuria</i> : objets précieux offerts par le père du jeune homme au père de la jeune fille, en échange du cadeau 6.</li> </ol>

*F-H.* (de la femme à l'homme) : cadeaux offerts par la famille de la jeune fille, *H.-F.* (de l'homme à la femme) : cadeaux offerts à titre de réciprocité, par les parents du jeune homme à ceux de la jeune fille.

C'est la famille de la jeune fille qui inaugure l'échange de cadeaux, signifiant ainsi son consentement au mariage. Ce consentement étant absolument nécessaire, son offre de ca-

cadeau, s'ajoutant à l'annonce publique de l'union des partenaires, constitue le mariage. Ce premier cadeau n'est pas bien important : quelques aliments cuits, apportés dans des paniers et offerts par le père de la jeune fille aux parents du jeune homme. Les paniers sont déposés devant la maison de ceux-ci, et on prononce les mots : « *Kam Katuvila* : cadeau Katuvila ». Ce cadeau doit être offert le premier jour où les deux jeunes gens restent ensemble, ou le lendemain matin. Ainsi que nous l'avons vu, lorsque le consentement des parents de la jeune fille est douteux, les partenaires s'abstiennent souvent de toute nourriture, jusqu'à ce que le cadeau soit apporté.

Peu après, généralement le même jour, les parents de la jeune fille apportent un cadeau plus important. Son père, son oncle maternel et ses frères qui, pour la première fois, sortent de l'inaction à laquelle ils avaient été condamnés par le tabou spécifique qui pèse sur les relations entre frères et sœurs, apportent chacun un panier d'ignames non cuits qu'ils offrent aux parents du jeune homme. Ce cadeau s'appelle *Pepe'i*. Mais ce n'est pas tout. Pour la troisième fois, des denrées alimentaires qu'on avait fait cuire entre-temps sont apportées aux parents du jeune homme sur de grands plateaux. Ce cadeau s'appelle *Kaykaboma*<sup>1</sup>.

La famille du jeune homme doit rendre la réciprocité, sans trop tarder. Le *Kaykaboma*, aliments cuits apportés sur des plateaux, est rendu presque immédiatement, sous la forme même sous laquelle il avait été reçu. Vient ensuite un cadeau plus important. Le père du jeune homme avait déjà préparé certains objets précieux du type *vaygu'a*, des lames de hache polies en diolite, des colliers en disques de coquillages et des bracelets faits avec des coquillages *conus*; d'ailleurs, après avoir reçu des parents de la jeune fille le second présent se composant d'aliments non-cuits, il avait réparti une partie de ceux-ci entre ses propres parents qui, en retour, lui apportent d'autres objets précieux à ajouter à ceux qu'il avait lui-même préparés. Tous ces objets sont offerts à la famille de la jeune fille; on les place dans les paniers dans lesquels on avait reçu les aliments et que le père, accompagné de tous les membres de sa famille, transporte dans la maison familiale de la fiancée.

Ce cadeau s'appelle *takwalela Pepe'i* : « Objets précieux offerts en échange du cadeau *Pepe'i*. »

Le lecteur trouvera sans doute fastidieux tous ces menus détails, mais cette observance méticuleuse de la coutume des présents et contre-présents est très caractéristique de la mentalité de nos indigènes. Es sont portés à exagérer la valeur des présents qu'ils offrent et dont ils sont entièrement satisfaits et à déprécier celle des cadeaux qu'ils reçoivent et au sujet desquels ils n'hésitent pas quelquefois à provoquer une querelle; mais ils considèrent tous ces détails comme étant de la plus grande importance et les observent scrupuleusement. En règle générale, l'échange de cadeaux de mariage s'effectue sans trop d'acrimonie, dans un esprit plus généreux et amical que dans les échanges accompagnant d'autres transactions sociales. Après le *takwalela Pepe'i*, l'échange de cadeaux subit une longue pause qui dure jusqu'à la première récolte. Pendant ce temps, employé à la construction de l'habitation qui devra abriter les jeunes mariés, la femme demeure généralement avec son mari, dans la maison du beau-père. Après la récolte, ils recevront le premier présent substantiel que leur doit la famille de la jeune fille et dont ils feront la distribution à ceux qui les auront aidés à construire leur nouvelle habitation.

<sup>1</sup> Le lecteur qui a réussi à saisir la psychologie complète des cadeaux cérémoniels dans la Kula et les activités qui s'y rattachent n'aura pas de peine à comprendre la grande importance des échanges qui accompagnent tant de transactions sociales aux îles Trobriand. (Voir *Argonauts of the Western Pacific*, surtout chapitres 3 et 4.)

En résumé, donc, la famille de la jeune fille fait aux jeunes époux un présent d'une valeur considérable dès la première récolte et, à partir de ce moment, elle aura, après chaque récolte, à fournir au jeune ménage une contribution considérable en ignames frais. Le premier présent de cette sorte a cependant un nom spécial: il s'appelle *vilakuria* et est entouré d'un cérémonial particulier : on confectionne avec des échaldas des réceptacles en forme de prisme qu'on place devant la hutte à ignames du jeune couple; puis, la famille de la jeune fille, après avoir rempli d'ignames de la meilleure qualité cent, deux cents, voire même trois cents paniers, dispose ceux-ci dans les réceptacles prismatiques, avec un grand déploiement de cérémonial.

Ce présent doit être également rendu sans trop de retard. Le poisson est considéré comme le meilleur contre-présent dans cette circonstance. Dans un village de la côte, c'est le mari lui-même qui s'embarque avec des amis pour une expédition de pêche. Lorsque le mari habite l'intérieur, il achète le poisson aux habitants de villages de la côte qu'il paie en ignames.

On dépose le poisson devant la maison des parents de la jeune fille, en prononçant ces mots : *Kam saykwala* (ton cadeau *saykwala*). Dans certains cas, lorsque le jeune époux est très riche ou si lui et ses parents n'ont pas été à même de rendre en temps voulu le cadeau *Pepe'i*, ils offrent au même moment un présent *vaygu'a* (objets précieux), en réponse à l'offre de la première récolte. Cela s'appelle *takwalela vilakuria* (objets précieux offerts en échange du cadeau *vilakuria*), et cet acte clôt la série des premiers cadeaux de mariage.

A première vue, cet échange de cadeaux apparaît d'une complication inutile. Mais, en l'étudiant de près, on constate qu'il représente une chaîne continue et non un simple assemblage d'incidents, sans lien entre eux. En premier lieu, il exprime le principe fondamental des rapports économiques qui prévaudront pendant toute la durée du mariage : à savoir que la famille de la jeune fille doit ravitailler le nouveau ménage, en recevant parfois en échange des objets précieux. Les petits cadeaux du début (1, 2 et 3) expriment le consentement de la famille de la jeune fille et constituent une sorte de promesse de contributions futures, plus importantes. Le contre-présent en denrées alimentaires, fait immédiatement après par la famille du jeune homme (4), constitue, chez nos indigènes, une réponse caractéristique à un compliment. Seuls les présents vraiment substantiels offerts par la famille du jeune homme à celle de la jeune fille (5 ou 8, ou les deux) engagent définitivement l'époux, car en cas de dissolution du mariage celui-ci ne les récupère pas, sauf dans les circonstances exceptionnelles. Leur valeur équivaut à peu près à celle de tous les présents de la première année réunis. On aurait cependant tort de les considérer comme représentant le prix payé par le jeune homme pour entrer en possession de la jeune fille. La notion de l'achat d'une femme est en opposition aussi bien avec la mentalité des indigènes qu'avec les faits. Il est admis que le mariage procure à l'homme des avantages matériels considérables. A titre de réciprocité, il offre, de son côté, à de rares intervalles, des présents en objets précieux. C'est un présent de ce genre qu'il doit offrir au moment du mariage; ce présent constitue une anticipation des avantages à venir et nullement le prix payé pour la possession de la fiancée.

Il est juste de dire que tous les cadeaux de cette série ne sont pas également indispensables. Des trois premiers, un seul (1 ou 2) doit être offert coûte que coûte. Quant aux autres, 6 et 7 ne sont jamais omis, alors que 5 ou 8 sont absolument obligatoires.

Il est indispensable, ainsi que je l'ai dit, d'entrer dans tous ces menus détails, pour s'approcher du point de vue du sauvage. En observant de près le soin et l'anxiété qu'il met à réunir et à offrir les cadeaux, on peut réussir à déterminer la psychologie des actes eux-mêmes. C'est ainsi que Paluwa, le père d'Isepuna, se demandait avec une anxiété non exempte de bonne humeur, comment il parviendrait à réunir des denrées alimentaires en quantité suffisante pour

les offrir à un fils de chef, futur mari de sa fille; et il m'entretenait longuement de ses ennuis. Sa situation était difficile, du fait qu'il avait trois filles, beaucoup de parents de sexe féminin et seulement trois fils. Tous ceux de sa famille qui étaient en état de travailler avaient déjà été mis à contribution par lui pour le ravitaillement de ses autres filles mariées. Et voilà qu'Isepuna doit épouser Kalogusa, homme lui-même d'un rang élevé et fils de To'uluwa, le grand chef. Tous ses gens s'appliquaient de leur mieux à obtenir cette saison une récolte aussi abondante que possible, afin de pouvoir offrir un présent vilakuria convenable. De son côté, To'uluwa, le père du fiancé, me fit également part de ses préoccupations. Comment ferait-il pour répondre par un contre-présent qui soit à la hauteur des circonstances ? Les temps sont durs, et cependant il ne peut pas offrir un présent quelconque. J'ai passé en revue les divers objets précieux que possédait le chef et j'ai discuté avec lui la question de savoir dans quelle mesure tels ou tels d'entre eux répondraient au but qu'il poursuivait. Au cours d'une conversation entre les deux parties, quelqu'un suggéra qu'une certaine quantité de tabac, cédée par l'homme blanc, rehausserait d'une façon appréciable la valeur aussi bien du présent que du contre-présent.

## IV. FIANÇAILLES D'ENFANTS ET MARIAGES ENTRE COUSINS

[Retour à la table des matières](#)

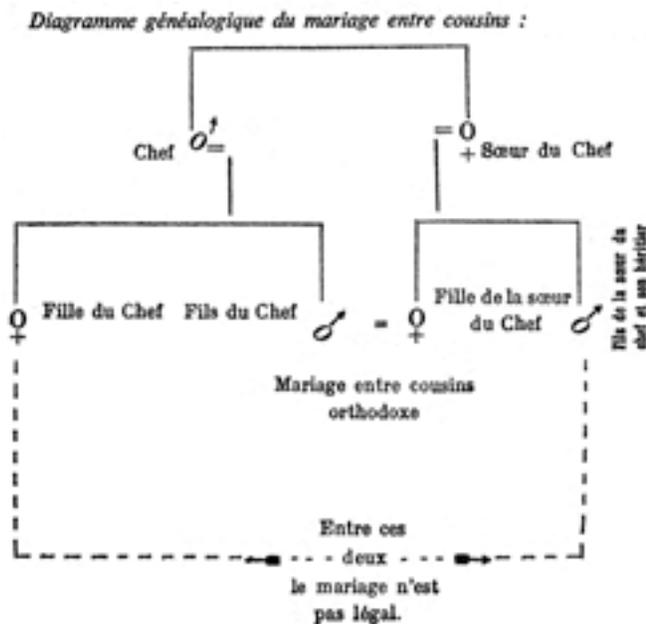
Nous n'avons envisagé jusqu'ici que le mariage en vue duquel un jeune homme fait la cour à une jeune fille. C'est là le procédé ordinaire; mais il existe un autre moyen d'arranger les mariages qui, sous certains rapports, est tout à fait en opposition avec ce dernier. Le mariage normal résulte du libre choix, de l'épreuve et de la consolidation graduelle d'un lien qui ne prend le caractère d'une obligation légale qu'après le mariage. Dans les mariages consécutifs à des fiançailles d'enfants, ce sont les parents qui, au nom de ceux-ci, prennent des engagements obligatoires. Le petit garçon et la petite fille grandissent à l'abri de ces engagements et se trouvent liés l'un à l'autre, avant qu'ils aient eu le temps de choisir par eux-mêmes.

La grande importance de ce second type de mariage réside dans le fait que les fiançailles d'enfants sont toujours associées à des mariages entre cousins. Les deux personnes qui, selon les idées des indigènes, sont le mieux faites pour se marier, c'est-à-dire le fils d'un homme donné et la fille de sa sœur, sont fiancées dès l'enfance. Lorsque la fille de la sœur du père est trop âgée pour être fiancée à son cousin, elle peut être remplacée par sa fille à elle. D'après le système légal des indigènes, l'une et l'autre se prêtent également à ce genre de mariage.

Pour bien comprendre cette institution, il faut se rappeler ce que nous avons dit ailleurs<sup>1</sup> au sujet du compromis entre l'amour paternel et la descendance en ligne maternelle. Le mariage entre cousins est une expression de ce compromis; il départage, à la faveur d'une satisfaction convenable, d'une part la loi tribale qui stipule la succession en ligne maternelle, d'autre part les suggestions de l'amour paternel qui pousse un père à doter son fils de plus de privilèges possible.

<sup>1</sup> Voir aussi Crime and Custom.

Prenons un exemple concret. Un chef, un ancien de village ou, en général, tout homme de rang, riche et puissant, donnera à son fils préféré tout ce qu'il peut légalement enlever aux autres héritiers : des lots de terre dans le village, des privilèges de pêche et de chasse, une certaine partie de la magie héréditaire, une place privilégiée dans le canoë et la préséance dans les danses. Le fils devient souvent, en quelque sorte, le lieutenant de son père : il exerce la magie à sa place, dirige les hommes dans les conseils de la tribu et use de son charme et de son influence personnels dans toutes les occasions où l'homme peut conquérir la *butura* (renommée) tant convoitée. Comme exemple de cette tendance que j'ai constatée dans toute communauté dont le chef jouissait d'une influence considérable, je puis citer l'arrogant Namwana Guya'u qui joua, avant son expulsion, le principal rôle dans la vie du village d'Omarakana (voir chapitre 1, section II). De même, dans le village voisin de Kasana'i, le fils du chef Kayla'i, garçon modeste et d'un bon caractère, était maître du tonnerre et du soleil, parce que son père lui avait transmis le système magique suprême qui confère le pouvoir sur le temps. Et les villages de la côte, Kavataria, Sinaketa, Tukwa'ukwa, avaient chacun son supérieur en la personne d'un fils du chef. Or, ces situations privilégiées excitent le mécontentement et sont incertaines, alors même qu'elles durent, parce que les héritiers et propriétaires légitimes en ligne maternelle sont furieux de se voir mis à l'écart tant que le chef reste en vie. En tout cas, tous ces avantages disparaissent avec la mort du père. Le chef ne dispose que d'un seul moyen d'établir son fils dans le village d'une façon permanente, avec tous les droits de cité pour lui-même et ses descendants et la possession certaine, jusqu'à sa mort, de tous les biens reçus en don : c'est en le mariant à une cousine du côté paternel, c'est-à-dire à la fille de sa sœur ou à la fille de la fille de sa sœur. Les rapports de parenté dont nous parlons ici ressortent clairement du diagramme généalogique suivant :



Le chef figurant dans notre diagramme a une sœur. Celle-ci a un fils, héritier et successeur du chef, et une fille, nièce du chef par sa sœur, jeune fille qui continuera la lignée aristocratique. Le mari de cette jeune fille jouira d'une situation privilégiée à partir du jour de son mariage. En vertu de la loi et de la coutume indigènes, il aura un droit de supériorité sur le frère ou les frères et autres parents mâles de sa femme qui auront à lui verser un tribut annuel en denrées alimentaires et seront considérés d'office comme ses alliés, amis et auxiliaires. Il acquiert également le droit de résider dans le village, s'il le désire, et de prendre part aux

affaires et à la magie de la tribu. Il est donc clair qu'il occupera pratiquement une situation identique à celle que le fils du chef occupe du vivant de son père et dont il est éliminé à la mort de celui-ci par les héritiers légitimes. Ce type de mariage diffère du mariage ordinaire en ce que le mari vient résider dans la communauté de sa femme. Les mariages entre cousins sont matrilocaux, à la différence des mariages ordinaires qui sont patrilocaux <sup>1</sup>.

Le moyen évident et naturel de sortir de la difficulté consiste donc, pour le chef, à marier son fils à sa nièce ou à sa petite-nièce. Généralement tout le monde bénéficie de cette transaction : la nièce du chef épouse l'homme le plus influent du village et, en l'épousant, elle consolide son influence, et une alliance s'établit entre le fils du chef et ses héritiers légaux, ce qui leur enlève des prétextes de rivalité. Le frère de la jeune fille ne doit pas s'opposer au mariage, à cause du tabou (voir chapitre 13, section VI); il ne pourrait d'ailleurs pas le faire, le mariage du fils du chef ayant été contracté alors qu'il était encore enfant.

## V. ALLIANCES MATRIMONIALES DANS UNE FAMILLE DE CHEF

[Retour à la table des matières](#)

Toutes les fois que la chose est possible, on arrange un mariage entre cousins, fait dont la famille de To'uluwa offre un exemple typique.

A la naissance de Namwana Guya'u, fils aîné de la femme favorite et la plus aristocratique de To'uluwa, il n'y avait pas dans la famille de son père, c'est-à-dire parmi les parents maternels de To'uluwa, de jeune fille à laquelle on pût songer à le marier. Ibo'una et Nakaykwase étaient bien, à ce moment-là, presque en âge de se marier, mais on ne pouvait pas fiancer l'une ou l'autre à un tout jeune enfant; inutile d'ajouter que ni l'une ni l'autre n'avaient encore de fille. Et la généalogie montre qu'il n'y avait pas d'autre femme dans le sous-clan Tabalu, c'est-à-dire dans la ligne maternelle de To'uluwa. Mais à l'époque où To'uluwa eut un autre fils, Kalogusa, sa petite-nièce, Ibo'una, avait une petite fille, Dabugera; aussi les deux enfants furent-ils fiancés. Mais dans ce cas le mariage entre cousins n'eut pas lieu, car, ainsi que nous l'avons vu (voir plus haut, section I), la jeune fille épousa un autre pendant l'absence de son fiancé.

<sup>1</sup> Je pense que tout homme peut s'établir dans la communauté de sa femme, s'il le désire. Mais en le faisant, il se déshonorerait et risquerait d'être frappé d'incapacités légales. Toutefois un fils de chef, en raison de sa situation dans le village et de ses intérêts acquis, constitue une exception sous ce rapport.



### Tableau généalogique

montrant les alliances entre les sous-clans Tabalu et Kwoynama, et les mariages inter-cousins qui sont indiqués en lettres capitales.

Dans la même généalogie nous pouvons prendre un autre exemple se rapportant à la génération précédente. Purayasi, l'avant-dernier chef d'Omarakana, avait un fils du nom de Yowana, qui faisait partie du même sous-clan que Namwana Guya'u. Yowana était un homme de grand talent et une forte personnalité. Il était connu pour sa maîtrise dans plusieurs systèmes importants de magie qu'il exerçait à la place de son père et pour son habileté dans le jardinage, la navigation et la danse. Il épousa Kadubulami, la petite-nièce de Purayasi, et vécut toute sa vie à Omarakana, jouissant de ses privilèges personnels. Il initia son fils Bagido'u, l'héritier présomptif actuel, à tous ses procédés magiques et autres.

A son tour, Bagido'u eut de sa première femme un fils qui mourut en bas âge. Cet enfant, à peine né, avait été fiancé à la toute petite fille de Nakaykwase, la plus jeune sœur de Bagido'u. C'est ainsi que, dans une seule branche généalogique, nous trouvons trois cas de mariages entre cousins, à la faveur de fiançailles d'enfants. Il convient cependant de rappeler que cette branche comprend la plus noble famille des chefs d'Omarakana et le sous-clan Kwoynama, d'Osapola, l'une et l'autre étant considérées comme s'équivalant au point de vue des alliances matrimoniales.

Il est incontestable que le mariage entre cousins est un compromis entre deux principes quelque peu contradictoires : droit maternel et amour paternel. Et c'est en cela que consiste sa principale raison d'être. Il va sans dire que les indigènes ne sont pas capables de formuler les raisons théoriques de cette institution; mais ces raisons se trouvent impliquées, d'une façon non douteuse, bien que fragmentaire, dans leurs arguments et leurs essais de justification. Ils expriment, en effet, certains points de vue et citent certaines raisons susceptibles de projeter un peu de clarté sur leurs idées, mais à la base de ces points de vue et de ces raisons se trouve, à l'état implicite, le principe que nous avons cité plus haut, à savoir que le mariage entre cousins constitue un essai de conciliation entre le droit maternel et l'amour paternel. On entend dire parfois, à la défense du principe

de l'exogamie, que « le mariage entre frère et sœur est chose illicite » (« frère et sœur » au sens très large du mot : jeunes gens et jeunes filles de la même génération, apparentés les uns aux autres par l'intermédiaire de la mère). « Épouser une *tabula* (cousine) est bien; la vraie *tabula* (cousine germaine) est la femme qui nous convient le mieux. »

Faisons ressortir un point de plus : parmi tous les mariages possibles entre cousins, il n'en est qu'un qui soit tout à fait légitime et désirable aux yeux des indigènes des îles Trobriand. Deux jeunes gens de sexe opposé, dont les mères sont sœurs, sont soumis au rigoureux tabou sexuel qui s'applique aux rapports entre frère et sœur. Mais un jeune homme et une jeune fille dont les pères sont frères ne sont liés par aucune parenté spéciale. Ils peuvent se marier, si cela leur plaît, mais il n'y a pas de raison qu'ils le fassent; aucune coutume ou institution spéciale ne se rattache à cette parenté qui, dans une société de droit maternel, est dépourvue de toute signification. Seul le mariage conclu entre un jeune homme et une jeune fille, enfants de frère et sœur, est légal et exempt des incidents des alliances occasionnelles. Mais, à ce propos, il convient de noter un point important : c'est le fils du frère qui doit épouser la fille de la sœur, et non la fille du frère le fils de la sœur. C'est seulement dans la première de ces deux combinaisons que les jeunes gens seront l'un pour l'autre *tabugu*, terme qui implique la légitimité des rapports sexuels. L'autre couple qui, dans le diagramme de la section IV, est réuni par une ligne ponctuée, présente, d'après les idées des indigènes sur la parenté, des rapports différents (voir, pour la discussion de ces termes de parenté, chapitre 13, section VI). Une jeune fille appelle le fils de la sœur de son père *tamagu*, « mon père ». Le mariage avec le père proprement dit ou avec le frère du père est incestueux et défendu par un rigoureux tabou. Le mariage avec le *tama* (« père » = fils de la sœur du père) n'est pas incestueux, mais il est mal vu et ne se produit que rarement. Il comporte peu d'avantages. Un chef peut bien autoriser sa fille à épouser un autre chef ou un homme de rang faisant partie de sa famille, mais un tel mariage ne lui procurerait pas une position spécialement élevée ou privilégiée. D'autre part, comme sa fille aurait alors à compter sur l'assistance des mêmes hommes que ceux qui travaillent actuellement pour sa mère, c'est-à-dire pour la femme du chef, il préférera, dans son propre intérêt, la marier à un homme plus humble et moins exigeant que son héritier. Tout dépend d'ailleurs des relations qui existent entre le chef et son héritier, relations qui, nous l'avons vu, sont loin d'être aussi invariablement amicales et intimes que celles qui existent entre lui et son fils.

Les avantages du mariage entre cousins m'ont été résumés, à un autre point de vue, par Bagido'u, lorsque je lui ai demandé pourquoi il voulait tant voir son tout jeune fils Purayasi épouser Kubwaynaya. « Je voulais, me dit-il, avoir pour bru une parente véritable. Je voulais avoir quelqu'un qui pût me soigner lorsque je serai devenu vieux; qui pût faire cuire mes aliments, m'arracher mes cheveux gris. Il n'est pas bon de faire faire tout cela par une étrangère. Mais si ce doit être quelqu'un des miens, je ne crains rien. » Ce qu'il craignait, c'était évidemment la sorcellerie. Il faut songer à ce fait que le mariage étant patrilocal et le fils, lorsqu'il s'agit de gens d'importance, demeurant souvent auprès de son père, celui-ci a de bonnes raisons d'avoir une bru qui lui convienne. Et lorsque la bru est une parente, il y a là pour son fils une raison de plus de demeurer auprès de son père. Nous arrivons ainsi, par une autre voie, à la conclusion que nous avons déjà formulée plus haut : le mariage entre cousins est un essai de conciliation entre l'amour paternel et le droit maternel. Un homme peut avoir des raisons de compter, dans sa vieillesse, sur les attentions de son fils et de la femme de son fils, mais l'un et l'autre ne sont ses vrais parents que lorsque sa bru est la fille de sa sœur. Malgré l'affection qu'il peut avoir pour son fils, il préfère avoir auprès de lui quelqu'un de sa propre *veyola* (parenté maternelle), et cela n'est possible que si son fils épouse sa cousine directe, c'est-à-dire la fille de la sœur du père ou la fille de cette fine.

## VI. LE CÉRÉMONIAL DES FIANÇAILLES D'ENFANTS

[Retour à la table des matières](#)

Maintenant que nous connaissons les principes sur lesquels repose le mariage entre cousins, nous donnerons une brève description des phases qu'il traverse et des cérémonies qui s'y rattachent. L'initiative est toujours prise par le frère qui, agissant au nom de son fils, vient demander à sa sœur la main de sa fille. L'homme possède le droit incontestable de faire cette démarche; les indigènes disent en effet : « N'est-il pas le *kadala* (oncle maternel) de la jeune fille ? Sa sœur et la fille de celle-ci ne sont-elles pas ses vraies *veyola* (parentes maternelles) ? N'a-t-il pas fourni au ménage le *urigubu* (contribution annuelle en produits de la récolte) ? »

Cette démarche peut être faite à la naissance du fils, lorsque la sœur du père a une fille ou une petite-fille, pas trop âgée pour devenir plus tard la femme du nouveau-né. La différence d'âge ne doit jamais dépasser deux ou trois ans.

Ou bien le père du garçon préfère attendre; et si, dans les dix années qui suivent la naissance de son fils, sa sœur donne le jour à une fille, il peut réclamer celle-ci comme devant être sa future bru. Sa sœur n'a pas le droit de refuser sa demande. Peu de temps après la conclusion de l'accord préliminaire, le père du garçon doit offrir au mari de sa sœur, c'est-à-dire au père (*tama*) de la fiancée, un cadeau : lame de hache ou parure en coquillages. « Ceci, dit-il, est le *katupwoyna kapo'ula* pour ton enfant. » Et il ajoute qu'il l'offre, « afin qu'elle ne couche pas avec des hommes, qu'elle ne fasse pas de *katuyausi* (escapades amoureuses) et qu'elle ne couche pas dans des *bukumatula* (maisons de célibataires) ». Peu après, la famille de la jeune fille offre à celle du garçon trois présents alimentaires, identiques aux trois premiers présents qui sont offerts lors d'un mariage ordinaire. Ils portent d'ailleurs les mêmes noms : *katuvila*, *Pepe'i* et *kaykaboma*.

Les indigènes assimilent la *vaypokala* (fiançailles d'enfants) à un mariage réel. On parle des fiancés comme de mari et femme, et les fiancés eux-mêmes s'appellent ainsi. Comme dans le cas d'un mariage entre adultes, les trois présents offerts, on estime que le mariage est conclu, et il ne reste plus à la famille du fiancé qu'à répondre au dernier présent par un don alimentaire : *mapula kaykaboma*. A la prochaine récolte, le père de la jeune fille apporte aux parents du garçon une *vilakuria* (contribution substantielle en ignames). Ce dernier fait n'est pas sans intérêt, car, dans ce cas de mariage anticipé, il constitue l'inverse de ce qui s'était produit dans la génération immédiatement antécédente. Le père du garçon, qui est le frère de la mère de la jeune fille, avait été obligé de fournir tous les ans une partie de sa récolte aux parents de celle-ci; et il avait commencé à s'acquitter de cette obligation, en offrant à sa sœur, au moment du mariage de cette dernière, une *vilakuria*. Cette fois, c'est lui qui reçoit, au bénéfice de son fils, une *vilakuria* offerte par le mari de sa sœur. Celui-ci agit au nom de son fils ou de ses fils à lui, c'est-à-dire du frère ou des frères de la fiancée, lesquels auront plus tard la charge d'offrir tous les ans une partie de leur récolte au ménage, si le mariage se fait définitivement. Pour le moment, cependant, on se contente de la *vilakuria*, c'est-à-dire du premier présent, et on attend, pour commencer le paiement du tribut annuel (*urigubu*), que les fiançailles soient couronnées par un mariage effectif.

L'échange de présents préliminaire que comportent les fiançailles d'enfants est terminé. Bien que les indigènes parlent de ces fiançailles comme d'un mariage véritable, ils n'en reconnaissent pas moins, et cela d'accord avec la coutume, qu'il existe entre les fiançailles et le mariage une différence de *fait* : ne disent-ils pas que lorsque les deux enfants seront devenus grands, ils auront à se marier de nouveau ? Cela signifie que la fiancée devra alors se rendre dans la maison du fiancé, y partager son lit, prendre ses repas avec lui et que la nouvelle de son mariage sera rendue publique. Cependant, les présents initiaux qui accompagnent le mariage ordinaire (numéros 1-4 du tableau figurant dans la section III de ce chapitre) sont omis dans cette occasion. Le seul présent offert est la *vilakuria* (produits de la récolte en grande quantité), à laquelle on répond par la *takwalela vilakuria*.

Mais avant que cette phase soit atteinte et que les deux jeunes gens soient dûment mariés, il y a encore une étape quelque peu difficile à franchir. Bien que personne ne s'attende sérieusement à ce que les jeunes gens restent chastes et fidèles l'un à l'autre, il n'en est pas moins nécessaire de sauvegarder les apparences. Une dérogation trop flagrante aux devoirs envers le fiancé ou la fiancée blessera profondément la partie lésée et sera qualifiée, non sans quelque exagération, d'« adultère ». C'est une grande honte pour la jeune fille lorsque son fiancé entretient une liaison ouverte avec une autre femme; et la fiancée, de son côté, ne doit pas faire d'une *bukumatula* sa résidence permanente, que ce soit en compagnie de son fiancé ou en celle d'un autre homme. Elle ne doit pas non plus se rendre dans les autres villages, en se mêlant à ces expéditions d'un caractère sexuel avoué qu'on appelle *katuyausi* (voir chapitre 9, section VII). Chacun des fiancés doit mener une vie amoureuse discrète et *sub rosa*. Cela n'est ni toujours facile ni agréable, et ils ne suivent le sentier ardu des convenances superficielles que lorsque la pression qu'on exerce sur eux est assez forte pour qu'ils ne puissent pas lui résister. Comme le jeune homme sait ce qu'il a à perdre, il se montre aussi soucieux de sa conduite que possible. De son côté, le père exerce un contrôle sur son fils et, en même temps, il fait sentir son autorité, en tant qu'oncle maternel, à sa future bru. Voici en quels termes m'a résumé la situation un homme dont le fils et la nièce étaient fiancés : « Elle a peur de mourir (par sorcellerie) ou d'être frappée par moi. » Et il va sans dire que la jeune fille est également surveillée par sa mère qui fait tout ce qu'elle peut pour cacher ou atténuer l'importance de ses fautes.

Malgré cela, les frictions sont fréquentes, et les ruptures aussi. Un de mes premiers informateurs fut Gomaya, de Sinaketa, homme entreprenant, mais paresseux et malhonnête, grand coureur de *femmes*<sup>1</sup>. Je connais son histoire en partie par lui-même, en partie par ses camarades ou par mes observations personnelles. Il était fiancé à une cousine, ce qui ne l'a pas empêché de contracter une liaison flagrante avec une gentille jeune fille, Ilamweria, de Wakayse, village proche d'Omarakana (voir chapitre 7, section IV). Un jour qu'il amena la jeune fille à Sinaketa, les parents de la fiancée menacèrent de la tuer, et elle se sauva. Lorsque Gomaya en eut assez de sa maîtresse, il retourna dans son village natal et voulut coucher avec sa fiancée; mais celle-ci refusa. « Tu couches toujours avec Ilamweria, dit-elle, va la retrouver. » S'adressant alors à un homme initié à la magie de l'amour, il lui demanda d'intervenir, en disant : « Je désire coucher avec ma femme (c'est-à-dire fiancée), mais elle refuse. Il faut exercer sur elle une magie quelconque. » Et c'est seulement après que les rites nécessaires furent accomplis qu'elle céda. Mais le mariage n'eut jamais lieu, les parents de la jeune fille ayant fini par renvoyer le prétendant comme un paresseux et un propre à rien. Les présents ne furent pas rendus, car ce n'est pas l'usage dans les cas de dissolution de fiançailles entre cousins. Nous avons vu également que les fiançailles de Kalogusa et Dabugera n'ont jamais abouti au mariage. Je suis cependant persuadé que toutes ces défections et ruptures,

<sup>1</sup> En français dans le texte.

de date récente, sont dues en grande partie à l'influence subversive que les blancs exercent sur la coutume indigène.

Dans les sections qui précèdent, nous avons décrit les différents mobiles qui déterminent le mariage et les deux manières de contracter mariage. Dans le chapitre qui suit nous décrivons les phases de la vie conjugale elle-même, ainsi que les traits sociologiques du mariage en tant qu'institution.

# 5

---

## Le mariage

[Retour à la table des matières](#)

Aux îles Trobriand, mari et femme vivent en communion intime, travaillant côte à côte, partageant entre eux certains devoirs domestiques et consacrant l'un à l'autre une bonne partie de leurs loisirs. Bref, il règne entre eux le plus souvent une excellente harmonie, chacun rendant à l'autre les hommages qui lui sont dus. En passant en revue les relations entre les deux sexes, nous avons déjà visité un ménage indigène, et ce que nous y avons vu ne peut que confirmer l'appréciation que nous venons de formuler. Nous allons maintenant, à la lumière des connaissances que nous avons acquises relativement à la sociologie des indigènes des Trobriand et des renseignements plus précis que nous a fournis l'étude de leur vie sexuelle, soumettre à un nouvel examen la question des rapports personnels entre époux.

### 1. LA CAMARADERIE CONJUGALE

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons laissé les jeunes époux au moment où ils inaugurent leur vie commune dans la hutte des parents du mari. Ils y restent jusqu'à ce que soit terminé le long processus d'échange de présents et de répartition de chacun d'eux entre les parents plus éloignés. C'est seulement à l'époque de la prochaine récolte qu'ils construiront leur propre maison; jusqu'alors, ils vivent une « lune de miel » prolongée sous le toit familial. Un Européen ne man-

querait pas de trouver une pareille situation tout à fait insatisfaisante. Mais nous devons nous garder d'établir une comparaison trop étroite entre ce qui se passe chez nous et l'état de choses existant ici. Les jeunes gens ayant laissé la période passionnée de leur vie derrière eux, dans la *bukumatula*, les premiers mois de la vie conjugale dans laquelle ils entrent désormais ne présentent plus pour eux qu'un intérêt sexuel relatif. De même le changement survenu dans leur situation sociale et dans leurs rapports aussi bien avec leurs familles respectives qu'avec les autres gens du village, ne sont pas des faits qui les préoccupent outre mesure.

Bien qu'il n'existe pas pour cette phase de tabou sexuel défini, il est probable que, pendant cette période qui correspond à notre lune de miel le jeune couple songe moins à l'amour qu'il n'y avait songé, et pendant longtemps, avant le mariage, J'ai souvent entendu cet aveu spontané : « Nous éprouvons de la honte dans la maison de notre père et de notre mère. Dans la *bukumatula* un homme peut avoir des rapports avec sa bien-aimée avant le mariage. Plus tard, mari et femme couchent sur le même banc dans la maison familiale, mais sans se déshabiller. » Le jeune couple souffre de l'inconfort des nouvelles conditions. Les premières nuits qui suivent le mariage sont pour lui tout naturellement une période d'abstinence.

Une fois installés dans leur propre maison, mari et femme peuvent ou non partager le même lit; il ne semble pas qu'il y ait une règle à ce sujet. Quelques-unes de mes autorités indigènes m'ont affirmé expressément que dans les premiers temps de leur mariage homme et femme couchaient toujours dans le même lit, mais qu'ils se séparaient dans la suite et ne se réunissaient de nouveau que pour l'accomplissement de l'acte sexuel. Je soupçonne cependant qu'il s'agit là d'une boutade cynique, plutôt que de l'énoncé d'un usage accepté.

Je dois dire à ce propos qu'il est impossible d'obtenir d'un indigène des informations directes sur sa propre vie conjugale. Il faut, lorsqu'on lui parle de ce sujet, observer une étiquette excessivement rigoureuse, éviter la moindre allusion personnelle. Il faut également éviter de parler de la vie sexuelle que les époux avaient menée en commun avant le mariage, ainsi que des allusions aux aventures amoureuses que la femme avait pu avoir jadis avec d'autres hommes. Ce serait manquer de tact d'une façon impardonnable que de dire à un mari, même sans aucune intention et comme en passant, que sa femme est gentille : il vous tournerait immédiatement le dos et ne s'approcherait plus de vous pendant longtemps. L'injure la plus grossière et la plus impardonnable dont un indigène des Îles Trobriand puisse se rendre coupable envers quelqu'un est de lui dire : *Kwoy um kwawa* (va coucher avec ta femme). Elle provoque le meurtre, le recours à la sorcellerie ou le suicide (voir chapitre 13, section IV).

Il existe un contraste intéressant et, en fait, frappant entre les relations libres et aisées qui règnent normalement entre mari et femme, et leur retenue rigide dans tout ce qui se rapporte à la vie sexuelle, leur abstention de tout geste susceptible de révéler les sentiments de tendresse qu'ils éprouvent l'un pour l'autre. Lorsqu'ils marchent ensemble, ils ne se tiennent jamais par la main ou ne s'enlacent jamais à la manière dite *kaypapa* qui est celle des amoureux non mariés ou d'un couple tout simplement ami. Un jour que je me promenais avec un couple, je dis au mari qu'il ferait bien de soutenir sa femme qui avait un pied malade et boitait fort. L'un et l'autre sourirent et baissèrent les yeux, très embarrassés et manifestement décontenancés par mon conseil importun. Généralement, mari et femme marchent l'un derrière l'autre, en file indienne. Dans les solennités et les fêtes publiques ils se séparent le plus souvent, la femme allant rejoindre les autres femmes, le mari les autres hommes. Jamais vous ne surprendrez un échange de regards tendres, de sourires aimables ou de plaisanteries amicales entre mari et femme aux îles Trobriand.

Un de mes informateurs me dit un jour d'une façon assez humoristique : « Un mari qui passe son bras autour de la taille de sa femme sur le *baku* (place centrale du village, c'est-à-dire en public) ou qui se couche à côté de sa femme sur l'estrade de sa maison à ignames, agit d'une manière incorrecte. Nous sommes également incorrects lorsque nous tenons notre femme par la main. Mais ce qui est correct, c'est de faire la chasse aux poux l'un de l'autre sur le *baku*. » On conviendra qu'à l'exception de ce dernier point les époux aux îles Trobriand poussent le respect de l'étiquette à un degré que les Européens trouveraient exagéré et insupportable.

Nous savons déjà que cette susceptibilité n'est pas incompatible avec une familiarité de bonne humeur dans d'autres circonstances. Mari et femme peuvent causer et échanger des plaisanteries en public, à la condition que toute allusion à un sujet sexuel quelconque en soit exclue. D'une façon générale, mari et femme vivent dans d'excellents termes et semblent se plaire beaucoup dans la société l'un de l'autre. A Omarakana, à Oburaku, à Sinaketa et dans beaucoup d'autres endroits où j'ai pu observer de près la vie domestique des indigènes, j'ai constaté que les époux étaient unis l'un à l'autre par un profond attachement sexuel ou par une réelle conformité de caractère. Pour prendre un exemple parmi mes amis dont j'ai déjà parlé, Kalogusa et sa femme étaient, après deux ans de mariage, aussi bons camarades qu'à l'époque où le jeune homme courtisait encore la jeune fille. Kuwo'igu, femme d'un de mes meilleurs informateurs et de mon principal favori, Tokulubakiki, était une excellente épouse, et ils se convenaient fort bien l'un à l'autre, aussi bien par l'aspect extérieur que par le sentiment de dignité, la décence de caractère et la douceur de tempérament. Mitakata et sa femme Orayayse, avant leur divorce ; Towese'i et Ta'uya; Namwana Guya'u et Ibomala : autant de couples, autant, malgré quelques différences occasionnelles, d'excellents amis et compagnons. Chez les vieux couples on trouve également, dans beaucoup de cas, une réelle affection. Le chef To'uluwa, par exemple, était sincèrement attaché à sa femme Kadamwasila. Mais l'affection n'est pas toujours assez forte pour permettre de résister à la pression de circonstances adverses. C'est ainsi que Mitakata et Orayayse, qui formaient un couple exemplaire, lorsque je les connus en 1915, furent obligés de se séparer à la suite d'une brouille survenue entre le mari et le parent de la femme, Namwana Guya'u (chap. 1, section II). Deux jeunes gens des plus gentils que j'aie connus aux Trobriand, Tomeda, de Kasana'i, et sa femme Sayabiya, que je croyais, lors de ma première visite, tendrement attachés l'un à l'autre, étaient déjà divorcés lorsque je vins pour la seconde fois. Mais l'existence d'affections persistant jusque dans la vieillesse montre que chez les indigènes des îles Trobriand la vie conjugale repose sur des sentiments réels, sinon toujours très profonds.

J'ai rarement assisté à des querelles entre mari et femme et j'ai rarement entendu mari et femme échanger des gros mots. Lorsque la femme est acariâtre (*uriweri*) et que le mari n'est pas disposé à supporter stoïquement ses accès de mauvaise humeur, le mariage se dissout avec une facilité telle qu'on connaît peu d'unions ratées qui aient survécu longtemps à l'explosion du premier désaccord. Je ne me rappelle que deux ou trois ménages où les relations entre mari et femme étaient souvent troublées par des malentendus dont les conséquences se manifestaient à l'extérieur. C'est ainsi que j'ai connu à Oburaku un ménage qui était le théâtre de longues et fréquentes querelles; ces dernières prenaient souvent des proportions telles que je m'en trouvais dérangé dans mes travaux. Comme la hutte qu'habitait le couple était contiguë à ma tente, je pouvais entendre toutes leurs brouilles domestiques, au point d'oublier parfois que je me trouvais parmi des sauvages et de me croire subitement transporté parmi des gens civilisés. Morovato, un de mes meilleurs informateurs et un excellent ami à moi, était traité d'une façon humiliante par sa femme qui voulait le commander comme un serviteur passif et obéissant, et je pourrais citer beaucoup d'autres cas de mariages malheureux à Sinaketa. Les maris sont généralement moins querelleurs et agressifs que les femmes, ce qui s'explique probablement par le fait que la dissolution d'un ménage a des conséquences

beaucoup plus graves pour ceux-là que pour celles-ci (voir chapitre suivant). J'ai connu un ménage à Liluta qui menait une vie difficile à cause du caractère agressif et jaloux du mari. Un jour, après avoir été injuriée et brutalisée par celui-ci, pour avoir fait kula (échange cérémoniel) de guirlandes aromatiques de *butia* (nom d'une fleur) avec un autre homme, elle abandonna le domicile conjugal et s'en alla dans son village à elle. Et j'ai vu ensuite toute une délégation d'hommes, envoyée par le mari, venir apporter à la femme offensée des présents en signe de réconciliation (*luta*). Ce fut la seule fois pendant mon séjour à Kiriwina, où j'ai vu un mari frapper sa femme; et encore n'a-t-il agi de la sorte que sous le coup de la jalousie.

## II. ADULTÈRE ET JALOUSIE SEXUELLE

[Retour à la table des matières](#)

La jalousie, justifiée ou non, et l'adultère sont les deux facteurs de la vie tribale qui mettent le plus à l'épreuve le lien du mariage. D'après la loi, la coutume et l'opinion publique, la possession sexuelle a un caractère exclusif. Il n'existe, aux îles Trobriand, ni prêt, ni échange de femmes, ni abandon de droits maritaux en faveur d'un autre homme. Toute dérogation à la fidélité conjugale est aussi sévèrement condamnée ici qu'elle l'est par les lois européennes et les principes chrétiens. On peut dire que l'opinion publique la plus puritaine de chez nous n'est pas plus stricte sur ce chapitre que l'opinion publique des indigènes des îles Trobriand. Inutile d'ajouter cependant qu'ici les règles sont aussi souvent et aussi facilement violées et tournées que dans nos sociétés européennes.

Chez nos indigènes, les normes sont strictes, et bien que les déviations de ces normes soient fréquentes, elles ne sont jamais publiques et, lorsqu'elles sont découvertes, jamais excusées. On ne les accepte jamais, en tout cas, comme une chose normale et naturelle.

Par exemple, en octobre 1915, pendant une longue absence du chef, parti en expédition maritime, le village d'Omarakana fut soumis au tabou usuel. Après le coucher du soleil, personne ne devait sortir de sa maison, il était interdit aux jeunes gens du voisinage de traverser le village après cette heure, si bien que celui-ci devenait complètement désert et qu'il ne restait dehors qu'un ou deux vieillards chargés de monter la garde. Tous les soirs, lorsque je sortais pour chercher des matériaux et des informations, je trouvais les rues désertes, les maisons fermées, sans une seule lumière. On aurait cru que toute la population avait disparu, c'était un village mort. Pas un habitant d'Omarakana ou du voisinage que je pusse amener dans ma tente. Un matin, alors que j'étais à peine levé, j'entendis un grand bruit à l'autre bout du village : on poussait des cris et on se querellait. Effrayé, je me précipite pour m'enquérir de ce qui se passe et je trouve, dans la foule surexcitée et vociférante, un ou deux de mes bons amis qui me racontent ce qui suit : Tokwaylabiga, un des fils les moins nobles du chef To'uluwa, qui n'était pas parti avec son père, avait quitté le village pour aller faire une visite. Rentré plus tôt qu'il n'était attendu, il apprit qu'en son absence sa femme, Digiya-gaya, avait couché avec un autre fils de To'uluwa, Mwaydayle, et qu'ils étaient partis le matin même vers les jardins, la femme ayant emporté, en guise de prétexte, ses bouteilles à eau. Il courut après le couple coupable qu'il aurait surpris, d'après ce qui se racontait, dans une posture compromettante, bien que la situation réelle n'ait jamais été connue. Tokwaylabiga, qui n'était pas un homme bien sanguinaire, se vengea sur sa femme en réduisant en morceaux ses

bouteilles à eau. Philosophe sans doute à la manière de M. Bergeret, il ne voulait pas occasionner de troubles trop sérieux, mais n'était pas non plus disposé à refouler totalement le sentiment de colère qu'il éprouvait à la suite de cette offense. Le brouhaha qui avait attiré mon attention provenait de l'accueil fait par les villageois au mari et à la femme, à leur retour : c'est que le tabou était rompu, et tout le monde était dehors, les uns prenant le parti du mari, les autres celui de la femme. Le soir même j'ai pu voir le mari outragé assis à côté de sa femme et une parfaite harmonie semblait régner entre les époux réconciliés <sup>1</sup>.

J'ai parlé précédemment d'un autre cas d'adultère, celui commis par Namwana Guya'u et qui valut à celui-ci d'être expulsé du village. A tort ou à raison, Namwana Guya'u soupçonna, à son tour, le neveu et héritier de son père, Mitakata, d'avoir commis un adultère avec sa femme Ibomala. Mais lui non plus ne poussa pas trop loin son humeur vindicative et se contenta de citer le coupable devant le magistrat blanc. Après qu'il eut quitté la capitale, on le vit souvent se promener avec sa femme, avec laquelle il semblait être en d'excellents termes, dans son village à lui.

Mais je pourrais citer des cas d'infidélité conjugale beaucoup plus graves. J'ai connu dans un petit village près d'Omarakana un homme qui s'appelait Dudubile Kautala. Il est mort en 1916, à un âge apparemment avancé, et j'ai assisté à ses funérailles. Je me souviens de sa femme, Kayawa, comme d'une terrible vieille mégère, recroquevillée comme une momie et toute badigeonnée de graisse et de suie, en signe de deuil; dans sa petite cage de veuve, où j'étais allé lui faire une visite après la mort de son mari, régnait une atmosphère effrayante dont je garde encore le triste souvenir. Or, la chronique raconte qu'elle avait été autrefois jolie et séduisante et que des hommes avaient été poussés au suicide à cause d'elle. Molatagula, chef d'un village voisin, avait été un de ceux ayant succombé à sa beauté. Un jour, son mari étant parti chercher du poisson dans un village de la lagune, le chef amoureux, qui savait que Kayawa était chez elle, entra dans sa maison, se rendant ainsi coupable d'une grave infraction aux usages et coutumes. La chronique raconte que Kayawa dormait, étendue toute nue sur son lit - pour la plus grande tentation de l'intrus, ajoutent sans ambages les indigènes. Il s'approcha d'elle, abusa de son sommeil et de sa faiblesse, toutefois (ajoute ma version, par un parti pris de galanterie envers la femme) sans aucune connivence de celle-ci. Mais lorsque le mari revint, pliant sous une charge de poissons, il les trouva ensemble. Ils étaient déshabillés l'un et l'autre, et il y avait en outre beaucoup d'autres choses de nature à les compromettre. L'homme pensa se tirer d'affaire à force d'effronterie et déclara qu'il était venu seulement chercher un peu de feu. Mais les preuves étaient contre lui; aussi lorsque le mari se saisit d'une hache, l'autre fit un grand trou dans le chaume et se sauva. L'opinion publique se montra défavorable et les villageois ne se firent pas faute d'insulter et de ridiculiser Molatagula. Aussi avala-t-il un peu de ce poison dont on se sert pour engourdir les poissons et qui, en fait, constitue pour tous ceux qui sont acculés au suicide un moyen d'y échapper. Il fut en effet sauvé grâce à l'administration d'un émétique et vécut encore pendant longtemps, comblé d'honneurs et en bonne santé.

Une histoire plus tragique est celle qui se raconte à Omarakana au sujet d'un homme nommé Taytapola qui appartenait à une génération aujourd'hui disparue. Il surprit sa femme Bulukwau' ukwa en flagrant délit d'adultère avec un homme du même village, du nom de Molukwayawa. Celui-ci réussit à s'échapper. Le mari le poursuivit une lance à la main, mais n'ayant pas réussi à le rattraper, il rentra dans sa cabane et se mit à souffler dans la conque. Ses parents maternels (veyola) se rallièrent aussitôt autour de lui et s'étant rendus dans la partie du village où habitait l'adversaire, le proclamèrent coupable et l'insultèrent devant son

<sup>1</sup> J'ai décrit dans *Argonauts of the Western Pacific*, p. 484, un autre cas de tabou imposé au village pendant l'absence du chef. Voir également pages 205-206 du même ouvrage.

sous-clan. Il en résulta une bataille, les deux principaux adversaires combattant face à face, chacun soutenu par ses parents. L'offenseur fut transpercé avec la lance et mourut. Dans des cas comme celui-ci, l'attaque vise la personne même du coupable, dont la défense manque de l'élan que donne la conviction de la justesse de la cause pour laquelle on combat.

Kouta'uya, chef du village mixte de Sinaketa, partit pour Gumasila en expédition kula <sup>1</sup>. Une de ses femmes, Bogonela, avait un amant, du nom de Kaukweda Guya'u. Les deux hommes vivent toujours et je les connais fort bien. La femme la plus âgée du chef, Pitaviyaka, ayant des soupçons, surveilla sa jeune et jolie compagne. Une nuit, ayant entendu du bruit, elle se rendit dans la hutte de Bogonela et trouva les deux amants ensemble. Un énorme scandale éclata alors dans le village. La femme coupable fut publiquement interpellée et insultée par les parentes de son mari : « Tu es trop friande de plaisirs charnels; tu aimes trop les charmes masculins. » Bogonela fit ce que lui ordonnaient la coutume et l'idéal de l'honneur personnel. Ayant mis sa plus belle robe et parée de ses bijoux les plus précieux, elle grimpa sur un grand cocotier qui se trouvait sur la place centrale du village. Sa petite fille, Kaniyaviyaka, se tenait au pied de l'arbre et criait. Il y avait beaucoup de monde sur la place. Elle recommanda son enfant aux soins de la femme la plus âgée et se jeta du haut de l'arbre. Elle fut tuée sur le coup.

Je connais beaucoup d'autres histoires qui prouvent l'existence, chez les indigènes, de fortes passions et de sentiments complexes. C'est ainsi qu'un homme de Sinaketa, nommé Gumaluya, était marié à Kutawouya, mais tomba amoureux d'Ilapakuna avec laquelle il ne tarda pas à contracter une liaison régulière. Comme sa femme refusa de faire pour lui la cuisine et de lui apporter de l'eau, il fut obligé de se faire servir par une sœur mariée. Un soir, à une heure où la vie sociale du village bat son plein, les familles étant en train de souper ou bavardant autour du feu, Kutawouya fit à son mari une scène en public, en criant de façon à être entendue de tout le monde : « Tu aimes trop la dissipation; tu es toujours en état d'excitation sexuelle; tu n'es jamais las de coucher avec des femmes... » Tels sont quelques-uns des fragments de son discours qui m'a été rapporté dans un récit fort coloré. Elle entra dans une véritable fureur, insulta l'homme avec des mots tellement blessants qu'à son tour, aveuglé par la passion, il se mit à frapper sa femme avec un bâton, jusqu'à ce qu'elle tombât sans connaissance. Le lendemain matin elle se suicida en absorbant la vésicule à fiel du poisson *soka* (espèce d'orbe), poison qui agit avec une rapidité foudroyante.

Isakapu, jeune femme gentille, méritante et travailleuse, était, à en croire le témoignage de tous ceux qui l'avaient connue, une épouse d'une fidélité exemplaire, mais que son mari suspectait à tort. Un jour, en rentrant après une longue absence, il fut pris d'un accès de jalousie furieuse; il l'accusa et l'insulta à haute voix, et se mit à la battre brutalement. Elle pleura et se lamenta, en criant : « Je suis toute malade, j'ai mal à la tête, j'ai mal dans le dos, j'ai mal aux fesses. Je vais grimper sur un arbre et me précipiter en bas. » Un jour ou deux après cette querelle, elle se para, grimpa sur l'arbre et cria à son mari : « Kabwaynaka, viens ici. Regarde-moi comme je te vois. Je n'ai jamais commis d'adultère. Tu m'as frappée et insultée sans raison. Maintenant, je vais me tuer. » Le mari essaya d'arriver à temps pour la retenir, mais avant qu'il eût fait la moitié du chemin qui le séparait de l'arbre, elle se précipita sur le sol et se tua net.

Pour une raison quelconque, Bolobesa, une des femmes de Numakala, prédécesseur du chef actuel d'Omarakana, laissa son mari pour quelque temps et retourna dans son village natal de Yalumugwa. Son oncle maternel Gumabudi, chef de ce village, lui ordonna de retourner auprès de son mari. Elle partit, mais, à mi-chemin, eue réfléchi et revint auprès de

<sup>1</sup> Ce chef et ses expéditions sont connus des lecteurs d'*Argonauts of the Western Pacific*.

son oncle, tout en étant décidée, m'a-t-on assuré, à aller retrouver son mari plus tard. En la revoyant, l'oncle se mit à l'insulter dans des termes tellement grossiers qu'elle se suicida.

Dans chacun de ces cas, la femme était libre de quitter son mari ou, comme dans le dernier cas que nous citons, d'aller le rejoindre. Mais un fort attachement, ou l'amour-propre, au sens d'une conscience exagérée de l'honneur et de la dignité personnels, l'empêchèrent d'adopter cette solution si simple. Chacune a préféré la mort à la vie dans le village où elle avait connu le déshonneur, voire dans tout autre village. Elle se sentait incapable, aussi bien de continuer à vivre avec son mari que de vivre sans lui : état d'âme qui, tout incroyable qu'il paraisse chez des sauvages dont la vie sexuelle est si facile et charnelle, n'en exerce pas moins une réelle influence sur la vie conjugale.

### III. TRIBUTS ÉCONOMIQUES PAYÉS PAR LA FAMILLE DE LA FEMME

[Retour à la table des matières](#)

Nous arrivons maintenant au côté le plus remarquable et, peut-on dire, le plus sensationnel au point de vue sociologique, du mariage trobriandais. Il est tellement important que j'ai déjà été amené à plusieurs reprises à en parler par anticipation. Le mariage impose à la famille de la femme une obligation tributaire permanente à l'égard du mari, auquel elle doit verser des contributions annuelles aussi longtemps que le ménage subsiste. A partir du moment où, par le premier présent, elle a signifié son consentement au mariage, elle se trouve engagée à produire tous les ans, par son travail, une certaine quantité d'ignames au profit de la nouvelle famille qui résulte du mariage de la fille. L'importance du tribut varie avec la situation des deux parties, mais équivaut, d'une façon générale, à la moitié environ de la consommation annuelle du ménage.

Lorsque, après avoir passé la « lune de miel » dans la maison familiale du mari, le couple veut inaugurer une vie indépendante, il fait bâtir, en même temps qu'une maison d'habitation, un magasin à ignames, ce dernier dans la rangée intérieure, face à la première. Le magasin à ignames comprend un compartiment cérémoniel, sorte de puits carré, limité par des poutres, dans lequel on dépose régulièrement, après chaque récolte, la contribution annuelle de la famille de la femme. En même temps, le maître du nouveau ménage fournit, de son côté, une grande quantité d'ignames à sa sœur et à ses parentes. Il ne garde pour lui que les tubercules inférieurs, emmagasinés sous le chaume, tout à fait en haut du compartiment, et dans le sous-sol du puits (*sokwaypa*). Il cultive aussi pour son propre compte des ignames et autres légumes : pois, citrouilles, *taro* et *viya*.

C'est ainsi que chacun garde une partie de sa récolte pour lui-même. Le reste va à ses parentes et à leurs maris. Le jeune garçon doit pourvoir aux besoins de sa parente la plus proche, c'est-à-dire sa mère. Plus tard, il doit aider sa sœur, lorsqu'elle se marie, ou une tante maternelle ou une fille de la tante maternelle, lorsqu'elles n'ont pas, pour les aider, de parent mâle plus proche.

Il y a plusieurs variétés de jardins, chacune ayant un nom spécial et étant d'une nature spéciale. Il y a les jardins hâtifs, *kaymugwa*, à plantations mixtes, qui commencent à donner

de nouveaux fruits lorsque la récolte de la dernière année est épuisée. Cela permet au ménage de subsister jusqu'à la nouvelle, c'est-à-dire principale, récolte. Il y a ensuite les *tapopu* ou jardins à taro. La *kaymugwa* et les *tapopu* servent à la consommation exclusive de la famille. Quant au principal jardin, *kaymata*, son produit est réservé principalement aux parentes. Tout ce que l'homme produit pour son propre usage est appelé, d'un terme générique, *taytumwala* ; ce qu'il produit pour l'usage de sa parenté féminine est appelé *urigubu*.

Après l'enlèvement de la récolte des principaux jardins, commence une série longue et compliquée d'activités se rattachant à l'échange des présents annuels. Les membres de chaque ménage (car tous les travaux de jardinage se font en famille) se transportent sur le terrain planté que celui-ci possède à l'intérieur de la grande enceinte communale. Les ignames de la petite variété, appelés *taytu*, qui sont le plus important de tous les légumes dont se nourrissent les indigènes, sont arrachés à l'aide de bâtons pointus et déposés dans un bosquet ombragé (*kalimomyo*), fait avec des échelas et des sarments de vigne, où se tient la famille, occupée à nettoyer soigneusement les tubercules arrachés, à enlever la terre qui y adhère et à racler les poils avec des coquillages coupants. Puis commence le triage. Avec les meilleurs ignames on forme un amas conique, disposé au milieu : c'est la récolte *urigubu*. Le reste est disposé dans les coins, en tas moins réguliers et plus petits. Le principal tas est construit avec une précision presque géométrique, les meilleurs ignames étant soigneusement répartis à sa surface, car il restera pendant quelque temps dans la petite cabane où les gens du village et ceux des communautés voisines pourront l'admirer. Ce travail, qui, ainsi qu'il est facile de s'en convaincre, est sans aucune valeur utilitaire, est fait avec zèle, intérêt et amour, les gens se sentant stimulés par la vanité et l'ambition. La plus grande ambition d'un indigène des Îles Trobriand consiste à acquérir la réputation d'un « maître jardinier » (*tokwaybagula*). Et pour y arriver, il fait des efforts considérables et cultive plusieurs terrains, afin d'obtenir beaucoup de tas se composant chacun d'un grand nombre d'ignames. Rappelons en outre que le présent nuptial constitue le principal et le plus somptueux produit du travail de jardinage.

Huit ou quinze jours plus tard, les *taytu* (petits ignames) sont transportés des jardins dans le village. Le propriétaire embauche alors un certain nombre d'aides, hommes, femmes et enfants, chargés de porter le présent au mari de sa sœur qui habite parfois à l'extrémité opposée du district. Les aides revêtent des habits de demi-fête, fardent leurs visages, se parent avec des fleurs et partent en foule joyeuse : c'est une période de gaieté et de réjouissances. Les bandes de porteurs vont de jardin en jardin, inspectent et admirent ou critiquent les récoltes. Grâce à une chance spéciale ou à son zèle dans le travail, tel homme a obtenu une récolte exceptionnellement bonne dont on parle déjà au loin (*butura*), et tout le monde veut la voir par curiosité. Tel autre passe dans le village pour un maître-jardinier de premier ordre, et on tient à voir sa récolte et à la comparer à celles des années précédentes. Une communauté ou plusieurs organisent parfois des concours de récoltes (*kayasa*), et chacun tente l'impossible pour faire honneur à lui-même et à sa communauté. La rivalité est tellement grande que jadis un concours se terminait rarement sans une guerre ou, tout au moins, sans batailles.

Ces jours-là les jardins ont un aspect pittoresque et un air de fête. Des tas de branches de *taytu*, avec leurs grandes feuilles décoratives semblables à celles du figuier ou de la vigne, jonchent le sol. Çà et là, des gens assis en groupe nettoient et arrangent les ignames, tandis que des bandes de curieux vont et viennent sur le tapis de feuilles. La couleur cuivrée de leurs corps, le rouge et l'or des jupes de gala des jeunes filles, la couleur cramoisi de l'hibiscus, le jaune pâle du pandanus et le vert des guirlandes de feuilles flottantes, accrochées aux jambes ou à la poitrine : tel est le tableau de cette fête pastorale, mi-bacchique, mi-idyllique, des insulaires des Mers du Sud.

Après avoir visité et admiré les jardins, les porteurs engagés pour l'occasion se rendent sur le terrain du propriétaire. Ici les ignames sont distribués et mesurés à l'aide d'un panier-étalon. Chaque fois qu'on remplit ce panier, on arrache un pétale de feuille de cyca. Chaque dixième pétale est placé droit, pour marquer la dîme. Lorsqu'il s'agit d'un terrain important, on débite ainsi un assez grand nombre de feuilles de cyca. Les porteurs se rendent alors dans le village du destinataire, hommes et femmes ensemble, riant et plaisantant. Le propriétaire leur distribue des friandises, de quoi se sustenter en cours de route : boisson à la noix de coco pour étancher leur soif, noix de bétel à titre de stimulant, bananes succulentes pour se rafraîchir. Ils entrent dans le village au pas précipité : les hommes courent devant, des pétales de pandanus tombant de leurs bracelets, les femmes les suivent de près. Lorsqu'ils arrivent à la hauteur des maisons, ils entonnent une litanie collective, ceux qui sont devant répétant rapidement et d'une voix aiguë une série de mots traditionnels, dépourvus de sens : « *Bomgoy, yakakoy, siyaloy...* », tandis que la foule qui se trouve derrière répond à l'unisson par un sonore et strident « Yah ! » Après quoi, ils rangent les ignames devant le dépôt à ignames du destinataire, en un tas circulaire aussi régulièrement qu'ils avaient été rangés précédemment, dans le jardin. C'est seulement quelques jours plus tard qu'a lieu la cérémonie du transfert des légumes à l'intérieur du dépôt à ignames.

Pour ce qui est de l'importance sociologique et économique de cette coutume de la dot annuelle versée par les parents de la femme, on constate sans peine qu'elle comporte des conséquences considérables, non seulement pour l'institution du mariage comme telle, mais aussi pour toute l'économie et la constitution de la tribu. Si nous nous plaçons au point de vue du bénéficiaire, il est évident que tout homme se laisse guider dans son choix d'une femme par des considérations en rapport avec ses besoins et avec l'importance de la dot qui peut lui échoir. Sa situation future dépendra en effet non seulement de son propre zèle et de ses aptitudes personnelles, mais aussi du zèle et des aptitudes de sa belle-famille. Un coureur de dot se montrera empressé de préférence auprès d'une jeune fille ayant plusieurs frères, situation qui serait plutôt de nature à refroidir l'ardeur d'un coureur de dot européen. Seul un homme capable d'envisager avec courage la gêne matérielle se hasarderait à faire la cour à une jeune fille ayant plusieurs sœurs, mais un seul frère. Chaque fils qu'une femme donne à son mari est considéré, lorsqu'il devient adulte, comme faisant partie de la belle-famille de celui-ci (car dans une société fondée sur le droit maternel les enfants sont naturellement rangés dans la belle-famille du mari), ce qui lui crée l'obligation de pourvoir à l'entretien du ménage de ses parents. Généralement la plus grande partie de la dot de la femme est versée au mari par un seul membre de sa belle-famille ; mais dans le cas d'un chef ou d'un homme d'importance, beaucoup d'autres membres (sous la responsabilité nominale d'un seul, il est vrai) collaborent à l'entretien du ménage par des présents plus ou moins importants. Cependant, même un roturier reçoit, en plus de l'urigubu du principal donateur, un certain nombre de présents plus petits, appelés *kovisi* ou *taytupeta*, offerts par d'autres parents de la femme. Tous ces présents sont donnés à l'époque de la récolte et se composent de paniers d'ignames et autres légumes.

Un homme reçoit également des parents de sa femme divers services dans des occasions données. Ils doivent l'assister dans la construction d'une maison ou d'un canoë, dans la préparation d'une expédition de pêche ou pour assurer sa participation à une fête publique. Lorsqu'il est malade, ils doivent le protéger contre les sorciers ou le transporter dans tout autre endroit où, d'après lui, il serait mieux. Il peut également, dans certaines conditions, exiger leurs services lorsqu'il se trouve engagé dans une querelle ou une contestation quelconque. Enfin, après sa mort, c'est à eux qu'incombe toute la charge des devoirs mortuaires. De temps à autre seulement, l'homme est tenu à la réciprocité envers sa belle-famille; il s'en acquitte en lui faisant, à de rares intervalles, cadeau de certains objets de prix. Ces cadeaux s'appellent *youlo*.

La question la plus intéressante qui se pose à propos de cette institution de l'abandon annuel d'une partie de la récolte est celle-ci : quelles sont les forces légales, sociales ou psychologiques qui poussent un homme à se dépouiller ainsi tous les ans, spontanément et libéralement, d'une partie de son avoir, ce qui l'oblige parfois à travailler jusqu'à l'extrême possibilité ? Nous répondrons (et à beaucoup de lecteurs cette réponse paraîtra bizarre et difficile à comprendre) : la coutume tribale et l'orgueil personnel. Il n'existe pas de châtement pour ceux qui se soustraient à ce devoir; ceux qui négligent de s'en acquitter tombent dans l'estime publique et sont accablés sous le poids du mépris général.

Un indigène des îles Trobriand est très ambitieux, et son ambition se manifeste surtout dans deux directions. En premier lieu, il est pénétré d'un orgueil familial. La sœur d'un homme étant sa parente la plus proche, il identifie son honneur, sa situation et sa dignité avec les siens. En deuxième lieu, l'indigène voit dans l'insuffisance de la nourriture, dans la faim, dans le manque d'abondance, une situation honteuse<sup>1</sup>. C'est ainsi que lorsqu'il s'agit de soutenir l'honneur de sa famille en ravitaillant sa sœur, l'indigène, à moins d'être dépourvu de tout sentiment de décence et de moralité, travaillera avec joie. Lorsque le mari de la sœur est un homme d'un rang supérieur au sien, le poids de son prestige contribuera à stimuler l'ambition du beau-frère, et lorsque le mari est d'un rang inférieur, c'est une raison de plus pour travailler, car il s'agit alors de relever la situation de la sœur. Bref, le sentiment de ce qui est juste, la pression de l'opinion publique, et les inégalités de rang dans un sens ou dans l'autre créent de puissantes stimulations psychologiques qui ne restent sans effet que dans des cas rares et exceptionnels.

Ce système de dotation annuelle introduit dans l'économie tribale une complication extraordinaire : les cérémonies qui accompagnent la remise des présents exigent un travail supplémentaire; ensuite, il faut trier et nettoyer les légumes, les ranger en tas, construire un puits. Et ce n'est pas tout, puisqu'il y a encore le transport qui exige parfois un travail très considérable. L'homme qui doit offrir les légumes a souvent son jardin dans un village distant de 6 ou 8 milles de celui où réside son beau-frère, destinataire de ce présent. Mais dans certains cas le destinataire habite une île voisine, ce qui nécessite un transport combiné par terre et par mer de plusieurs centaines de paniers d'ignames. Il est facile de se faire une idée de l'énorme gaspillage, de toutes les dépenses et de toute la perte de temps inutiles que ces opérations comportent. Mais si un réformateur blanc bien intentionné (et cette espèce, hélas ! existe même aux îles Trobriand) s'avisait de supprimer ce système, il en résulterait un bien douteux et un mal certain. En général, toute destruction d'une coutume tribale est préjudiciable à l'ordre et à la morale. Plus que cela : lorsqu'on examine d'un peu près les méthodes courantes de l'économie indigène, on constate qu'elles contribuent puissamment à stimuler et à entretenir l'activité industrielle. Si l'indigène n'avait à travailler qu'en vue de la satisfaction de ses besoins personnels et immédiats, s'il n'avait, pour le stimuler, que des considérations économiques se rattachant à sa subsistance directe, il ne produirait jamais d'excédent, étant donné qu'il ne possède pas le moyen de le capitaliser. Mais les sentiments profondément enracinés de l'amour-propre, de l'honneur, du devoir moral lui ont permis d'atteindre un niveau relativement élevé de productivité et d'organisation, de façon à pouvoir, pendant les années de sécheresse et de mauvaise récolte, obtenir une production suffisante pour faire face à la calamité.

Dans ce système qui fait reposer la vie économique d'un ménage sur l'assistance extérieure, nous voyons une fois de plus l'effet de l'action combinée des deux facteurs que nous

<sup>1</sup> Pour la psychologie de l'honneur « alimentaire », voir *Argonauts of the Western Pacific*, surtout chapitre 4, et *Crime and Custom*.

connaissions déjà : droit paternel et lignée maternelle. Le mari n'est qu'en partie chef du ménage; et c'est en partie aussi qu'il doit pourvoir à sa subsistance. Le frère de sa femme qui, d'après la loi tribale, reste le tuteur de celle-ci et de ses enfants, supporte des charges très lourdes envers le ménage. Ces charges forment, pour ainsi dire, la contrepartie économique du droit reconnu au frère de la femme d'intervenir dans les affaires du ménage de cette dernière. En d'autres termes, le mari acquiert, du fait de son mariage, le droit de recevoir l'assistance économique des parents mâles de sa femme; et ceux-ci, en échange de leurs services, conservent une autorité légale sur la femme et ses enfants. Ce que nous disons là ne constitue qu'un résumé abstrait de la situation telle qu'elle se présente aux yeux du sociologue, et nous nous abstenons de toute hypothèse quant à la priorité relative dans le temps ou quant à l'importance relative du droit paternel et du droit maternel. Nous ne prétendons pas davantage exprimer le point de vue des indigènes eux-mêmes qui sont naturellement incapables de s'élever à une formule aussi abstraite.

## IV. POLYGAMIE DES CHEFS

[Retour à la table des matières](#)

La monogamie est tellement de règle chez les indigènes des îles Trobriand que dans tout ce que nous avons dit jusqu'ici du mariage, nous avons supposé implicitement l'existence d'une seule femme.

Nous avons, croyons-nous, suivi la bonne méthode, car, dans le cas où un homme possède de plusieurs femmes, notre description s'applique, telle quelle, à chacune des unions dans lesquelles il se trouve engagé. La polygamie proprement dite n'appelle que quelques remarques supplémentaires. La coutume permet la polygamie (*vilayawa*) à des gens d'un rang élevé ou jouant dans la vie tribale un rôle important, aux sorciers de renom, par exemple. Dans certains cas, en effet, l'homme est obligé, en raison de sa situation, d'avoir un grand nombre de femmes. Tel est notamment le cas d'un chef, c'est-à-dire de tout homme de rang élevé qui exerce un pouvoir sur un district plus ou moins étendu. Pour pouvoir exercer ce pouvoir et remplir les obligations inhérentes à sa charge, il doit être riche et, aux îles Trobriand, on ne peut être riche que si l'on possède plusieurs femmes.

Un des traits remarquables de la constitution tribale dont nous parlons consiste en ce que la source du pouvoir est principalement d'ordre économique, le chef ne pouvant s'acquitter d'un certain nombre de ses fonctions exécutives et faire valoir certains de ses privilèges que s'il est l'homme le plus riche de la communauté. Le chef a le droit d'exiger des marques de profond respect, de commander l'obéissance à ses ordres, de requérir des services; il peut compter sur la participation de ses sujets à une guerre, à une expédition ou à une solennité : mais il n'obtient rien sans payer, et le prix qu'il paie est parfois très élevé. Il doit donner de grandes fêtes et financer toutes les entreprises en nourrissant les participants et en récompensant les principaux acteurs. Aux îles Trobriand le pouvoir est essentiellement ploutocratique. Et un autre trait, non moins remarquable et inattendu, de ce système de gouvernement est celui-ci : bien que le chef ait besoin de grands revenus, sa charge comme telle n'en comporte aucun ; il ne reçoit des habitants aucun de ces tributs substantiels dont les sujets s'acquittent généralement envers leur chef. Us petits présents ou tributs annuels qu'il reçoit : les meilleurs poissons d'une pêche, primeurs de légumes, noix et fruits spéciaux, ne sont que des friandises

et ne peuvent, en tout cas, pas être considérés comme formant un revenu. En fait, le chef en rembourse le prix au plus fort de leur valeur. Il tire la totalité de son revenu des contributions annuelles qu'il reçoit en tant qu'homme marié. Et comme il possède plusieurs femmes et que chacune d'elles est plus richement dotée que si elle était mariée à un roturier, le chef se trouve le plus souvent à la tête d'un revenu considérable.

Quelques détails concrets nous permettront de donner une idée plus nette de la situation. Chaque chef a un district tributaire comprenant plusieurs villages : quelques douzaines dans le district de Kiriwina, une douzaine environ dans celui de Luba ou de Tilataula, un ou deux dans les districts de chefs de moindre importance. C'est par le mariage qu'un district devient tributaire d'un chef. Chaque communauté du ressort fournit au chef une contribution considérable, mais seulement sous la forme d'une dotation annuelle en ignames. Chaque village et, dans le cas d'un village mixte, chacune des parties dont il se compose, constitue la « propriété » d'un sous-clan (voir chapitre 1, section II), et se trouve sous le pouvoir du chef de ce dernier. Le chef du district, ou grand chef, prend femme dans chacun de ces sous-clans; le mariage qu'il contracte est, pour ainsi dire, perpétuel en ce sens que lorsque sa femme vient à mourir elle est immédiatement remplacée par une autre (*Kaymapula*), prise dans le même sous-clan. Tous les membres mâles de ce dernier contribuent à la dotation de cette femme qui représente le sous-clan auprès du grand chef; et c'est le chef du sous-clan qui, au nom de tous ses subordonnés, s'acquitte de la mission qui consiste dans l'offre annuelle du présent. C'est ainsi que tous les hommes d'un district travaillent pour le grand chef, considéré comme un parent par alliance, assez éloigné il est vrai.

Le chef de Kiriwina, qui est en même temps le principal notable d'Omarakana, dépasse tous les autres par le rang, par le pouvoir, par l'étendue de son influence et par sa réputation. Son territoire tributaire, aujourd'hui considérablement réduit, par suite de l'intervention des blancs et de la disparition d'un certain nombre de villages, comprenait toute la partie nord de l'île et se composait de plusieurs douzaines de communautés de villages ou de subdivisions de villages qui lui livraient jusqu'à soixante femmes. Chacune de ces femmes lui apportait un revenu annuel appréciable en ignames. La famille de chacune devait remplir tous les ans un ou deux magasins à provisions, dont chacun pouvait contenir 5 à 6 tonnes d'ignames. Au total, le chef pouvait bien recevoir de 300 à 350 tonnes d'ignames par an <sup>1</sup>. C'était là certainement une quantité suffisante pour subvenir aux frais de fêtes grandioses, pour financer des expéditions maritimes et des guerres, pour faire fabriquer par des artisans de précieuses parures, pour payer des sorciers et des assassins dangereux, bref pour faire tout ce qu'on attend d'un personnage puissant.

C'est ainsi que la richesse forme manifestement la base du pouvoir, mais dans le cas du chef suprême d'Omarakana elle était renforcée par le prestige personnel, par le respect dû à son caractère tabou ou sacré et par le fait qu'il détenait la terrible magie du temps, grâce à laquelle il pouvait rendre prospère ou misérable la contrée tout entière. Les chefs moins importants ne peuvent généralement compter que sur quelques villages, et d'autres, dont l'importance est tout à fait insignifiante, ne tirent leurs revenus que des dépendances directes de leur établissement personnel. Dans tous les cas, le pouvoir et la situation du chef dépendent entièrement de son privilège de la polygamie et de la dot exceptionnellement considérable que doit apporter une femme qui épouse un chef.

<sup>1</sup> Ce calcul approximatif a été fait pour moi par un négociant qui s'occupait entre autres choses, de l'exportation d'ignames pour les plantations de la métropole. Comme il m'a été impossible de le vérifier, je le donne ici sous toutes réserves.

Cet exposé, court et nécessairement incomplet, suffira à montrer l'influence énorme et complexe que le mariage et la polygamie exercent sur la constitution du pouvoir et sur tout l'ensemble de l'organisation sociale aux îles Trobriand <sup>1</sup>.

## V. ASPECT DOMESTIQUE DE LA POLYGAMIE

[Retour à la table des matières](#)

Pour nous faire une idée de l'aspect domestique de la polygamie, voyons à la suite de quelles démarches le chef acquiert ses femmes. Le meilleur procédé consiste à prendre un exemple spécifique, celui de To'uluwa, par exemple. Il débuta dans la vie sexuelle de la manière habituelle, en passant successivement par les phases de la liberté complète, d'une liaison dans une *bukumatula* et d'un attachement permanent. Son premier choix tomba sur Kadamwasila, du clan de Lukwasisiga, du sous-clan Kwaynama, du village d'Osapola (voir diagramme du chapitre 4, section V). C'était un parti fort convenable, ce sous-clan étant bien le seul dans lequel un chef Tabalu pût choisir sa principale femme. Jeune fille, elle devait être fort jolie, et elle était certainement une « vraie dame », pleine de charme, de dignité et d'honnête simplicité. Le mari et la femme étaient et sont restés profondément attachés l'un à l'autre, et de leur union sont nés cinq garçons et une fille, celle-ci étant la plus jeune des enfants. J'ai parlé de Kadamwasila comme de la « femme préférée du chef », voulant dire par là que leur union était fondée sur l'amour, qu'elle était une véritable camaraderie et qu'à ses débuts elle devait avoir un caractère passionné. Cependant, avant son accession au principat, le chef prit plusieurs autres femmes, chacune originaire d'une communauté qui avait à lui fournir une contribution annuelle. Il arrive souvent que, lorsqu'une femme du chef meurt, la communauté dont elle était originaire fournit à l'héritier présomptif, et non au chef lui-même, une jeune fille qui est censée devoir remplacer la défunte. To'uluwa se trouva en possession de trois ou quatre femmes de ce genre à la suite de la mort de son frère aîné et prédécesseur. Il hérita également des veuves du dernier chef, qui devinrent automatiquement et immédiatement ses femmes, parce qu'il dut adopter leurs enfants comme membres de sa maison. La plupart de ces veuves étaient assez vieilles, ayant passé par les mains de trois maris. Il ne semble pas que le chef soit obligé de vivre sexuellement avec les veuves qu'il reçoit en héritage, mais il est libre de le faire, s'il le veut. To'uluwa épousa ultérieurement quatre autres femmes prises dans des communautés qui, à cette époque-là, n'étaient pas encore représentées auprès de lui. Le mariage d'un chef ne diffère de celui d'un roturier que par le fait que la femme lui est amenée ouvertement par les parents de celle-ci et que les présents échangés sont plus substantiels.

Actuellement on cherche à restreindre progressivement le système de polygamie tel qu'il est pratiqué par les chefs. Les premiers administrateurs, vaniteux et mégalomanes comme le sont tous ceux qui sont armés d'un pouvoir arbitraire sur une race « inférieure », n'ont pas été

<sup>1</sup> Il m'est impossible de m'étendre ici longuement sur la nature politique du pouvoir du chef; j'ai traité cette question d'une façon plus détaillée dans *Argonauts of the Western Pacific*, chapitre 2, section V, pages 62-70. Je ne peux pas davantage décrire *in extenso* l'aspect économique du pouvoir; j'en ai parlé dans « The Primitive Economics of the Trobriand Islanders », *Economic Journal*, rum 1921.

guidés, dans leurs mesures, par une compréhension sympathique des coutumes et institutions indigènes. Au lieu de procéder à tâtons, de chercher à s'éclairer, ils ont foncé sur elles dans l'obscurité. Dans la polygamie, incompatible avec l'esprit européen qui y voit une grave faiblesse, ils n'ont aperçu qu'une mauvaise herbe qu'il fallait extirper. Aussi les chefs, et plus spécialement celui d'Omarakana, tout en ayant été autorisés à garder les femmes qu'ils avaient, se sont-ils vu enlever le droit de les remplacer, à mesure qu'elles mourraient, comme cela se faisait au bon vieux temps. Cette prohibition, soit dit en passant, fut un acte arbitraire de la part du résident blanc, car aucune loi ni aucun règlement de la colonie ne le justifiaient <sup>1</sup>. Actuellement la richesse et l'influence de To'uluwa déclinent et auraient déjà complètement disparu, sans la soumission loyale de ses sujets à la coutume indigène. On a beau les encourager ouvertement à cesser le versement des présents annuels et inviter les femmes à quitter leur mari : la loyauté et la tradition sont encore les plus fortes. Il est cependant certain que la mort du chef actuel sera suivie d'une désorganisation complète de la vie indigène qui aura, à son tour, pour effet, une décomposition progressive de leur culture et l'extinction de la race <sup>2</sup>.

Pour en revenir au ménage du chef, il est évident qu'il ne peut pas entretenir les mêmes rapports avec toutes ses femmes. On peut ranger celles-ci, *grosso modo*, en trois catégories.

La première se compose des femmes qui lui viennent de son prédécesseur, homme beaucoup plus âgé que lui. Ce ne sont pour a" dire que des tributaires douairières, qu'on ne peut pas répudier; vivant dans la dignité et la retraite, elles ne sont plus guère en état d'exercer un attrait sexuel. En fait, quelques-unes d'entre elles jouent un rôle important et jouissent d'un grand prestige. La plus âgée des femmes de To'uluwa, celle dont il a hérité de son frère aîné, jouit, bien que n'ayant pas d'enfants, du droit de préséance dans beaucoup d'occasions et est considérée comme la principale des *giyovilas* (femmes du chef) dans toutes les circonstances qui exigent la présence collective de celles-ci : cérémonies, fêtes, réceptions privées, etc. Après elle viennent Bomiyototo, Bomidabobu et d'autres, sans parler de Namtauwa, mère de deux forts gaillards, fils du dernier chef, occupant un rang qui suit immédiatement celui occupé par les propres fils de To'uluwa. Il est plus que probable que celui-ci n'a jamais eu de rapports sexuels avec ces vénérables reliques du règne précédent.

La deuxième catégorie se compose des femmes que le chef avait épousées dans sa jeunesse, c'est-à-dire de femmes acquises, et non reçues en héritage. Parmi celles-ci il y a généralement une favorite : ce fut le cas de Kadamwasila quand elle était jeune; dans sa vieillesse elle jouissait d'un profond respect et exerçait une influence considérable, aussi bien directe qu'indirecte, c'est-à-dire par ses fils, dont nous connaissons déjà le fameux Namwana Guya'u qui fut expulsé d'Omarakana.

La troisième catégorie se compose de femmes plus jeunes, adoptées en remplacement de vieilles, après leur décès. Quelques-unes sont réellement jolies, car on choisit pour le chef les femmes les plus attrayantes. Le choix se fait d'une façon bien simple : le chef indique celle des jeunes filles qui lui plaît le mieux et on la lui donne aussitôt, sans se préoccuper de savoir si son affection est ailleurs. Il va sans dire que le chef ne se prive pas d'avoir des rapports

<sup>1</sup> Je ne saurais dire si le tabou dont le magistrat blanc a frappé la polygamie a jamais été promulgué sous la forme d'un règlement ou d'un ordre défini ou s'il n'a été annoncé aux indigènes que verbalement. Tout ce que je sais, c'est que chefs et principaux notables n'ont pas acquis, depuis quelque temps, de nouvelles femmes, non seulement, disent-ils, à cause du tabou ordonné par les autorités blanches, mais aussi parce qu'ils craignent vraiment de défier ce tabou qui les impressionne profondément.

<sup>2</sup> Voir dans G. Pitt-Rivers, *Clash of Culture*, pages 134 et suivantes, et passim, une excellente analyse de ces conditions dans d'autres parties de la Mélanésie.

sexuels avec ces jeunes femmes; mais généralement il ne vit pas avec elles dans la même intimité et sur le même pied de camaraderie qu'avec les femmes de sa jeunesse.

La dernière acquisition de To'uluwa, Ilaka'ise, est une des plus gentilles jeunes filles des îles Trobriand. Mais on voit rarement le chef en sa compagnie. Isupwana, la plus âgée des femmes de la troisième catégorie, se trouve à la limite entre celle-ci et la précédente. Elle est la favorite actuelle du chef, avec lequel on la voit souvent dans le jardin, en visite ou devant sa hutte personnelle. Mais le chef préfère toujours prendre ses repas dans la maison de Kadamwasila et partager sa résidence entre cette dernière et sa propre maison : il est probable qu'il agira ainsi tant que Kadamwasila vivra.

Les relations extérieures entre les femmes du chef sont notablement bonnes, Jamais l'indiscret bavardage des gens du village ne m'a révélé l'existence de rivalités ou de haines entre elles. Bokuyoba, la plus âgée des femmes, qui, ainsi que nous l'avons dit, jouit parmi elles d'une situation privilégiée, est incontestablement populaire et aimée de toutes les autres. Elle est censée surveiller leur moralité, tâche peu agréable qui incombe toujours à la plus âgée des femmes. Je rappellerai que Pitaviyaka, la première femme de Kouta'uya, un des chefs de Sinaketa, avait réellement découvert un acte d'adultère parmi ses collègues et que cette découverte s'était terminée tragiquement par le suicide de la coupable. A Omarakana, cependant, la première femme n'a rien d'une Mrs Grundy.

La chronique scandaleuse mentionne plus d'une infraction à la fidélité conjugale parmi les femmes de To'uluwa, naturellement surtout parmi les plus jeunes. Et les commérages du village insistent avec une force et une malice particulières sur le fait que c'est avec les fils les plus éminents du chef lui-même que les femmes de celui-ci trompent leur mari. Sans doute, il ne s'agit pas là de rapports incestueux au sens que nous attachons à ce mot, puisque l'existence d'un lien charnel entre le père et le fils n'est pas reconnue; mais une pareille conduite est jugée assez blâmable pour scandaliser les indigènes ou, plutôt, pour piquer leur curiosité. Ilaka'ise, la plus jeune femme du chef, à peine âgée de vingt-cinq ans, de petite taille, aux membres souples et bien développés, jolie de visage, vrai modèle de beauté mélanésienne, avait une intrigue permanente avec Yobukwa'u, troisième fils de To'uluwa et de Kadamwasila, un des jeunes gens les plus sympathiques, les mieux élevés et les plus satisfaisants sous tous les rapports, que j'aie connus là-bas. Ainsi que le lecteur s'en souvient, sans doute, il a épousé récemment une jeune fille qui ne le vaut ni par le caractère ni par le charme personnel (voir chapitre 4, section 1). Lorsqu'on disait que ce mariage pouvait bien signifier une rupture avec Ilaka'ise, ses amis souriaient.

Isupwana, la préférée parmi les jeunes épouses du chef, matrone majestueuse, mais agréable, est amoureuse, entre autres, de Yabugibogi, un des jeunes fils du chef. Le jeune homme, bien qu'assez sympathique et possédant, à en croire les amateurs de scandales, certains charmes susceptibles de séduire le goût de femmes blasées, est peut-être le chenapan le plus malfaisant de toute la communauté.

Namwana Guya'u, le fils le plus âgé de Kadamwasila et le préféré de son père, ne voit pas dans cette dernière circonstance une raison suffisante pour se montrer plus sobre que ses frères. Il a choisi pour maîtresse Bomawise, la moins séduisante des quelques jeunes épouses de son père. Il a entretenu avec elle, aussi bien avant qu'après son mariage, des rapports incestueux qui n'ont pris fin qu'après son expulsion.

De tous les scandales de ce genre, le plus grand fut celui causé par Gilayviyaka, le second fils de Kadamwasila, indigène fin et intelligent qui mourut peu de temps après mon premier départ des îles Trobriand. Malheureusement pour lui, il avait épousé une jeune fille fort

agréable qui l'aimait passionnément et était très jalouse. Avant son mariage, il avait eu une intrigue avec Nabwoyuma, une des épouses de son père, intrigue à laquelle il n'avait pas mis fin en se mariant. Sa femme le soupçonnait et l'espionnait. Une nuit, elle surprit le couple coupable en flagrant délit dans la hutte même de Nabwoyuma. Elle donna l'alarme et il s'ensuivit un scandale public formidable. La femme outragée quitta le village immédiatement. Tout le village était en émoi et les relations entre le père et fils furent gravement compromises. Il faut dire, en effet, ceci : bien que le chef soit probablement au courant de ce qui se passe et ferme seulement les yeux, la coutume exige le châtement des coupables, dès que le scandale devient public. Jadis on les transperçait avec des lances ou on les détruisait par la sorcellerie et par le poison. De nos jours, où le pouvoir du chef est paralysé, des mesures aussi radicales ne sont plus possibles. Mais Gilayviyaka dut quitter pour quelque temps le village et, à son retour, il resta en disgrâce. Sa femme ne retourna jamais auprès de lui. Quant à la femme du chef, qui s'était rendue coupable d'adultère, elle en garda la souillure et resta en grande défaveur auprès de son mari.

L'espace me manque pour rapporter toutes les autres histoires scandaleuses qui m'ont été racontées. Qu'il me suffise de dire que la conduite du fils aîné de Kadamwasila peut être considérée comme typique. Je ne crois pas que les autres fils aient eu des intrigues permanentes avec telles ou telles femmes, mais on ne les estime pas davantage pour cela, car on sait que toutes les fois qu'ils peuvent avoir une liaison temporaire avec l'une ou l'autre des femmes de leur père, ils ne manquent pas de profiter de l'occasion. Depuis que les lois et les prétentions morales des blancs ont réussi à détruire, parmi les indigènes, la véritable moralité et le sens de ce qui est juste, tous ces adultères intra-familiaux sont commis plus ouvertement et plus impudiquement. Mais, même jadis, d'après ce que m'ont raconté avec un sourire significatif des informateurs, les jeunes femmes d'un vieux chef ne se résignaient jamais à leur triste sort et cherchaient à se consoler, avec discrétion, mais non sans succès. La polygamie n'a jamais été, aux îles Trobriand, une institution cruelle et inhumaine.

Nous avons, dans ce chapitre, examiné le mariage sous son aspect domestique et au point de vue des obligations économiques et légales qu'il impose, par rapport au ménage, à la famille de la femme. Après quoi, nous avons examiné les effets qu'à la faveur de la polygamie du chef le mariage exerce sur la vie publique et politique. Dans le chapitre suivant, nous essaierons de mieux faire comprendre le mariage à la lumière de faits tels que la dissolution par le divorce et la mort.

# 6

---

## Le divorce et la dissolution du mariage par la mort

[Retour à la table des matières](#)

La rupture du mariage par le divorce et sa dissolution par la mort projettent une vive lumière sur la nature des liens matrimoniaux. Elles nous découvrent, en premier lieu, les côtés faibles et les côtés forts de ces liens, et nous permettent de voir dans quels cas ils sont assez forts pour résister et dans quels autres ils cèdent facilement. En deuxième lieu, nous pouvons juger de la force des liens sociaux et de la profondeur de l'affection personnelle d'après la manière dont l'une et l'autre s'expriment dans le cérémonial du deuil et des funérailles.

### 1. LE DIVORCE

[Retour à la table des matières](#)

Le divorce, que les indigènes appellent vaypaka (de vay = mariage; paka, de payki = refuser), n'est pas un fait rare. Toutes les fois qu'il existe entre mari et femme un désaccord trop aigu ou que des querelles pénibles ou une jalousie féroce leur rendent les liens qui les uni sent par trop insupportables, le mariage peut être dissous, à moins que la situation passionnelle créée par cet état de choses n'ait abouti à une issue plus tragique (voir chapitre 5, section II). Nous avons déjà montré pourquoi cette solution, ou plutôt dissolution, est une arme dont les femmes se servent plus souvent que les hommes. Il est rare qu'un homme

répudie sa femme, bien qu'en principe il en ait le droit. Il a le droit de la tuer lorsqu'elle se rend coupable d'adultère, mais il se contente généralement de la corriger par des moyens physiques; dans d'autres cas, il se borne à lui faire des remontrances ou à la bouder plus ou moins longtemps. Lorsqu'il a contre elle un autre grief sérieux, lorsqu'il a à lui reprocher, par exemple, son mauvais caractère ou sa paresse, le mari, que les liens du mariage ne gênent guère, trouve facilement à se consoler ailleurs que chez lui, car il ne cesse pas de bénéficier du tribut matrimonial versé par les parents de sa femme.

Mais il y a, d'autre part, de nombreux cas où des femmes quittent leurs maris pour échapper à de mauvais traitements ou à cause de leur infidélité et, dans certains cas, parce que la femme elle-même est tombée amoureuse d'un autre homme. C'est ainsi que, pour reprendre un exemple dont nous avons déjà parlé, Bulubwaloga ayant surpris son mari Gilayviyaka en flagrant délit d'adultère avec la femme du père de celui-ci, quitta le domicile conjugal et s'en retourna dans sa famille (voir chapitre 5, section V). De même, une femme mariée au vaurien Gomaya, successeur d'un des petits chefs de Sinaketa, le quitta, parce que, d'après ses propres termes, il était infidèle et « fort paresseux » (chapitre 5, section II). Dabugera, petite-nièce du chef actuel, quitta son premier mari à cause de ses infidélités, et aussi parce qu'elle ne le trouvait pas à son goût. Sa mère Ibo'una, elle aussi petite-nièce du chef, prit pour second mari un nommé Iluwaka'i, de Kavataria, qui remplissait alors les fonctions d'interprète auprès du résident. Lorsqu'il perdit sa situation, elle le quitta, non seulement parce que (la chose est à présumer) il avait moins grand air sans son uniforme, mais aussi parce qu'aux îles Trobriand aussi bien qu'ailleurs, le pouvoir exerce sur le sexe faible une grande attraction. Ces deux dames de rang se sont montrées fort exigeantes en fait d'époux et, d'ailleurs, l'inconstance, l'humeur changeante des femmes appartenant à des rangs privilégiés est devenue proverbiale - « Volage comme une femme de haut rang » (guya'u).

Mais il arrive également à une femme du peuple de quitter son mari, uniquement parce qu'il ne lui plaît pas. Pendant mon premier séjour aux îles Trobriand, j'ai connu Sayabiya, jeune fille gentille, débordante de santé, de vitalité, de tempérament, qui était mariée à Tomeda, beau garçon, doux et honnête, mais stupide. Elle paraissait alors parfaitement heureuse. A mon retour, j'ai appris qu'elle était retournée dans son village vivre en célibataire, uniquement parce qu'elle s'était lassée de son mari. Une très jolie jeune fille d'Oburaku, Bo'usari, s'était séparée de deux maris, qu'elle avait quittés l'un après l'autre, et, à en juger par ses intrigues, elle était en train d'en chercher un troisième. Ni elle-même ni aucune des amies qu'elle avait dans le village n'ont pu m'expliquer d'une façon satisfaisante les raisons de ces deux désertions, et il était évident qu'elle n'avait recherché que la liberté.

Dans certains cas, ce sont des causes moins directes, et plus spécialement une mésentente entre le mari et la famille de la femme, qui conduisent au divorce. C'est ainsi qu'à la suite de la querelle survenue entre Namwana Guya'u et Mitakata, Orayayse, femme de ce dernier, dut quitter son mari, parce qu'elle appartenait à la famille de son ennemi. En cas de discorde entre deux communautés, des mariages sont souvent rompus pour la même raison.

Un cas intéressant d'infortune conjugale ayant abouti au divorce est celui de Bagido'u, héritier présomptif d'Omarakana. Ayant perdu sa femme et son fils, il épousa Dakiya, femme extrêmement sympathique, qui, même à l'âge quelque peu mûr auquel je l'avais connue, portait encore des traces d'une ancienne beauté. La plus jeune sœur de Dakiya, Kamwalila, était mariée à Manimuwa, sorcier renommé de Wakayse. Kamwalila étant tombée malade, sa sœur Dakiya vint la soigner. A partir de ce moment, de vilaines choses commencèrent entre elle et le mari de sa sœur. Il exerça sur elle la magie de l'amour. Son esprit en ayant été profondément influencé, ils se livrèrent ensemble à l'adultère. Lorsqu'après la mort de sa sœur Dakiya retourna auprès de son mari, leurs relations ne furent plus ce qu'elles avaient été

auparavant. Bagido'u trouvait que sa nourriture était coriace, son eau saumâtre, la boisson à la noix de coco amère et que la noix de bétel était tellement dure qu'il ne pouvait pas mordre dedans. Il découvrait également de petits cailloux et des morceaux de bois dans son pot à argile, des branches posées en travers du chemin qu'il avait l'habitude de prendre, toutes sortes de corps étrangers dans sa nourriture. Il tomba malade et son état ne tarda pas à s'aggraver, car toutes ces substances étaient certainement des véhicules de la mauvaise magie à laquelle se livrait sur lui son ennemi, le sorcier Manimuwa, de concert avec sa femme infidèle. Entre-temps, celle-ci eut des rendez-vous fréquents avec son amant.

Bagido'u ne cessait de l'injurier et de la menacer, si bien qu'un jour elle s'enfuit et s'en alla vivre avec Manimuwa, procédé tout à fait irrégulier. Le pouvoir des chefs n'étant plus aujourd'hui que l'ombre de ce qu'il était autrefois, Bagido'u n'eut pas la possibilité de la faire revenir de force. Aussi prit-il une autre femme, personne grasse, indolente, quelque peu acariâtre, du nom de Dagiribu'a. Dakiya resta auprès de son sorcier qu'elle finit par épouser. Le pauvre Bagido'u, frappé de tuberculose, maladie dont tous les membres de sa famille sont plus ou moins atteints, attribue son mal à la sorcellerie de son heureux rival qui, croit-il, s'exerce toujours sur lui d'une façon active. Ceci est vraiment mortifiant, car, non content d'avoir séduit sa femme, le sorcier lui fait subir la pernicieuse influence de la magie noire. Lorsque je revins à Omarakana, en 1918, je trouvai que l'état de mon ami Bagido'u s'était considérablement aggravé. A l'heure où j'écris ces lignes (1928), cet homme d'une intelligence extraordinaire, bien élevé, doué d'une mémoire étonnante, le dernier digne dépositaire de la tradition familiale des Tabalu, est certainement mort.

Les formalités du divorce sont aussi simples que celles du mariage. La femme quitte le domicile conjugal en emportant tous ses objets personnels et se rend soit à la maison de sa mère, soit à celle de son parent maternel le plus proche. Elle y reste et attend la suite des événements, tout en jouissant pendant ce temps d'une complète liberté sexuelle. Son mari pourra essayer de la faire revenir. Il enverra des amis porteurs de « présents de paix » (*koluluvi*, ou *lula*) pour sa femme et pour ceux chez qui elle demeure. Lorsque les cadeaux sont refusés, on envoie de nouveaux ambassadeurs, et cela peut recommencer plusieurs fois. Si la femme accepte les présents, elle doit retourner auprès de son mari : l'état de divorce est terminé et l'état de mariage rétabli. Si la femme est butée et décidée à ne plus reprendre la vie conjugale, les présents sont refusés autant de fois qu'ils sont envoyés; il ne reste alors au mari qu'à prendre les dispositions qui conviennent, c'est-à-dire à se mettre à la recherche d'une autre jeune fille. La dissolution du mariage n'impose en aucune façon la restitution des premiers présents nuptiaux, sauf, nous le verrons, dans le cas de remariage de la femme divorcée.

La femme, si elle est encore assez jeune, reprend sa vie pré-nuptiale, c'est-à-dire la vie libre, exempte de toute entrave, d'une *nakubukwabuya* (jeune fille non mariée), contracte liaisons sur liaisons et demeure dans des maisons de célibataires. Une de ces liaisons peut se prolonger et aboutir au mariage. Alors le nouveau mari doit offrir en cadeau à son prédécesseur un objet de valeur (*vaygu'a*), à titre de dédommagement pour celui que ce dernier avait offert à la famille de la femme lors du premier mariage. Le nouveau mari doit donner un autre *vaygu'a* aux parents de sa femme, après quoi il reçoit d'eux une partie de leur première récolte annuelle, *vilakuria*, suivie du tribut annuel en ignames. Le remariage ne comporte pas l'échange de cadeaux initiaux se composant de denrées alimentaires (*Pepe'i*, etc.). Il ne semble pas que le fait d'être divorcé constitue pour un homme ou pour une femme une tare sociale; mais c'est pour l'un et l'autre une question d'amour-propre de ne pas avouer que l'initiative de l'abandon et du divorce revient au partenaire.

Inutile de dire qu'en cas de divorce les enfants suivent toujours la mère; c'est encore une des raisons pour laquelle les femmes acceptent plus facilement le divorce que les hommes. Pendant la phase intermédiaire, alors que leur mère vit encore en célibataire, les enfants demeurent dans la maison du plus proche des parents maternels mariés.

## II. LA MORT ET CEUX QU'ELLE MET EN DEUIL

[Retour à la table des matières](#)

La mort du mari ne fait pas recouvrer à la femme sa liberté. Bien au contraire; car on peut dire, sans tomber dans le paradoxe, que c'est seulement après que les liens du mariage ont été rompus par la mort du mari, que la femme se trouve soumise aux entraves les plus rigoureuses et aux charges les plus lourdes. La coutume l'oblige à jouer le rôle écrasant du principal personnage du deuil; à se livrer à des expressions ostentatoires, dramatiques et extrêmement onéreuses de son chagrin à partir du jour du décès, et cela pendant des mois, parfois même pendant des années. Ce rôle, elle doit le jouer sous les yeux vigilants du public, gardien jaloux de l'observation scrupuleuse de la morale traditionnelle, et sous la surveillance encore plus soupçonneuse des parents du défunt, qui verraient une grave et spéciale offense à l'honneur de la famille dans le moindre fléchissement dont la veuve se rendrait coupable dans l'accomplissement de son devoir. Ce qui est vrai de la veuve, l'est également du veuf, mais à un degré moindre, puisque le deuil qu'il doit observer est moins lourd et moins compliqué et qu'il est l'objet d'une surveillance moins rigoureuse.

Le rituel des premières phases du veuvage révèle d'une façon directe un ensemble d'idées fort intéressantes, parfois confuses et bizarres, sur la parenté, sur la nature du mariage et sur les liens purement sociaux qui existent entre le père et les enfants. En fait, le rituel mortuaire, pris dans son ensemble, offre au sociologue le côté peut-être le plus difficile et le plus déroutant de la culture des îles Trobriand. La complexité extrême du cérémonial, le réseau inextricable d'obligations et de contre-obligations comportant une série interminable d'actes rituels, recèlent tout un monde de conceptions sociales, morales et mythologiques, dont la plupart m'ont frappé par leur caractère inattendu et par leur opposition apparente avec les idées généralement admises sur l'attitude humaine devant la mort et dans le deuil.

Ce rituel est conçu de façon à ne pas laisser une minute de repos aux pauvres restes de l'homme décédé. Son cadavre est exhumé à deux reprises; on le découpe; quelques-uns de ses ossements sont enlevés du squelette, subissent toutes sortes de manipulations, sont distribués aux uns et aux autres, jusqu'à concurrence d'un petit reste final. Et le plus déconcertant dans toutes ses opérations, c'est l'absence du protagoniste réel : Hamlet sans le prince de Danemark. L'esprit de l'homme décédé ne sait en effet rien de ce qu'on inflige à son corps et à ses ossements et, puisqu'il mène déjà une existence heureuse dans Tuma et qu'il a respiré la magie de l'oubli et contracté de nouveaux liens (voir chapitre 12, section V), il ne se soucie guère de ce qui se passe dans ce bas-monde. Les actes rituels qu'on accomplit sur ses restes enterrés et toutes les opérations auxquelles on se livre sur ses reliques exhumées ne constituent qu'un jeu social dans lequel les différents groupes dont sa mort a provoqué la formation par une sorte de re-cristallisation, jouent les uns contre les autres. Je m'empresse d'ajouter, en y insistant avec force : ce que je dis là représente la manière de voir réelle et effective des indigènes et nullement une tentative de formuler une hypothèse sur les origines et le

passé de cette institution. La question de savoir si le double spirituel du défunt assiste à l'exécution du rituel mortuaire, ou bien s'il est complètement évaporé du corps, n'est pas de celles sur lesquelles l'observateur qui note les faits du dehors ait à se prononcer. Nous nous bornerons à ne donner ici qu'une esquisse pour ainsi dire schématique des pratiques mortuaires, dont la description complète remplirait, à elle seule, un volume des dimensions de celui-ci. Et encore n'en dégagerons-nous que les traits susceptibles de projeter une certaine lumière sur la nature des liens conjugaux et sur les idées relatives à la parenté de sang et à la parenté par alliance. Et, même en nous enfermant dans ces limites si étroites, serons-nous obligés de simplifier <sup>1</sup>.

Considérons, à titre d'exemple, la mort d'un homme en vue, à la force de l'âge, laissant une veuve et plusieurs enfants et frères. A partir du moment de sa mort, la distinction entre ses parents réels, c'est-à-dire de ligne maternelle (*veyola*), d'une part, ses enfants, ses parents par alliance et ses amis, d'autre part, devient tranchée et se manifeste par des signes visibles. Les parents de sang du décédé tombent sous le pouvoir d'un tabou : ils doivent se tenir à l'écart du cadavre; il ne leur est pas permis de le laver, de le parer, de le caresser ou de prendre part à son ensevelissement. Si, en effet, ils s'approchaient du cadavre ou y touchaient, ils seraient frappés par des influences pernicieuses, susceptibles de les rendre malades et de causer leur mort. Ces influences sont conçues sous la forme d'émanations matérielles qui se dégagent du cadavre et polluent l'air. On les appelle *bwaulo*, mot qui sert à désigner également le nuage de fumée qui enveloppe un village, surtout lorsque l'atmosphère est saturée de vapeurs humides et que le temps est calme. Le *bwaulo*, générateur de maladies et de la mort, est invisible pour les yeux du commun des mortels, mais apparaît à un sorcier ou à une sorcière sous la forme d'un nuage noir couvrant le village. Il est inoffensif pour les étrangers, mais dangereux pour les parents de sang (voir chapitre 13, section I).

Les parents de sang ne doivent donc présenter aucun signe de deuil extérieur dans leur costume ou dans leur parure, mais il leur est permis de ne pas refouler leur chagrin et de l'exprimer par des pleurs. L'idée qui est à la base de cette coutume est que les parents de sang, c'est-à-dire les parents maternels (*veyola*), sont frappés dans leurs propres personnes; autrement dit, que chacun souffre, parce que le sous-clan tout entier dont ils font partie a subi une perte irréparable du fait de la mort d'un de ses membres : « C'est comme si on avait coupé à quelqu'un une jambe et arraché une branche d'un arbre. »

C'est ainsi que tout en n'étant pas obligés de cacher leur chagrin, ils ne doivent pas en faire étalage. Cette abstention de toute manifestation extérieure du deuil est obligatoire non seulement pour tous les membres du sous-clan, qui comprend également les parents réels du défunt, mais aussi pour tous les membres du clan dont celui-ci faisait partie. D'autre part, l'interdiction (tabou) de toucher au cadavre s'applique avant tout aux membres du sous-clan, et plus particulièrement aux parents réels qui, plus que les autres, peuvent être tentés, pour exprimer une dernière fois leur affection pour le disparu, de s'approcher du cadavre.

L'attitude de la veuve, des enfants et des parents par alliance à l'égard du décédé et de son cadavre est, d'après la manière de voir des indigènes, tout à fait différente. Sans doute, le code moral ne leur refuse pas la faculté de souffrir et de ressentir la perte qu'ils viennent d'éprouver. Mais leur souffrance n'est pas directe, car la perte qu'ils déplorent n'affecte pas leur propre sous-clan (*dala*) et, par conséquent, leurs propres personnes. Leur chagrin n'est pas spontané comme celui des *veyola* (parents maternels); il est pour eux une sorte de devoir artificiel, d'obligation acquise. Aussi doivent-ils exprimer leur chagrin d'une façon ostenta-

<sup>1</sup> Voir la brève description de ces cérémonies, telles qu'elles existent chez les Massim du Nord, dans *The Melanesians of British New Guinea*, par le professeur C. G. Seligman.

toire, attester son existence par des signes extérieurs, faute de quoi ils infligeraient une offense aux membres survivants du sous-clan dont faisait partie le défunt. Il en résulte une situation intéressante qui donne lieu au spectacle le plus étrange : quelques heures après la mort d'un notable, le village est envahi par une foule de gens ayant la tête rasée, le corps recouvert d'une épaisse couche de suie et hurlant comme des démons au désespoir. Et notons bien que ce ne sont pas des parents du décédé, des gens pour lesquels sa mort constitue une perte véritable. À côté d'eux, on voit les vrais parents garder leur costume habituel, faire preuve d'un calme extérieur et se comporter comme si rien n'était arrivé. Membres du clan et du sous-clan dont faisait partie le défunt, ils sont considérés comme ayant subi une perte réelle. C'est ainsi qu'à la faveur d'un raisonnement en opposition avec notre logique, la coutume et la tradition créent un ordre de choses contraire à celui qui apparaît naturel et allant de soi à nous et à n'importe quel représentant de n'importe quelle autre culture.

Parmi ceux qui étalent leur chagrin, on distingue facilement plusieurs groupes et degrés. Il y a d'abord le groupe des porteurs de deuil, comprenant tous les membres des trois autres clans, car, à la mort d'un notable, tous les habitants d'une communauté villageoise se mettent en deuil, à l'exception des membres de son propre clan. Un autre groupe, moins important, s'occupe du cadavre et de la tombe : il se compose des enfants mâles et des beaux-frères du défunt. Enfin, tout près du cadavre, sont assises plusieurs femmes, manifestant les signes de la douleur la plus profonde; au premier plan, on remarque la veuve, assistée de ses filles et de ses sœurs. Dans ce groupe, ainsi que dans celui formé par les fils, un observateur qui connaît bien ces indigènes discernera facilement un mélange intéressant de chagrin feint et de douleur réelle, de cabotinage et de sincérité.

### III. CÉRÉMONIES FUNÉRAIRES ET OBLIGATIONS DU DEUIL

[Retour à la table des matières](#)

À la lumière du schéma sociologique que nous venons d'ébaucher, il est facile de suivre la succession des événements et des rites que le décès d'un homme déclenche automatiquement. Lorsqu'on se rend compte que la mort est imminente, la femme et les enfants, tous les parents de sang et par alliance se réunissent autour du lit, remplissant la petite hutte jusqu'à la faire craquer. Dès que le moribond a rendu le dernier soupir, la hutte est secouée par une explosion de lamentations frénétiques. La veuve, qui se tient généralement à la tête du lit, pousse la première un cri perçant auquel d'autres femmes répondent immédiatement, jusqu'à ce que tout le village soit rempli des bizarres harmonies des chants funèbres. À partir de ce moment, toutes les activités des jours et même des semaines qui suivront seront exécutées avec l'accompagnement d'une mélodie traînante, chantée en chœur, sans un instant d'interruption. De temps à autre, elle prend les proportions d'une rafale violente et discordante; puis elle retombe dans le ton doux et mélodieux d'une jolie expression musicale de la douleur. Ce flot puissant et inégal de sons se répandant dans le village et réunissant pour ainsi dire tous ces êtres humains dans une protestation impuissante et absurde contre la mort, m'avait paru symbolique de tout ce qu'il y avait de profondément humain et réel dans ce rituel du deuil, par ailleurs si rigide, conventionnel et incompréhensible.

Tout d'abord le cadavre est lavé, enduit d'huile et couvert de parures; puis les orifices du corps sont bouchés avec des fibres provenant de la coquille de noix de coco, les jambes sont

liées l'une à l'autre et les bras attachés aux côtés. Ainsi préparé, il est placé sur les genoux d'une rangée de femmes assises sur le sol de la cabane, le veuf ou la veuve occupant un bout de la rangée et tenant la tête du cadavre<sup>1</sup>. Elles caressent le corps, passent tendrement leurs mains sur sa peau, pressent des objets précieux contre sa poitrine et son abdomen, remuent légèrement ses jambes et agitent sa tête, bref, lui font exécuter toutes sortes de gestes et de contorsions lents et lugubres au rythme des lamentations qui ne cessent pas un instant. La hutte est pleine de ces gens en deuil chantant la mélodieuse mélodie. Des larmes coulent de leurs yeux et du mucus de leur nez; ils recueillent soigneusement ces liquides avec lesquels ils se badigeonnent le corps ou qu'ils disposent dans un endroit visible. Dehors, certaines femmes, généralement parentes par alliance du défunt, exécutent une danse lente et rythmique (vaysali), en tenant dans leurs mains des reliques.

Pendant ce temps, les fils creusent la tombe qui, jadis, était toujours sur la place centrale du village, mais doit se trouver aujourd'hui, de par la volonté des hommes blancs, en dehors du village. Quelques heures après la mort, le corps, enveloppé dans des nattes, est descendu dans la tombe et recouvert de bûches, au-dessus desquelles on laisse un espace peu profond. La femme s'étend sur cette couche formée par les bûches pour veiller le corps. Sa fille peut se mettre à côté d'elle; ses sœurs, ses parentes et amies et les autres parents par alliance du défunt se tiennent autour de la tombe. La nuit venue, la place centrale se remplit de monde; car aujourd'hui encore on réussit à tourner les règlements édictés par les blancs contre l'enterrement dans le baku, en faisant sur la place une tombe provisoire ou en déposant le cadavre sur le sol. C'est ici que tous les porteurs de deuil, les parents, les villageois et des hôtes venus de loin se réunissent pour tenir une veillée des plus remarquables (yawali).

Les principaux porteurs de deuil et les parents de sang, divisés en groupes, forment autour de la tombe un premier cercle. En dehors de ce cercle sont assis les villageois et les hôtes, chaque communauté formant un groupe à part, et leur aspect et leur manière de se comporter étant d'autant moins tragiques qu'ils sont placés plus loin du cadavre; si bien que les gens faisant partie des groupes tout à fait excentriques tiennent des conversations animées, mangent et mâchent des noix de bétel. Us porteurs de deuil du groupe central entonnent une mélodie profondément triste, les autres chantent et, à mesure que la nuit s'avance, des gens se lèvent et récitent, pardessus la tête de la foule, des fragments de magie en l'honneur du disparu.

Mais le cadavre n'est pas laissé longtemps en paix, si toutefois on peut appeler paix ces chants, ces lamentations, ces discours bizarres, bruyants et discordants. Le soir suivant, le corps est exhumé et on recherche s'il ne présente pas de signes de sorcellerie. Cette inspection est très importante, car elle est susceptible de fournir des indications sur la personne qui a pu causer la mort par sorcellerie et sur les raisons pour lesquelles elle l'aurait fait. J'ai assisté à plusieurs reprises à cette cérémonie<sup>2</sup>.

Avant l'aube qui suit cette première exhumation, le corps est retiré de la tombe et on lui enlève plusieurs os. Cette opération anatomique est exécutée par les fils du défunt qui gardent quelques-uns de ces os à titre de reliques et distribuent les autres à leurs parents. Cette pratique a été rigoureusement interdite par le gouvernement, autre exemple de condamnation d'une coutume religieuse des plus sacrées au nom des préjugés et des susceptibilités morales du blanc « civilisé ». Mais les indigènes des îles Trobriand sont tellement attachés à

<sup>1</sup> Voir *Argonauts of the Western Pacific*, planche 65, où cette scène est reconstituée hors de la hutte, pour être photographiée, et où la veuve est remplacée par le fils.

<sup>2</sup> Pour des renseignements plus détaillés sur les signes de sorcellerie, voir *Crime and Custom*, pp. 87-91.

cette coutume qu'ils continuent à la pratiquer clandestinement et j'ai pu voir l'os maxillaire d'un homme auquel j'avais parlé quelques jours auparavant suspendu au cou de sa veuve.

L'excision des os et leur emploi à titre de reliques constituent un acte de piété; les détacher du corps en état de putréfaction est un devoir pénible, répugnant, dégoûtant. La coutume exige que les fils du défunt ne fassent pas paraître leur dégoût, qu'ils le surmontent même et, pendant qu'ils nettoient les os, ils doivent sucer un fragment de leur substance décomposée. On les entend dire avec un sentiment d'orgueil pieux : « J'ai sucé le radius de mon père; je me suis éloigné pour vomir; puis je suis revenu et j'ai continué. » Après avoir nettoyé les os, ce qui se fait toujours au bord de la mer, ils reviennent dans le village où les parentes du défunt accomplissent une cérémonie qui consiste à leur « laver la bouche » en leur faisant avaler de la nourriture et à leur nettoyer les mains avec de l'huile de coco. Les os sont transformés en vue de plusieurs usages, utiles et ornementaux : le crâne devient un pot à chaux, à l'usage de la veuve; le maxillaire inférieur est transformé en parure qui se fixe autour du cou et retombe sur la poitrine; le radius, le cubitus, le tibia sont convertis en spatules à chaux dont on se sert en mangeant des noix de bétel et d'areca.

Cet ensemble de coutumes repose sur un sentiment complexe et curieux. D'une part, il exprime le désir de la veuve et des enfants de conserver une partie du cher disparu. « La relique (*kayvaluba*) entretient en nous le souvenir du défunt et anime notre intérieur. » D'autre part, l'emploi de ces reliques est considéré comme un devoir pénible et peu agréable, comme une sorte de récompense pieuse pour tout le bien qu'on a reçu du père. Voici comment la chose m'a été expliquée : « Notre esprit est attristé par la perte de l'homme qui nous avait nourris, qui nous avait donné à manger des gourmandises. Nous suçons ses os, en les utilisant comme spatules à chaux. » Ou encore : « Il est juste qu'un enfant suce le cubitus de son père. Car le père a reçu dans sa main ses excréments et a eu les genoux mouillés par son urine » (voir des locutions similaires citées chapitre 1, section III). C'est ainsi que l'usage des reliques est, en même temps qu'une consolation pour la veuve et les enfants éplorés, un acte de piété filiale qui doit être rigoureusement observé.

Aux parents maternels des enfants (*veyola*) l'usage de ces os est strictement interdit par un tabou. S'ils enfreignent ce tabou, ils tombent malades, leur ventre enfle et ils sont menacés de mort. Le contact est particulièrement dangereux quand les os sont encore humectés par les sucs du corps. Lorsque les os sont, plusieurs années plus tard, remis aux parents maternels, ils sont soigneusement enveloppés dans des feuilles sèches et doivent, même alors, n'être manipulés qu'avec précaution. Ils sont finalement déposés sur des promontoires rocheux surplombant la mer. C'est ainsi que les os passent plusieurs fois de mains en mains, avant de trouver le repos final.

Les parents par alliance plus éloignés et les amis du défunt reçoivent ses ongles, ses dents et ses cheveux qu'ils transforment en toutes sortes de parures de deuil et portent comme reliques. Les objets ayant appartenu personnellement au défunt sont employés de la même manière; et aujourd'hui, alors qu'on est souvent obligé de cacher les reliques corporelles, on se sert beaucoup de ces objets.

Après la seconde exhumation, le corps est enterré, la veillée prend fin et les gens se dispersent; mais la veuve qui, pendant tout ce temps, était restée auprès de son mari, sans manger, sans boire et sans cesser de se lamenter, n'est pas encore quitte de tous ses devoirs. Elle s'enferme dans une petite cage, construite à l'intérieur de sa maison, et elle y reste pendant des mois, soumise aux tabous les plus stricts. Elle ne doit pas bouger de place; elle ne peut parler qu'en chuchotant; elle ne doit toucher de ses mains à aucun aliment ni à aucune boisson, mais elle doit attendre que d'autres les lui mettent dans la bouche; elle reste

enfermée dans l'obscurité, sans air, sans lumière; son corps est enduit d'une épaisse couche de suie et de graisse et ne sera pas lavé pendant des mois. Elle satisfait tous ses besoins sans bouger de chez elle, et ce sont ses parents qui se chargent du nettoyage. C'est ainsi qu'elle vit pendant des mois dans un espace confiné, noir, irrespirable, à plafond bas, tellement petit qu'en étendant ses mains elle peut toucher les murs de chaque côté. Et cet espace est souvent rempli de gens qui viennent l'assister ou la consoler, et il y règne une atmosphère indescriptible, faite d'exhalaisons humaines, de l'odeur de corps sales, d'aliments décomposés et de fumée. Elle se trouve, en outre, sous le contrôle plus ou moins actif et sous la surveillance plus ou moins rigoureuse des parents maternels de son mari qui voient dans son deuil et dans les privations qu'il comporte un devoir envers eux. A mesure que son veuvage approche de sa fin (sa durée dépend de la situation du mari et varie entre six mois et deux ans), les parents du mari atténuent peu à peu les rigueurs de son deuil. On lui met la nourriture dans la bouche selon un rituel qui lui permet de manger en se servant de ses mains. Puis on l'autorise à parler et, enfin, elle est relevée du tabou de la claustration et, toujours avec l'accompagnement de certains rites, elle est invitée à sortir. Au cours de la cérémonie de sa libération complète par une parente maternelle (veyola) du mari, la veuve est lavée, frottée avec de l'huile et revêtue d'une fastueuse jupe tricolore, en tissu végétal. A partir de ce moment, elle est libre de se remarier.

## IV. L'IDÉOLOGIE DU DEUIL

[Retour à la table des matières](#)

Sous le rigoureux rituel du deuil, dans lequel la veuve, les orphelins et, à un degré bien moindre, les autres parents par alliance du défunt sont pris et enserrés comme dans un étau, on découvre un certain nombre d'idées faisant partie de la tradition tribale des indigènes des îles Trobriand. L'une d'entre elles, en particulier, notamment le tabou qui oblige les parents maternels du décédé à se tenir à l'écart du cadavre, parce qu'il est à la fois dangereux d'en approcher et inutile d'étaler la douleur, traverse comme un fil blanc tout le rituel qui accompagne l'exhumation et la veillée auprès de la tombe. L'idée correspondant à ce tabou, à savoir qu'il est du devoir impérieux de la veuve et de ses parents de manifester leur douleur et d'accomplir toutes les fonctions mortuaires, fait ressortir la force et la permanence des liens du mariage, telles que les conçoit la tradition. Ces devoirs dont la femme et ses parents s'acquittent envers le défunt constituent comme une suite posthume du remarquable système de services dus à un homme marié par la famille de sa femme, y compris celle-ci et ses enfants.

Mais dans la phase mortuaire de ces services le sous-clan dont faisait partie le défunt est tenu à une réciprocité plus stricte et plus fréquente que celle qu'il lui devait de son vivant. Immédiatement après que les os ont été découpés et que le reste a été enterré, le sous-clan du défunt organise la première importante distribution de nourriture et d'objets utiles, par lesquels la veuve, les enfants et les autres parents par alliance, ainsi que les porteurs de deuil non apparentés, sont largement rémunérés pour les services qu'ils ont rendus en veillant le cadavre et en creusant la tombe. D'autres distributions ont lieu à des intervalles fixes. Il y en a une, destinée spécialement aux femmes porteuses de deuil, une autre destinée à ceux qui ont veillé auprès de la tombe; une troisième au gros contingent des porteurs de deuil; une

quatrième enfin, de beaucoup la plus importante, au cours de laquelle d'énormes quantités de nourriture et d'objets utiles sont distribués à la veuve et aux enfants qui, en signe de douleur et de pitié, ont adopté les ossements du défunt pour les transformer en parures ou en spatules à chaux. Cette série compliquée de distributions s'étend sur des années et comporte un véritable réseau d'obligations et de devoirs, car les membres du sous-clan dont faisait partie le défunt doivent se procurer les aliments et les remettre au principal organisateur, chef du sous-clan, qui, après avoir réuni toutes les contributions, procède à la répartition entre les principaux bénéficiaires. Ceux-ci, à leur tour, font, en partie tout au moins, une nouvelle répartition. Et, dans ce monstrueux ensemble, chaque présent offert implique des contre-présents et des obligations à des dates fixes, plus ou moins éloignées.

L'ostentation avec laquelle la veuve et les enfants doivent étaler leur douleur, l'épaisseur (au sens littéral et figuré du mot) de leur deuil sont frappantes; et l'exposé que nous en avons donné plus haut aura fait ressortir avec une netteté suffisante, pensons-nous, la psychologie complexe qui en forme la base. En premier lieu, en étalant ainsi leur douleur et leur deuil, la veuve et les enfants s'acquittent, envers le défunt et son sous-clan, d'un devoir rigoureusement ordonné par le code moral et à l'accomplissement duquel veillent aussi bien l'opinion publique que les parents de sang. « Nos larmes sont pour les parents de notre père, afin qu'ils les voient », m'a dit un jour simplement et directement un porteur de deuil. En deuxième lieu, les marques de désespoir et le deuil profond de la veuve et des enfants sont destinés à montrer aux gens en général qu'on est plein de bonté pour le défunt et qu'on avait pris grand soin de lui pendant sa maladie. Enfin, et ceci est un point très important, on écarte ainsi tout soupçon de complicité dans le meurtre possible du mari par la magie noire. Pour comprendre cette dernière raison, qui peut paraître étrange, il faut savoir que les indigènes ne craignent rien autant que la sorcellerie, qu'ils la soupçonnent partout et n'ont aucune confiance en ceux qui y touchent de près ou de loin. Comme toutes les races de même niveau culturel, les indigènes des îles Trobriand voient dans chaque mort, sans exception,

un acte de sorcellerie, sauf lorsqu'elle est causée par le suicide ou par un accident visible, tel que l'empoisonnement ou un coup de lance. Ce qui caractérise leurs idées sur les liens du mariage et de la paternité, qu'ils considèrent comme artificiels et peu sûrs en tout état de cause, c'est qu'en cas de mort du mari, la femme et les enfants sont aussitôt soupçonnés de sorcellerie. D'après le système d'idées traditionnel, seuls les parents maternels d'un homme sont capables de veiller à son bien-être, d'éprouver pour lui une réelle affection et échappent à tout soupçon de tentative criminelle à son égard. Sa femme et ses enfants ne sont pour lui que de simples étrangers, et la coutume nie obstinément toute existence d'intérêts identiques entre eux et lui <sup>1</sup>.

Nous avons cité plus haut (chapitre I, sections II et III) un certain nombre de faits destinés à montrer les modifications souvent considérables que la réalité économique et sociale impose à cette manière de voir traditionnelle. Car, même abstraction faite de l'attachement personnel qui existe entre mari et femme, entre père et enfants, il est clair que lorsqu'un homme disparaît ses enfants éprouvent une perte plus grande que ses parents; ceux-ci en retirent même un gain matériel, surtout lorsque le défunt était un homme riche, d'un certain rang et d'une certaine importance. En fait, les sentiments réels des survivants suivent leur cours naturel, indépendamment de la mimique et de l'étalage officiel de la douleur. L'existence d'idées, de sentiments et d'impulsions individuels se manifestant et se déroulant parallèlement aux idées et sentiments conventionnels, impliqués dans la tradition et imposés par

<sup>1</sup> Ceci n'est qu'un exposé simplifié, ne faisant ressortir, ainsi que le font toujours les indigènes eux-mêmes, que les exigences idéales de la tradition et de la loi. Nous nous proposons de donner dans un ouvrage ultérieur un exposé complet des idées des indigènes sur la sorcellerie, en rapport avec la parenté de sang et la parenté par alliance.

elle, constitue un des sujets les plus importants de la psychologie sociale, sujet dont l'étude exige un grand nombre de matériaux qu'on ne peut attendre que de recherches ethnologiques conduites avec un grand souci du détail et reposant sur une connaissance personnelle des primitifs qu'on observe.

Aux îles Trobriand, la douleur sincère de la veuve et des enfants est masquée, déformée, rendue presque méconnaissable par l'étalage officiel qu'on leur impose, par le cabotinage qu'exige la tradition. Mais on peut surprendre leurs sentiments réels en observant la manière dont ils se conduisent en d'autres moments, surtout dans des circonstances critiques. J'ai vu plus d'un mari passer des nuits entières auprès de sa femme malade. Je les ai vus passer par des alternatives d'espoir et de découragement, et j'ai assisté à des manifestations d'un désespoir sincère et profond, lorsqu'il devenait évident que la malade était condamnée. On constate certaines différences dans la manière dont veufs et veuves ressentent et expriment leur douleur, les uns se conformant davantage à la coutume, d'autres s'abandonnant plutôt à leur spontanéité. Le chef To'uluwa, homme cependant égoïste et peu sensible, ne pouvait pas, sans une réelle et visible émotion, parler de la mort de sa femme préférée, Kadamwasila. Toyodala, l'homme le plus exquis que j'aie connu à Oburaku, a, pendant des semaines, veillé avec angoisse sa femme malade dont il espérait vivement la guérison. Lorsqu'elle mourut, il fut d'abord fou de douleur; et plus tard, pendant son confinement de deuil, au cours duquel je vins souvent le voir, il pleura tellement que sa vue s'en ressentit. Il est incontestable que les parents de sang ressentent la perte moins douloureusement. D'autre part, le sentiment conventionnel de solidarité et le fait que leur groupe se trouve pour ainsi dire mutilé sont de nature à ne pas les laisser tout à fait indifférents. Mais ceci se rapporte à un problème, celui des sentiments et des idées en rapport avec la solidarité du clan, que nous ne pouvons pas aborder ici sans nous écarter de notre sujet.

L'étude du mariage nous a distraits de l'étude du sexe, au sens plus étroit du mot. Nous avons eu à examiner des questions se rattachant à l'organisation sociale, ainsi que les bases légale, économique et religieuse des rapports entre mari et femme, entre parents et enfants. Nous aurons encore à consacrer à ce dernier sujet, c'est-à-dire à la parenté, les deux chapitres suivants, avant d'aborder l'analyse détaillée de l'impulsion sexuelle, telle qu'elle se manifeste dans les conditions de culture de nos indigènes.

# 7

---

## La procréation et la grossesse d'après les croyances et les coutumes des indigènes

[Retour à la table des matières](#)

Les liens de dépendance qui rattachent l'organisation d'une société donnée aux idées, croyances et sentiments en vigueur constituent, pour l'anthropologue, une question de première importance. On trouve souvent, chez les primitifs, des vues fantaisistes et inattendues sur les processus naturels, auxquelles correspond un développement extrême et unilatéral de certains côtés de l'organisation sociale : parenté, autorité communautaire, constitution tribale. Je me propose de décrire dans ce chapitre les idées des indigènes des îles Trobriand sur l'organisme humain, pour autant qu'elles se rattachent à leurs croyances sur la procréation et la gestation, croyances qui trouvent leur expression dans la tradition orale, les coutumes et les cérémonies et exercent une profonde influence sur les faits sociaux de la parenté et sur la constitution de la tribu, fondée sur la filiation maternelle.

# 1. CROYANCES RELATIVES A L'ORGANISME DE L'HOMME ET DE LA FEMME ET A L'IMPULSION SEXUELLE

[Retour à la table des matières](#)

Les indigènes possèdent une connaissance pratique des principales données de l'anatomie humaine et un vocabulaire assez riche pour la désignation des différentes parties du corps humain et celle des organes internes. Ils ont souvent l'occasion de découper des porcs et d'autres animaux; d'autre part, la coutume de la dissection des cadavres et leurs relations avec les tribus se livrant au cannibalisme leur ont fourni une connaissance assez exacte des homologies qui existent entre l'organisme humain et l'organisme animal. En revanche, leurs théories physiologiques sont tout à fait défectueuses; elles présentent, en même temps que de nombreuses et considérables lacunes, surtout en ce qui concerne la connaissance des fonctions les plus importantes, un certain nombre d'idées bizarres et fantaisistes.

Leurs connaissances en anatomie sexuelle sont, dans l'ensemble, restreintes en comparaison avec ce qu'ils savent au sujet des autres parties du corps. Étant donné le grand intérêt qu'ils portent à la vie sexuelle, on ne peut s'empêcher de trouver que les distinctions qu'ils font sont superficielles et grossières, et leur vocabulaire fort pauvre. Ils distinguent et nomment les parties suivantes : le vagin (*wila*), le clitoris (*kasesa*), le pénis (*kwila*), les testicules (*puwala*). Ils n'ont pas de mots pour désigner le *mont de Vénus* dans son ensemble et les *grandes* et *petites lèvres*. Le gland du pénis est pour eux la « pointe » du pénis (*matala kwila*) et le prépuce la « peau du pénis » (*kanivina kwila*). Les organes internes de la femme, y compris l'utérus et le placenta, sont désignés par le nom générique *bam*. Il n'y a pas de mot spécial pour désigner les ovaires.

Leurs notions physiologiques sont tout à fait rudimentaires. Les organes sexuels seraient des organes d'excrétion et de plaisir. Ils ne rattachent pas l'excrétion urinaire aux reins. Un conduit étroit (*wotuna*) ferait communiquer directement l'estomac avec la vessie et traverserait les organes génitaux aussi bien de l'homme que de la femme. L'eau que nous buvons traverserait lentement ce canal, jusqu'à ce qu'elle soit expulsée; chemin faisant, elle se décolore et se souille dans l'estomac par le contact avec les excréments. La transformation des aliments en excréments commencerait en effet dans l'estomac.

Leurs notions sur les fonctions sexuelles des organes génitaux sont plus complexes et systématiques et présentent une sorte de théorie psycho-physiologique. Les yeux sont le siège du désir et de la convoitise (*magila kayta*; littéralement : « désir d'accouplement »). Ils sont la base ou la cause (*u'ula*) de la passion sexuelle. Des yeux, le désir est transmis au cerveau par l'intermédiaire de *wotuna* (littéralement : vrille ou plante grimpante; anatomiquement : veine, nerf, conduit ou tendon), d'où il se répand à travers le corps au ventre, aux bras et aux jambes, pour se concentrer finalement dans les reins. Les reins sont considérés comme la partie principale ou médiane, comme le tronc (*tapwana*) du système. Des reins, d'autres conduits aboutissent aux organes sexuels mâles, qui sont le sommet ou la pointe (*matala*; littéralement : l'œil) de tout le système. C'est ainsi que les yeux voient un objet de désir, ils «

s'éveillent », communiquent l'impulsion aux reins qui la transmettent au pénis, provoquant ainsi son érection. Aussi les yeux sont-ils le point de départ de toute excitation sexuelle : ils sont les « objets d'accouplement », « ce qui nous fait désirer l'accouplement ». A l'appui de leur manière de voir, les indigènes prétendent qu'« un homme ayant les yeux fermés n'éprouve jamais d'érection »; ils atténuent cependant cette affirmation en admettant que l'odorat peut parfois remplacer la vue, car « lorsqu'une femme se défait de sa jupe dans l'obscurité, cela peut exciter le désir ».

Chez la femme, l'excitation sexuelle s'effectue d'une façon analogue. Les yeux, les reins et les organes sexuels sont réunis par un système de conduits (*wotuna*) qui les met en communication les uns avec les autres. Les yeux donnent l'alarme, qui passe à travers le corps, s'empare des reins et produit l'excitation sexuelle du clitoris. La sécrétion mâle et la sécrétion femelle portent le même nom, *momona* ou *momola*, l'une et l'autre ont leur origine dans les reins et remplissent la même fonction qui n'a rien à voir avec la génération, mais consiste à lubrifier la membrane et à accroître la sensation de plaisir.

Mes premiers informateurs sur ce sujet ont été Namwana Guya'u et Piribomatu, celui-là sorcier amateur, celui-ci sorcier professionnel; l'un et l'autre étaient des hommes intelligents et, de par leur profession, s'intéressaient à l'anatomie et à la physiologie humaines. Nous pouvons donc admettre que les notions qui viennent d'être exposées représentent le plus haut degré de développement des connaissances et des théories en vigueur chez les indigènes des îles Trobriand. Les renseignements que j'ai obtenus dans d'autres parties de l'île concordent avec ceux qui m'ont été fournis par les deux informateurs en question, du moins dans leurs lignes principales, c'est-à-dire en ce qui concerne les fonctions sexuelles des reins, la grande importance de la vue et de l'odorat, et le rigoureux parallélisme entre la sexualité masculine et la sexualité féminine.

Dans leur ensemble, ces notions représentent une conception assez consistante et non tout à fait absurde de la psycho-physiologie de la libido sexuelle. Le parallèle entre les deux sexes est conçu d'une façon assez adéquate. La notion des trois points cardinaux du système sexuel est juste et caractéristique des canons de classification en usage chez les indigènes. Dans beaucoup de choses, ils distinguent trois éléments : *u'ula*, *tapwana* et *matala*. L'image est empruntée à un arbre, à un pilier ou à une lance : *u'ula*, qui signifie littéralement le pied d'un arbre, la base, les fondations, en est venu à signifier, par extension, cause, origine, source de force; *tapwana*, partie médiane du tronc, signifie, en même temps que tronc à proprement parler, le corps d'un objet allongé, la longueur d'une route; *matala*, qui signifie primitivement « oeil » ou « pointe » (de lance) et est parfois remplacé par le mot *dogina* ou *dabwana*, sommet d'un arbre ou d'un objet élevé, est employé également pour désigner la partie la plus élevée de toute chose ou, par une métaphore plus abstraite, le mot final, l'expression la plus élevée.

Cette classification, appliquée au mécanisme sexuel, n'est pas tout à fait, avons-nous dit, injustifiée; la seule absurdité consiste à attribuer, dans ce mécanisme, une fonction spéciale aux reins. Ces derniers sont en effet considérés comme une partie très importante et vitale de l'organisme humain, en tant que source principale du liquide séminal. D'après une autre opinion, la sécrétion séminale aurait pour source, chez l'homme et chez la femme, non les reins, mais les entrailles. Dans un cas comme dans l'autre, les indigènes situent dans les entrailles l'agent réel de l'éjaculation (*ipipisi momona*), ce qui « fait jaillir le liquide ».

Fait remarquable : ils ignorent totalement la fonction physiologique des testicules. Ils ne s'imaginent pas que ces organes puissent produire quelque chose, et lorsque, pour les mettre sur la voie, on leur demande si le fluide mâle (*momona*) n'y aurait pas, par hasard, sa source,

ils répondent résolument : non. « Voyons : les femmes n'ont pas de testicules, ce qui ne les empêche pas de produire *momona*. » Ils prétendent que cette partie du corps masculin ne constitue qu'un appendice ornemental (*katububula*). « Qu'un pénis serait laid sans testicules », vous dirait un esthète indigène. « Les testicules servent à en rehausser la beauté » (*bwoyna*).

L'amour ou affection a son siège dans les intestins, dans la peau du ventre, dans celle des bras à un degré moindre, dans les yeux, sources du désir. C'est pourquoi nous aimons regarder ceux pour lesquels nous éprouvons de la tendresse : nos enfants, nos anus, nos parents; mais lorsque cet amour est fort, nous avons envie de les embrasser.

En ce qui concerne la menstruation, les indigènes des îles Trobriand la rattachent vaguement à la grossesse : « Le flux arrive, cela ruisselle, ruisselle; puis l'écoulement diminue et s'arrête. » Ils dénotent ce phénomène tout simplement par le mot « sang », *buyavi*, mais avec une particularité grammaticale caractéristique. Alors qu'en parlant du sang en général, quel que soit l'organe dont il provienne, ils emploient le même pronom possessif que celui qu'ils appliquent aux parties de leurs organes ou à leurs organes, ils appliquent au sang menstruel les pronoms par lesquels ils désignent les articles de leurs parures ou leurs pièces de vêtement. C'est ainsi que *buyavigu*, « *sang-mien* » (partie de moi-sang) signifie le sang provenant d'une blessure ou d'une hémorragie; tandis que agit *buyavi*, « mon sang » (appartenant à moi-sang) se dit toujours du sang menstruel.

Le sang menstruel n'inspire aux hommes ni dégoût ni crainte. Un homme ne cohabite pas avec sa femme ou sa maîtresse pendant ses règles, mais il séjourne dans la même hutte qu'elle et prend la même nourriture. Il s'abstient seulement de coucher avec elle dans le même lit. Pendant leurs règles les femmes se lavent toujours, par mesure de propreté, dans le même grand réservoir d'eau dans lequel le village tout entier puise son eau potable. De temps à autre, les hommes s'y baignent également. Il n'existe ni ablutions cérémonielles spéciales à la fin de la période menstruelle ni aucun rite à l'occasion des premières règles d'une jeune fille. Les femmes ne s'habillent pas d'une façon spéciale pendant leurs règles, si ce n'est qu'elles mettent parfois une jupe plus longue. Il n'existe sur ce point aucune discrétion, aussi bien de la part des hommes que de la part des femmes.

## II. LA RÉINCARNATION ET LE CHEMIN QUI MÈNE À LA VIE DANS LE MONDE DES ESPRITS

[Retour à la table des matières](#)

Les indigènes ont bien observé et reconnu qu'il existait un rapport entre le sang menstruel et la formation du fœtus, mais leurs idées sur ce sujet sont extrêmement vagues. Telles qu'elles sont, elles sont si intimement mêlées aux croyances sur l'incarnation d'êtres spirituels, que nous aurons à examiner, dans cet exposé, sans les séparer les uns des autres, les processus physiologiques et les facteurs spirituels. En procédant ainsi, nous respecterons la logique et la perspective naturelle de la doctrine de nos indigènes. Puisque, d'après leur tradition, la nouvelle vie commence avec la mort, nous allons, à partir du lit sur lequel est

étendu un homme mourant, suivre la progression de l'esprit de celui-ci, jusqu'à son retour à l'existence terrestre <sup>1</sup>.

Après la mort, l'esprit s'en va à Tuma, île des Morts, où il mène une vie agréable, analogue à la vie terrestre, mais beaucoup plus heureuse. Nous aurons à examiner de plus près la nature de cette félicité, dans laquelle le sexe joue un rôle important <sup>2</sup>. Ici nous n'en envisageons qu'un seul côté : la jeunesse perpétuelle, entretenue par le pouvoir de rajeunissement. Dès que l'esprit s'aperçoit que des poils commencent à couvrir sa peau, que la peau elle-même devient flasque et ratatinée, et que ses cheveux commencent à grisonner, il se dépouille tout simplement de son enveloppe et redevient jeune et frais, avec des boucles noires et une peau lisse et sans poils.

Mais il arrive que. l'esprit devient las de ce rajeunissement perpétuel et qu'après avoir mené une longue existence « en dessous », selon l'expression des indigènes, il est pris du désir de revenir sur la terre. Il remonte alors la suite des années et devient un petit enfant à l'état pré-natal. Quelques-uns de mes informateurs m'ont affirmé qu'il y avait à Tuma autant de sorciers que sur la terre. La magie noire y est fréquemment pratiquée; elle peut atteindre un esprit, le rendre faible, malade et las de la vie; alors, et alors seulement, l'esprit retourne au commencement de son existence et se transforme en enfant-esprit. Il est tout à fait impossible de faire périr un esprit par la magie noire ou par un accident. Sa fin signifie toujours pour lui un recommencement.

Ces esprits rajeunis, ces petits bébés pré-incarnés, ou enfants-esprits, constituent la seule source à laquelle l'humanité puise ses nouvelles réserves de vie. Un enfant à l'état pré-natal trouve le chemin qui doit le ramener aux îles Trobriand, dans les flancs d'une femme appartenant aux mêmes clan et sous-clan que lui. Quant à savoir comment l'enfant-esprit accomplit le voyage de Tuma à Boyowa, comment il entre dans le corps de sa mère et comment les processus physiologiques de la gestation s'y combinent avec l'activité de l'esprit, ce sont autant de questions auxquelles les croyances des indigènes ne fournissent que des réponses vagues. Mais que tous les esprits doivent terminer leur existence à Tuma et s'y transformer en enfants à l'état pré-natal, que tout enfant qui naît dans ce monde commence sa première existence (*ibubuli*) à Tuma, à la faveur de la métamorphose d'un esprit; que la seule raison et la cause réelle de toute naissance résident dans l'activité de l'esprit : tels sont les faits solidement établis et auxquels tout le monde croit d'une façon ferme.

Étant donnée l'importance de ce système de croyances, j'ai pris soin de recueillir le plus grand nombre possible de détails qui s'y rapportent et de variantes dont il est l'objet. D'une façon générale, le processus du rajeunissement est associé à l'eau de mer. Dans le mythe qui décrit comment l'humanité a perdu le privilège de recouvrer la jeunesse à volonté, la scène du dernier rajeunissement est située sur le bord de la mer, dans une des baies de la lagune <sup>3</sup>. Dans le premier récit sur le rajeunissement que j'ai obtenu à Omarakana, il était dit que l'esprit « se dirige vers la plage et se baigne dans l'eau salée ». Tomwaya Lakwabulo, le voyant, qui, dans ses transes, se trouve souvent transporté à Tuma et a de fréquentes communications

<sup>1</sup> Dans mon article déjà cité : « Baloma, the Spirits of the Dead », j'ai donné un bref exposé préliminaire des croyances des indigènes relatives à la procréation. J'y ai mis également, sur l'ignorance primitive de la paternité en général, certaines opinions dont quelques-unes ont été contestées par le professeur Westermarck (*History of Human Marriage*, 5e édition, vol. I, pp. 290 et suiv.) et par le professeur Carveth Read (« No Paternity », in *Journal of the Anthropological Institute*, 1917). Les données plus nombreuses citées dans ce chapitre répondent à certaines questions de fait soulevées par mes critiques.

<sup>2</sup> Voir plus loin, chapitre 12, dernière section.

<sup>3</sup> Ce mythe est reproduit tout au long dans *Myth In Primitive Psychology*, pp. 80-100. Le village Bwadela où a eu lieu la perte de l'immortalité, se trouve sur la côte occidentale de la partie sud de l'île principale.

avec les esprits, m'a dit : « Le *baloma* s'en va vers une source appelée *sopiwina* (littéralement: « eau qui lave »); il se couche sur la plage. Ici la esprits lavent leur peau avec de l'eau saumâtre. Ils deviennent to'ulatile (jeunes gens). » De même, au cours du rajeunissement final qui les ramène à l'état infantile, les esprits doivent se baigner dans l'eau salée et, une fois redevenus bébés, ils entrent dans la mer et se laissent aller à la dérive. On dit toujours qu'ils sont emportés sur des planches flottantes, sur des feuilles, des branches, des algues marines ou sur de l'écume ou sur une autre des nombreuses substances légères qui flottent à la surface de la mer. Tomwaya Lakwabulo dit qu'ils flottent constamment autour des rives de Tuma, en pleurant: wa, wa, wa. « J'entends la nuit leurs pleurs. Je demande: qu'est-ce ? - O ! enfants; la marée les apporte, ils arrivent. » les esprits qui sont à Tuma peuvent voir ces enfants pré-incarnés ; et Tomwaya Lakwabulo les voit aussi, lorsqu'il descend dans le monde des esprits. Mais ils sont invisibles pour le commun des mortels. Il arrive cependant que des pêcheurs des villages de la partie nord de Kaybola et de Lu'ebila, lorsqu'ils s'avancent trop dans la mer à la poursuite de requins, entendent ces pleurs : wa, wa, wa, dans les gémissements du vent et le bruit des vagues.

Tomwaya Lakwabulo et d'autres informateurs prétendent que ces enfants-esprits ne s'éloignent jamais trop de Tuma. Ils sont transportés aux îles Trobriand avec l'aide d'un autre esprit. Tomwaya Lakwabulo m'a donné le récit suivant : « Un enfant est emporté sur une planche flottante. Un esprit l'aperçoit et le trouve gentil. C'est l'esprit de la mère ou du père de la femme enceinte (*nasusuma*). Puis, il le met sur la tête, dans les cheveux de la femme enceinte, qui commence alors à souffrir de la tête, à vomir et à éprouver des douleurs dans le ventre. L'enfant entre dans le ventre, et la mère devient réellement enceinte. La mère dit alors : Il (l'enfant) a fini par me trouver. Ils (les esprits) ont fini par m'apporter l'enfant. » Dans ce récit nous trouvons deux idées directrices : l'idée d'une intervention active d'un autre esprit qui, d'une façon ou d'une autre, ramène l'enfant aux îles Trobriand et le remet à la mère; l'idée de l'introduction de l'enfant dans le ventre de la mère à travers la tête; à cette dernière idée est généralement associée (bien qu'elle ne figure pas dans le récit que je viens de reproduire) celle d'une effusion de sang, dans la tête d'abord, dans l'abdomen ensuite.

Sur la manière dont le transport s'effectuerait réellement, les opinions varient : d'après les uns, l'enfant serait transporté par l'esprit plus âgé soit dans un réceptacle, panier tressé, dans le genre de ceux dans lesquels on transporte les noix de coco, ou auge en bois, soit tout simplement dans ses bras. D'autres avouent naïvement qu'ils n'en savent rien. Mais le contrôle actif de la part d'un autre esprit est un facteur d'une importance essentielle. Lorsque les indigènes disent que les enfants « sont donnés par un *baloma* », qu' « un *baloma* est la cause réelle de la naissance de l'enfant », ils pensent toujours à cet esprit qui contrôle, et non à celui de l'enfant lui-même. L'esprit contrôleur (qu'on me permette cette expression) apparaît généralement en rêve à la femme sur le point de devenir enceinte (voir chapitre 8, section I). Ainsi que l'a dit Motago'i, un de mes meilleurs informateurs : « Elle rêve que sa mère vient vers elle; eue voit en rêve le visage de sa mère; elle se réveille et dit : Oh, il y a un enfant pour moi ! ».

La femme dira souvent à son mari par qui l'enfant lui a été apporté. Et la tradition du parrain et de la marraine est maintenue. C'est ainsi que le chef actuel d'Omarakana sait que ce fut Bugwabwaga, son prédécesseur dans la charge, qui le donna à sa mère. Mon meilleur ami, Tokulubakiki, fut offert en présent à sa mère par le *kadala* ou frère de celle-ci. La femme de Tokulubakiki reçut sa fille aînée de l'esprit de sa mère. Généralement, c'est un parent maternel de la future mère qui offre le présent; mais ce peut être aussi son père, comme dans le récit de Tomwaya Lakwabulo.

Nous avons déjà dit quelques mots de la théorie physiologique qui est associée à ces croyances. L'enfant-esprit est déposé par celui qui l'apporte sur la tête de la femme. Le sang de son corps afflue alors vers la tête, et le courant de ce sang entraîne peu à peu l'enfant

'jusque dans le ventre. Le sang contribue à la formation du corps de l'enfant, il le nourrit. C'est pourquoi les menstrues de la femme s'arrêtent, lorsqu'elle devient enceinte. Lorsqu'une femme constate que ses menstrues sont arrêtées, elle attend un, deux, trois mois, après quoi elle est certaine de sa grossesse. D'après une croyance moins généralement admise, l'enfant serait introduit *per vaginam*.

Une autre version de la légende de la réincarnation attribuée à l'enfant pré-incarné une initiative plus grande. D'après cette version, l'enfant serait capable de flotter par ses propres moyens vers les îles Trobriand. Il y reste, probablement avec quelques autres, nageant autour des rives de l'île et attendant une occasion pour entrer dans le corps d'une femme, pendant qu'elle se baigne. Certaines précautions observées par les jeunes filles qui habitent les villages de la côte prouvent la force de cette croyance. On imagine les enfants-esprits attachés, comme à Tuma, à des planches flottantes, à l'écume, à des feuilles, à des branches et même à de petits cailloux du fond de la mer. Toutes les fois qu'après un vent ou une marée des débris se trouvent accumulés près de la côte, les jeunes filles s'abstiennent de descendre dans la mer, par crainte de devenir enceinte. D'autre part, il existe, dans les villages de la côte nord, une coutume qui consiste à laisser pendant la nuit, dans la hutte d'une femme qui veut devenir enceinte, un baquet en bois rempli d'eau de mer : au cas où un enfant-esprit aurait été, avec l'eau de mer, introduit dans le baquet, il ne manquerait pas, pendant la nuit, d'en sortir pour s'introduire dans la femme. Mais on croit que, même alors, la femme est visitée en rêve par l'esprit d'un parent maternel décédé; en d'autres termes, la conception exige toujours la présence d'un esprit contrôleur. Il est important de noter, à ce propos, que l'eau de mer doit toujours être puisée et apportée par le frère ou par le frère de la mère de la femme, c'est-à-dire par un parent maternel. Par exemple, à un homme du village Kapwani, situé sur la côte nord, la fille de sa sœur demande de lui procurer un enfant. Il se rend à plusieurs reprises sur la plage. Un soir il entend des sons ressemblant aux pleurs d'un enfant. Il remplit aussitôt son baquet avec de l'eau de mer et le laisse pendant la nuit dans la hutte de sa *kadala* (nièce). L'enfant qui naquit dans la suite était un albinos, mais ce malheur n'était pas dû à la méthode employée.

Cette croyance diffère de celle que nous avons décrite plus haut sur les points suivants : elle attribue à l'enfant plus de spontanéité, puisqu'il peut traverser la mer et s'introduire, sans aucune aide extérieure, dans une femme en train de se baigner; elle prétend que la pénétration de l'enfant s'effectue *per vaginam*, ou par la peau de l'abdomen, lorsque la conception a lieu dans la hutte. J'ai trouvé cette croyance en grande faveur dans la partie nord de l'île, et plus spécialement dans les villages de sa côte.

Sur la nature de l'enfant-esprit, ou du bébé pré-incarné, le folklore ne nous renseigne pas d'une façon bien précise. En réponse à une question directe à ce sujet, la majorité des informateurs m'ont dit qu'ils ne savaient pas ce que c'était ou à quoi cela ressemblait. Un ou deux cependant qui, plus intelligents que les autres, ont su analyser leurs croyances et leur donner plus de consistance, m'ont répondu que l'enfant-esprit ressemblait à un fœtus au sein de la mère, lequel fœtus, ajoutaient-ils, « ressemblait à une souris ». Tomwaya Lukwabulo m'a affirmé que les enfants pré-incarnés ressemblaient à de tout petits enfants bien développés et qu'ils étaient parfois fort beaux. Il était sûr de ce qu'il avançait, puisque, prétendait-il, il avait souvent vu de ces enfants à Tuma. La nomenclature elle-même n'est pas bien précise. Généralement on appelle l'enfant-esprit waywaya (petit enfant ou fœtus), mais parfois on emploie aussi le mot *pwapwawa* qui, bien que synonyme, ou à peu près, de waywaya, se dit plutôt

d'un enfant déjà né que d'un fœtus ou d'un bébé préincarné. Cependant le simple mot *gwadi* (au pluriel : *gugwadi*), qui signifie « enfant », s'emploie presque aussi souvent.

Il m'a été dit, mais je n'ai pu vérifier le fait comme je l'aurais voulu, qu'une certaine magie exercée sur une variété de feuilles de bétel (*kwega*), appelée *Kaykatuvilena*, était susceptible de provoquer la grossesse. Une femme d'Yourawotu, petit village proche d'Omarakana, connaît cette magie, mais je n'ai pas pu entrer en contact avec elle<sup>1</sup>.

C'est ainsi que, comme il arrive toujours, cette croyance, lorsqu'on l'examine sous le verre grossissant d'une recherche détaillée, étendue à un vaste territoire, se résout en un grand nombre d'éléments variés et qui ne concordent que partiellement. Les divergences ne sont pas dues uniquement à des différences géographiques, pas plus qu'elles ne s'expliquent exclusivement par les différences existant dans les couches sociales auxquelles appartiennent les informateurs. J'ai en effet souvent constaté des contradictions dans le récit d'un seul et même informateur. Tomwaya Lakwabulo, par exemple, m'avait assuré que les enfants ne pouvaient pas voyager seuls, mais devaient être transportés et introduits dans la femme par l'esprit contrôleur, mais il avait prétendu en même temps que les pleurs des enfants pouvaient être entendus de la côte nord, près de Kaybola. Ou, encore, l'homme de Kiriwina, qui m'avait raconté comment l'enfant-esprit pouvait sortir du baquet pour pénétrer dans la femme, m'avait parlé également d'un esprit plus vieux, « donnant » cet enfant. Ces contradictions sont dues probablement à l'existence de plusieurs cycles d'idées mythologiques dont cette croyance constitue, pour ainsi, le centre géométrique de rencontre et d'intersection. Un de ces cycles contient l'idée du rajeunissement ; un autre celle d'êtres vivants fraîchement éclos, flottant sur la mer dans la direction de l'île, un troisième celle d'un nouveau membre de la famille offert en présent par un esprit ancestral.

Ce qui nous importe cependant, c'est de savoir que sur les principaux points les différentes versions et descriptions coïncident, empiètent les unes sur les autres et se corroborent réciproquement. Il en résulte un tableau complexe qui, bien que flou dans certains de ces détails, présente des contours nets lorsqu'on le regarde à une certaine distance : tous les esprits sont capables de rajeunissement ; tous les enfants sont des esprits incarnés ; l'identité du sous-clan est préservée à travers le cycle ; la cause réelle de la naissance d'un enfant doit être cherchée dans l'initiative d'un esprit de Tuma.

Je dois ajouter cependant que la croyance en l'incarnation n'est pas de celles qui exercent une grande influence sur la coutume et l'organisation sociale des indigènes des îles Trobriand : elle constitue plutôt une de ces doctrines qui mènent dans le folklore une existence calme et passive et n'affectent que très légèrement la conduite sociale. C'est ainsi, par exemple, que tout en croyant fermement que chaque esprit devient un enfant à l'état pré-natal, lequel, à son tour, se réincarne en un être humain, les indigènes des îles Trobriand ne savent pas si l'identité personnelle se maintient à travers tout ce processus. Autrement dit, ils ne savent pas de qui l'enfant est l'incarnation, qui il était dans son existence antérieure. Il n'existe aucun souvenir de la vie passée à Tuma et sur la terre. En interrogeant sur ces points les indigènes, on constate que tout le problème leur apparaît comme dépourvu d'importance et d'intérêt. La seule règle qui, d'après eux, préside à ces métamorphoses est celle de la continuité rigoureuse du clan et du sous-clan. Leur théorie de la réincarnation n'implique aucune idée morale de

<sup>1</sup> Dans mon article du *Journal of the Anthropological Institute*, 1916, p. 404, j'avais cité, sous toutes réserves, un renseignement que je tenais d'un commerçant et d'après lequel il y aurait à Sinaketa « des pierres auxquelles une femme qui veut devenir enceinte peut avoir recours ». Après une enquête minutieuse faite sur les lieux, j'ai pu constater que ce renseignement ne reposait sur aucune base réelle.

récompense ou de châtement; et il existe ni coutumes ni cérémonies en rapport avec cette croyance ou inspirées par elle.

### III. IGNORANCE DE LA PATERNITÉ PHYSIOLOGIQUE

[Retour à la table des matières](#)

Le mélange d'idées mystiques et de notions physiologiques dont se compose la croyance relative à la gestation (première apparition de l'enfant à Tuma, son voyage aux îles Trobriand, processus qui se déroulent ensuite dans le corps de la mère, afflux de sang de l'abdomen vers la tête et son reflux vers l'abdomen) forme une explication assez coordonnée et se suffisant à elle-même, bien que non toujours cohérente, des origines de la vie humaine. Cette croyance fournit également une bonne base théorique au régime du droit maternel, car elle attribue l'apparition de tout nouvel être vivant dont s'enrichit la communauté aux efforts combinés de, l'esprit du monde et de l'organisme féminin, et ne laisse pas place à la paternité physique.

Mais il est une autre condition que les indigènes considèrent comme indispensable à la conception et à la procréation. Cette condition, qui vient compliquer leur théorie et brouiller la netteté des contours de leur croyance, se rattache aux rapports sexuels et nous met en présence d'une question délicate et difficile : les indigènes ignorent-ils vraiment la paternité physiologique ? Ou bien cette paternité est-elle un fait dont ils se rendent plus ou moins compte, quoi qu'il soit masqué et déformé par des croyances mythologiques et animistes ? Ne serait-elle pas pour eux une donnée empirique qui, tout en faisant partie du bagage de connaissances d'une société arriérée, n'est jamais formulée explicitement à cause de son évidence même, alors que la légende traditionnelle qui forme la base de sa structure sociale est, au contraire, exprimée avec un accent particulier, parce que faisant partie d'un ensemble de dogmes auxquels se rattache une grande autorité ? Les faits que je me propose de citer fournissent à ces questions une réponse décisive et sans équivoque. Je n'anticiperai en rien sur la conclusion qui, ainsi que nous le verrons, sera tirée par les indigènes eux-mêmes.

Une vierge ne peut pas concevoir.

La tradition, un folklore très répandu, certains aspects de la coutume et certains comportements coutumiers, tout concourt à inculquer aux indigènes cette élémentaire vérité physiologique. Là-dessus il n'existe chez eux aucun doute, et nous verrons dans la suite qu'ils sont capables de formuler cette vérité d'une façon nette et précise.

Voici, par exemple, ce que m'a dit à ce sujet Niyova, un bon informateur d'Oburaku : « Une vierge ne peut pas concevoir, car il n'y a pas de passage par lequel les enfants puissent pénétrer, afin qu'elle conçoive. Lorsque l'orifice est largement ouvert, les esprits s'en aperçoivent et donnent l'enfant. » Rien de plus clair; mais au cours de la même séance, le même informateur m'avait décrit au préalable, et avec beaucoup de détails, la manière dont l'esprit dépose l'enfant sur la tête de la femme. Les paroles de Niyova, que je viens de citer textuellement, impliquent une insertion *per vaginam*. Ibená, un vénérable vieillard de

Kasana'i, m'a donné une explication analogue; en fait, ce fut lui qui, le premier, me fit comprendre que la virginité oppose un obstacle mécanique à l'imprégnation de l'esprit. Il usa d'une méthode d'explication concrète. Tenant son poing fermé, il me demanda : « Quelque chose peut-il entrer ? » Puis, ouvrant son poing, il continua : « A présent, sans doute, c'est facile. C'est qu'à travers un *bulabola* (large orifice) la conception se fait facilement, tandis qu'elle ne peut pas se faire à travers un *nakapatu* » (*orifice* étroit ou fermé : vierge).

J'ai cité ces deux explications *in extenso*, parce qu'elles sont expressives et caractéristiques. Mais elles ne sont pas isolées. J'ai reçu un grand nombre de déclarations analogues, toutes exprimant l'opinion que la voie doit être ouverte, pour que la conception puisse avoir lieu, mais aucune de ces affirmations n'impliquait la nécessité de rapports sexuels. La situation paraît cependant assez claire. Le vagin doit être ouvert, afin que soit écarté l'obstacle physiologique qu'on appelle tout simplement *kalapatu* (son épaisseur). Ceci se fait normalement à la faveur de rapports sexuels ; l'obstacle écarté, l'homme et la femme n'ont plus besoin de s'unir pour produire un enfant.

Étant donné qu'il n'y a pas de vierges dans les villages, car les femmes débutent ici dans la vie sexuelle à un âge très précoce, il y a lieu de se demander comment les indigènes en sont arrivés à se rendre compte que l'ouverture du vagin constitue la *conditio sine qua non* de la conception. Et puisqu'ils ont constaté ce premier fait, comment se fait-il qu'ils n'aient pas fait un pas de plus, jusqu'à la constatation du pouvoir fécondant du liquide séminal ? Le fait paraît étonnant, et cependant nous avons des preuves qu'il en est réellement ainsi : s'il est certain qu'ils reconnaissent la nécessité de l'ouverture mécanique du vagin, il est non moins certain qu'ils n'ont aucune idée du rôle que l'écoulement séminal mâle joue dans la génération. C'est en m'entretenant avec eux de leurs récits mythologiques sur la première apparition de l'humanité sur la terre (voir plus loin, chapitre 13, section V) et de leurs légendes fantastiques sur des pays lointains, récits et légendes dont je m'occuperai dans un instant, que je me suis rendu compte de cette distinction subtile, mais fort importante, qu'ils font entre la suppression d'un obstacle mécanique et la fécondation physiologique; et c'est après avoir réalisé ce fait, que j'ai pu situer les croyances des indigènes relatives à la procréation dans leur perspective véritable.

D'après la tradition des indigènes, l'humanité a une origine souterraine; elle a débuté par un couple, un frère et une sœur ayant émergé en des endroits différents, bien spécifiés. D'après certaines légendes, les premiers êtres humains ayant émergé des profondeurs de la terre furent des femmes. Quelques-uns de mes commentateurs insistent sur cette dernière version : « Vous le voyez : si nous sommes si nombreux sur la terre, c'est parce que beaucoup de femmes ont apparu les premières. Si les premiers apparus avaient été des hommes, nous serions peu nombreux. » Or, accompagnée ou non de son frère, la première femme est considérée comme ayant engendré des enfants sans l'intervention d'un époux ou d'un partenaire mâle en général, mais non sans que son vagin fût ouvert d'une manière ou d'une autre. Dans quelques traditions ce fait est mentionné expressément. C'est ainsi que, d'après un mythe ayant cours dans l'île de Vakuta, une femme ancêtre d'un des sous-clans aurait exposé son corps à la pluie et aurait ainsi perdu, par l'action mécanique de celle-ci, sa virginité. Le mythe le plus important des îles Trobriand parle d'une femme, nommée Mitigis ou Bolutukwa, mère du héros légendaire Tudava, qui vivait seule dans une grotte au bord de la mer. Un jour elle s'endort dans son abri rocheux, penchée sur une stalactite ruisselante. Les gouttes d'eau percent son vagin et lui font perdre sa virginité. D'où son second nom : Bolutukwa, de *bo*, femme, préfixe, et *litukwa*, eau ruisselante. D'autres mythes sur les origines ne mentionnent pas le percement du vagin, mais disent souvent d'une façon explicite que la femme ancestrale n'avait pas d'époux et ne pouvait par conséquent pas avoir de rapports sexuels. Lorsqu'on leur demande comment ces femmes ont pu engendrer des enfants sans l'intervention d'un homme,

les indigènes répondent, d'une manière mi-brutale, mi-railleuse, en mentionnant quelques-uns des moyens de perforation dont ces femmes ont pu user, et il était, d'après eux, évident qu'aucune autre procédure n'était nécessaire.

Passant à un autre domaine mythologique, nous nous trouvons en présence de légendes ayant cours de nos jours dans des régions situées loin dans le nord. Ces légendes parlent d'un pays merveilleux, appelé Kaytalugi, peuplé exclusivement de femmes atteintes d'une véritable rage sexuelle<sup>1</sup>. Elles sont tellement dissolues et se livrent à des excès tellement brutaux qu'elles tuent tout homme que le hasard vient jeter sur leurs côtes et que leurs propres enfants mâles sont rendus impropres à la vie sexuelle avant d'avoir atteint leur maturité. Cependant ces femmes sont très prolifiques et engendrent beaucoup d'enfants, mâles et femelles. Si vous demandez aux indigènes comment il se fait que ces femmes deviennent enceintes en l'absence d'hommes, votre question leur paraîtra tout simplement absurde. Ces femmes, vous diront-ils, détruisent leur virginité par toutes sortes de moyens si elles n'ont pas à leur disposition un homme qu'elles puissent torturer à mort. Et elles ont recours, pour avoir des enfants, à leur propre baloma,

J'ai cité ces exemples mythologiques, parce qu'ils illustrent fort bien le point de vue des indigènes qui reconnaissent la nécessité de la perforation du vagin, mais n'ont aucune idée du pouvoir fécondant du sperme. Mais on vous citera, en outre, des exemples convaincants, empruntés à la vie actuelle, prouvant qu'une jeune fille peut avoir un enfant en dehors de tous rapports sexuels avec un homme. On vous nommera des femmes tellement laides et répugnantes qu'il est inadmissible qu'elles aient jamais pu avoir de rapports sexuels (certains indigènes savent à quoi s'en tenir sur ce sujet, mais ont trop honte pour dire quoi que ce soit, voir chapitre 10, section II). Voici, par exemple Tilapo'i : vieille femme aujourd'hui, elle était, dans sa jeunesse, célèbre par sa laideur. Elle était devenue aveugle, a toujours été à peu près idiote, avait un visage répugnant et un corps déformé. Sa laideur était devenue proverbiale et une source infinie de toutes sortes de plaisanteries obscènes et matrimoniales, toutes fondées sur l'impossibilité pour un homme d'être l'amant ou l'époux éventuel de Tilapo'i. Kwoy Tilapo'i (« coucher avec Tilapo'i »), disait-on lorsqu'on voulait vexer ou railler quelqu'un. Bref, tout le monde m'a assuré, et de la façon la plus formelle, que jamais un homme n'a pu avoir de rapports avec elle. Et, pourtant, cette femme avait un enfant : argument que les indigènes m'opposaient triomphalement, lorsque je cherchais à les persuader que les enfants ne pouvaient naître qu'à la suite de rapports sexuels.

On m'a cité le cas d'une autre femme, Kurayana, de Sinaketa, que je n'ai jamais vue, mais qui était, me disait-on, tellement laide que « n'importe quel homme aurait eu honte » d'avoir des rapports avec elle. Cela impliquerait que la honte sociale exercerait une inhibition plus forte que la répulsion sexuelle, affirmation qui montre que mon informateur n'était pas un mauvais psychologue. Or, Kurayana, aussi chaste qu'une femme peut l'être, par nécessité, sinon par vertu, n'avait pas eu moins de six enfants dont un seul vit encore<sup>2</sup>.

Les albinos, hommes et femmes, sont considérés comme impropres aux rapports sexuels. Il est hors de doute que ces malheureuses créatures inspirent à tous les indigènes une véritable horreur et un insurmontable dégoût qu'on s'explique d'ailleurs facilement lors qu'on a vu des spécimens de ces hommes et femmes dépigmentés. Mais on cite plusieurs exemples de femmes albinos ayant donné naissance à une nombreuse progéniture. « Comment sont-

<sup>1</sup> Voir chapitre 12, section IV.

<sup>2</sup> Dans l'article, déjà cité, para dans *Journal of the Anthropological Institute*, 1916, j'avais commis une injustice à l'égard de Kurayana, en disant (p. 412) qu'elle n'avait eu que cinq enfants. C'est à six enfants qu'elle avait donné naissance, sans l'assistance d'un homme.

elles devenues enceintes ? Est-ce à la suite de rapports qu'elles auraient eus pendant la nuit ? Ou ont-elles reçu leurs enfants d'un baloma ? » Telles furent les questions malicieuses que me posa un de mes informateurs, et il était évident que la première éventualité lui paraissait tout à fait absurde. En fait, toute cette argumentation a été développée par mes interlocuteurs au cours d'une de nos premières discussions sur ce sujet, tout ce que j'ai appris plus tard n'ayant fait que confirmer en détail ce que je savais déjà d'une façon générale. Pour éprouver la solidité des croyances des indigènes, je me posais en défenseur résolu et agressif de la théorie physiologique, c'est-à-dire de la vraie théorie de la procréation. Parmi les arguments qui m'étaient opposés figuraient non seulement ceux se rattachant à des exemples positifs, ceux de femmes ayant eu des enfants en dehors de tous rapports sexuels, mais aussi des arguments utilisant des exemples négatifs, ceux de femmes non mariées ayant eu de nombreux et fréquents rapports sexuels, mais pas un seul enfant. Ce dernier argument m'a été répété nombre et nombre de fois, et on ne se lassait pas de me citer les exemples concrets de femmes connues pour leur débauche, mais n'ayant pas d'enfants, ou de femmes ayant vécu avec des commerçants blancs, sans jamais devenir enceintes.

## **IV. PREUVES PAR LESQUELLES LES INDIGÈNES JUSTIFIENT LEUR MANIÈRE DE VOIR**

[Retour à la table des matières](#)

Bien que je n'aie jamais hésité à poser des questions suggérant les réponses ni à recourir à la contradiction afin de faire jaillir avec plus de relief le point de vue des indigènes, j'ai été quelque peu étonné par l'opposition irréductible que provoquait chez eux ma défense de la paternité physiologique. Ce fut seulement dans les derniers temps de mon séjour aux îles Trobriand que j'appris que je n'étais pas le premier à m'attaquer à cette partie de la croyance des indigènes, ayant été précédé dans ce travail par des missionnaires. Je parle principalement des missionnaires de couleur, car j'ignore quelle a été l'attitude des deux ou trois missionnaires blancs venus aux îles Trobriand avant moi; quant à ceux qui s'y trouvaient en même temps que moi, ils sont restés fort peu de temps et ne sont pas entrés dans les détails qui m'intéressaient.

Mais dès que j'ai découvert le fait, tous mes informateurs indigènes m'ont confirmé que la doctrine et l'idéal de la paternité et tout ce qui tend à les corroborer leur ont été enseignés par des missionnaires chrétiens de couleur.

Il est certain que le dogme fondamental de Dieu le Père et de Dieu le Fils, du sacrifice du fils unique et de l'amour filial de l'homme pour son Auteur ne peut avoir aucun succès dans une société matriarcale où la loi tribale assimile les rapports entre le père et le fils à ceux qui peuvent exister entre deux étrangers, où l'on prétend qu'aucune unité personnelle ne les rattache l'un à l'autre et où toutes les obligations familiales reposent sur la reconnaissance du seul droit maternel. Aussi ne devons-nous pas trouver étonnant de constater que la paternité figure parmi les principales vérités que les chrétiens animés de l'esprit de prosélytisme s'efforcent d'inculquer aux indigènes. S'ils ne le faisaient pas, ils seraient obligés de transpo-

ser le dogme de la Trinité sur le plan matriarcal et de parler d'un Dieu-Kadala (frère de la mère), d'un Dieu-fils-de-la-sœur et d'un baloma (esprit divin).

Mais en dehors de toute difficulté doctrinale, les missionnaires s'appliquent sérieusement à propager la moralité sexuelle telle que nous la concevons, ce qui les oblige à insister sur les conséquences graves que l'acte sexuel peut avoir pour la famille. En outre, toute la morale chrétienne repose sur la conception patriarcale de la famille, sur la reconnaissance de la primauté du droit paternel, le père étant considéré comme le progéniteur et le maître de la maison. Bref, une religion qui postule comme un dogme essentiel le caractère sacré des rapports entre père et fils et dont la morale se maintient et tombe avec l'institution de la famille patriarcale, ne peut évidemment pas faire autrement que d'insister sur la notion de la paternité, en faisant ressortir qu'elle repose sur une base naturelle. C'est seulement au cours de ma troisième expédition en Nouvelle-Guinée que je me suis aperçu que les indigènes étaient quelque peu exaspérés de voir qu'on leur prêchait une « absurdité » et de constater que moi, qui était généralement si « peu missionnaire », je me servais du même argument futile.

M'en étant aperçu, j'ai pris l'habitude de qualifier de « propos de missionnaires » la conception physiologique correcte et d'inciter les indigènes à formuler des commentaires ou des contradictions, comme s'ils avaient vraiment affaire aux missionnaires, et non à moi. C'est en procédant ainsi que j'ai réussi à provoquer quelques-unes des explications les plus catégoriques et les plus claires, dont je citerai ici un certain nombre.

En réponse à une de mes affirmations quelque peu provocantes, *Motago'i*, un de mes meilleurs informateurs, s'écria :

<i>Gala wala !</i> Pas du tout !	<i>Isasopasi</i> Ils mentent :	<i>yambwata</i> jamais	<i>yamowaia</i> jamais	
<i>nakubukwabuya</i> Filles non mariées	<i>momona</i> liquide séminal	<i>lkasewo</i> c'est plein	<i>litusi</i> enfants	<i>Gala.</i> non

Voici la traduction libre de cette réponse : « Pas du tout. Les missionnaires se trompent ; des jeunes filles non mariées ont constamment des rapports sexuels ; elles sont, en fait, inondées de liquide séminal et, pourtant, elles n'ont pas d'enfants. »

Dans ce langage concret et pittoresque, *Motago'i* a voulu dire que si, après tout, les rapports sexuels étaient vraiment la cause de la génération, ce seraient les jeunes filles non mariées qui devraient avoir le plus d'enfants, puisqu'elles mènent une vie sexuelle beaucoup plus intense que les femmes mariées. Objection embarrassante qui se rapporte, ainsi que nous le verrons plus loin, à un fait réel, mais que notre informateur exagère légèrement, puisque les jeunes filles non mariées deviennent enceintes comme les autres, bien qu'avec une fréquence moindre que celle à laquelle pourrait s'attendre un porte-parole « des missionnaires ». A la question qui lui a été posée au cours de la même discussion : « Quelle est alors la cause de la grossesse ? », il répondit : « C'est le sang affluant vers la tête qui fait l'enfant. Le liquide séminal ne fait pas l'enfant. Les esprits apportent l'enfant pendant la nuit, le déposent sur la tête de la femme – il vient du sang. Puis, au bout de deux ou trois mois, voyant que le sang (menstruel) ne paraît pas, la femme sait : « Oh ! je suis enceinte ! »

Au cours d'une discussion du même genre, un informateur de Teyava formule plusieurs affirmations dont je cite les plus spontanées et les plus catégoriques. « L'accouplement seul ne peut pas produire un enfant. On connaît des jeunes filles qui, pendant des années, ont des rapports sexuels toutes les nuits. Et elles n'ont pas d'enfants. » C'est le même argument que tout à l'heure, tiré de l'expérience empirique; la plupart des jeunes filles, malgré leurs rapports sexuels assidus, n'ont pas d'enfants. Le même informateur me dit encore : « Ils prétendent que c'est le liquide séminal qui produit l'enfant. Mensonge ! Ce sont les esprits qui, pendant la nuit, apportent (l'enfant). »

Mon informateur préféré d'Omarakana, Tokulubakiki, sur l'honnêteté, la bonne volonté et la calme réflexion duquel je puis toujours compter, m'a fourni une confirmation finale de ce que j'avais appris par ailleurs, en résumant le point de vue des indigènes dans ces termes quelque peu rabelaisiens :

<i>Takayta,</i>	<i>itokay</i>	<i>vivila</i>	<i>italagila</i>	<i>momona</i>
Nous nous accouplons	elle se lève	femme	il s'écoule	liquide séminal
<i>iwokwo</i>				
C'est fini.				

En d'autres termes, les traces des rapports sexuels ayant été éliminées, il ne reste rien, aucune conséquence n'est à craindre.

Toutes ces affirmations sont assez tranchantes, tout comme celles que j'ai citées précédemment. Mais, après tout, une opinion n'est qu'une simple expression académique d'une croyance dont la profondeur et la ténacité ne peuvent être révélées que par l'examen du comportement. Pour un indigène des îles du Pacifique, comme pour un paysan européen, ses animaux domestiques, dans le cas particulier les porcs, sont les membres les plus précieux du ménage, ceux auxquels on tient le plus. Et c'est précisément dans les soins dont il entoure ces animaux, en veillant à leur bien-être et à leur qualité que se révèlent peut-être le mieux tout le sérieux et toute la sincérité de sa conviction. Les indigènes des îles du Pacifique mettent toute leur ingéniosité à obtenir des porcs de bonne qualité et de bonne race, robustes et sains.

La principale distinction qu'ils font au point de vue de la qualité est celle entre les porcs sauvages ou de la forêt et les porcs apprivoisés ou de village. La chair du porc de village est considérée comme une grande gourmandise, alors que celle du porc de la jungle est rigoureusement tabou pour les gens de rang de Kiriwina, qui éprouvent pour elle une horreur et un dégoût non simulés. Ils permettent cependant aux femelles des porcs domestiques d'errer en dehors du village et dans la jungle où elles peuvent s'accoupler librement avec les mâles sauvages. D'autre part, ils châtent tous les porcs mâles domestiques, afin d'améliorer leur qualité. Il en résulte qu'en réalité tous les jeunes porcs descendent de mâles sauvages. Mais les indigènes n'ont pas le moindre soupçon de cela. Lorsque je dis à un chef : « Tu manges la chair d'un descendant d'un porc sauvage », il ne vit dans mes paroles qu'une mauvaise plaisanterie, car se moquer de quelqu'un qui mange du porc est considéré par un indigène de bonne naissance et occupant une situation élevée comme une preuve de mauvais goût. Il n'a pas du tout compris ce que j'ai voulu dire.

Un jour où j'ai posé directement la question : « Comment les porcs naissent-ils ? », il m'a été répondu : « C'est la femelle qui, toute seule, donne naissance aux petits », ce qui signifiait probablement qu'aucun *baloma* ne prenait part à la multiplication d'animaux domestiques. Lorsque, voulant établir un parallèle entre la naissance de petits porcs et celle de petits êtres humains, j'ai suggéré que ceux-là pouvaient bien être apportés par des *balomas* spéciaux, je me suis heurté à un profond scepticisme; et il était évident que ni leurs intérêts personnels ni les données de la tradition n'étaient de nature à les pousser à approfondir la question de la procréation des porcs.

Motago'i m'a fait cette déclaration importante : « Nous enlevons les testicules à tous les pores mâles. Ils sont donc incapables de s'accoupler. Et, cependant, les femelles mettent bas des petits. »

Il ignorait donc l'inconduite des pores sauvages et voyait dans la castration des pourceaux mâles une preuve irrécusable de l'inutilité de rapports sexuels pour la procréation. Dans une autre occasion je leur ai cité le cas du seul bouc et de la seule chèvre qu'un commerçant avait, peu de temps auparavant, introduits dans l'archipel. A la question : « La femelle mettra-t-elle bas des petits, si l'on tue le mâle ? », il m'a été répondu avec assurance : « Elle fera des petits tous les ans. » Ils sont donc fermement convaincus que si l'on sépare un animal femelle de tous les mâles de son espèce, cette séparation n'exercerait aucune influence sur sa fécondité.

Et voici une autre épreuve cruciale qui, elle, se rattache à la récente importation de porcs européens. En l'honneur du premier homme qui les avait introduits, feu Mick George, commerçant grec qui était doué d'un véritable caractère homérique, les indigènes avaient appelé ces porcs *bulukwa miki* (porcs de Mick) et donnaient cinq à dix pores indigènes pour un de ces porcs européens. Mais, ayant acquis ces animaux, ils ne prenaient pas le moindre soin de croiser les femelles avec des mâles de la même race supérieure, bien qu'il leur eût été facile de le faire. Un jour, ayant constaté qu'ils avaient châtré tous les pourceaux mâles de la race européenne, un commerçant blanc leur fit des reproches en disant que par ce procédé ils avilissaient toute la race. Mais ce raisonnement leur parut tout à fait incompréhensible, et ils persistent à laisser les beaux porcs de la précieuse race européenne se multiplier au hasard des croisements.

Dans mon article déjà plusieurs fois mentionné (*Journal of the Anthropological Institute, 1916*), j'avais cité textuellement une remarque sur les porcs, formulée par un de mes informateurs, tout à fait au début de mes études : « Ils s'accouplent, s'accouplent, et maintenant la femelle donnera des petits. » J'avais interprété cette remarque ainsi : « Donc la copulation apparaît ici comme la cause (*u'ula*) de la gestation. » Cette conclusion, même sous sa forme atténuée, est incorrecte. Je dois dire, en effet, qu'au cours de ma première visite aux îles Trobriand, à la suite de laquelle j'avais écrit cet article, je n'avais jamais approfondi, dans mes entretiens avec les indigènes, la question de la procréation animale. La phrase concise que je viens de citer, interprétée à la lumière de mes informations ultérieures, ne peut donc pas être considérée comme impliquant une connaissance quelconque quant à la manière dont les porcs se multiplient. Elle signifie tout simplement que l'action de la procréation exige, aussi bien chez les femelles des animaux que chez les femmes, la dilatation préalable du vagin. Elle implique également que, conformément aux traditions des indigènes, les animaux ne sont pas soumis, sous ce rapport comme sous beaucoup d'autres, au même déterminisme que les êtres humains. Chez ceux-ci, en effet, ce sont les esprits qui sont la cause de la grossesse; chez les animaux, la grossesse survient n'importe comment. En outre, alors que, d'après les indigènes, toutes les souffrances humaines sont produites par la sorcellerie, les maladies des animaux sont des maladies pures et simples, et rien de plus. Les hommes

meurent par l'effet d'une mauvaise et forte magie; les animaux meurent, sans plus. Mais on se tromperait en concluant que les indigènes voient dans l'imprégnation, dans la maladie et dans la mort des animaux des effets de causes purement naturelles, alors que dans le cas de l'homme leur intuition des causes naturelles serait obstruée par une superstructure animiste. Il serait plus exact de dire que les indigènes portent un intérêt tellement profond aux affaires humaines qu'ils forgent des traditions spéciales à propos de tout ce qui est vital pour l'homme; tandis qu'en ce qui concerne les animaux les choses sont acceptées telles qu'elles sont, sans aucune velléité d'explication, mais aussi sans aucune notion exacte du véritable ordre de la nature.

Leur attitude à l'égard de leurs propres enfants témoigne également de leur ignorance de toute relation causale entre la rencontre sexuelle et la gestation consécutive. Un homme dont la femme est devenue enceinte en son absence accepte avec une bonne humeur le fait et l'enfant; et l'idée ne lui vient pas de la soupçonner d'adultère. Un de mes informateurs m'a raconté que, rentré chez lui après une année d'absence, il a trouvé à la maison un enfant nouveau-né. Il me cita ce fait à titre d'exemple et de preuve finale de la vérité d'après laquelle les rapports sexuels n'auraient rien à voir avec la conception. Et il faut ajouter que jamais un indigène ne se donnerait la peine de discuter un récit impliquant une allusion quelconque à l'infidélité de sa femme. D'une façon générale, d'ailleurs, il n'est jamais question de la vie sexuelle, passée ou présente, d'une femme, alors qu'on parle librement de sa grossesse et de son accouchement.

Je puis citer encore l'exemple d'un indigène de la petite île de Kitawa qui, après une absence de deux années, fut très heureux de trouver à la maison, à son retour, un enfant âgé de plusieurs mois, et fut tout à fait incapable de comprendre les plaisanteries et les allusions indiscrettes auxquelles se livrèrent quelques hommes blancs au sujet de la fidélité de sa femme. Mon ami Layseta, grand marin et magicien de Sinaketa, a séjourné pendant longtemps aux îles Amphlett. A son retour, il trouva à la maison deux enfants que sa femme avait mis au monde en son absence. Il se montra et se montre toujours plein de tendresse aussi bien pour ceux-là que pour celle-ci. Je me suis entretenu de cette affaire avec d'autres, en insinuant qu'un de ces enfants au moins ne pouvait pas être de lui, mais mes interlocuteurs ne comprenaient pas ce que je voulais dire.

Nous voyons, d'après ces exemples, que les enfants nés au cours d'une absence prolongée du mari sont reconnus par lui comme étant ses enfants à lui, c'est-à-dire comme étant rattachés à lui par le rapport social d'enfants à père. Un pendant instructif des cas de ce genre est fourni par ceux où des enfants naissent hors du mariage, mais au cours d'une liaison aussi exclusive que le mariage. Lorsque le fait se produit, il semble que la paternité physiologique ne soit pas douteuse; mais un indigène des îles Trobriand ne consentira jamais à reconnaître ces enfants comme étant siens. Plus que cela : puisqu'une jeune fille qui a des enfants avant le mariage est considérée comme déshonorée, il peut refuser de l'épouser. J'en connais un bon exemple : Gomaya, un de mes plus anciens informateurs, que nous connaissons déjà (chapitre 4, section VI), avait une liaison avec une jeune fille appelée Ilamweria. Ils vivaient ensemble et allaient se marier, lorsque la jeune fille devint enceinte et donna ensuite naissance à un enfant. Gomaya l'abandonna. Il savait parfaitement que la jeune fille n'avait jamais eu de relations avec un autre homme; s'il avait été capable d'approfondir la question de la paternité physiologique, il aurait certainement reconnu que l'enfant était de lui et aurait épousé la jeune fille. Mais, pénétré de la manière de voir des indigènes, il ne s'est même pas posé la question de la paternité physiologique; le fait de la maternité pré-nuptiale de sa maîtresse a suffi pour lui dicter la décision de l'abandonner.

C'est ainsi que le mari est le père d'office de tous les enfants auxquels sa femme a donné naissance depuis son mariage, mais les enfants d'une femme non mariée n'ont pas de père. La paternité est un rapport social, et elle n'existe pas en dehors du mariage. Le sentiment traditionnel voit, nous l'avons dit, dans les enfants illégitimes une preuve de l'indécence de la mère. Ce jugement n'implique pas la reconnaissance d'une faute sexuelle de la part de la mère et une condamnation morale de cette faute; mais, pour l'indigène, est mauvaise toute action contraire à la coutume. Or, il n'est pas conforme à la coutume qu'une jeune fille non mariée ait des enfants, quoi qu'il soit conforme à la coutume qu'elle ait des rapports sexuels autant qu'elle veut. Et si vous demandez pourquoi il est mauvais pour une jeune fille d'avoir des enfants, on vous répondra :

*Pela gala tamala, gala taytala bikopo'i* (« parce qu'il n'y a pas de père pour l'enfant, pas d'homme pour le prendre dans ses bras »). Dans cette phrase, le sens du mot *tamala* apparaît d'une façon suffisamment claire : c'est le mari de la mère, l'homme dont le rôle et le devoir consistent à tenir l'enfant dans ses bras et à aider la mère à le nourrir et à l'élever.

## V. ENFANTS PRIVÉS DE PÈRE DANS UNE SOCIÉTÉ MATRIARCALE

[Retour à la table des matières](#)

Ici il nous paraît indiqué de consacrer un paragraphe spécial au problème très intéressant des enfants illégitimes ou, pour nous servir de expression des indigènes, des « enfants nés de jeunes filles non Mariées », des « enfants privés de père ». En lisant ce qui précède, le lecteur a déjà dû se Poser plus d'une question. Étant donnée la grande liberté sexuelle qui règne chez nos indigènes, les enfants nés hors du mariage ne doivent-ils pas être fort nombreux ? S'il n'en est pas ainsi, quels sont les moyens de prévention dont se servent les indigènes ? Et, s'il en est ainsi, comment résolvent-ils le problème, quelle est la situation des enfants illégitimes ?

Pour ce qui est de la première question, il convient de noter ce fait remarquable que les enfants illégitimes sont rares, Les jeunes filles semblent demeurer stériles pendant toute la période de leur licence sexuelle, qui commence alors qu'elles sont encore très jeunes et dure jusqu'à leur mariage; une fois mariées, elles commencent à avoir des enfants et se montrent parfois très prolifiques. Je fais toutes réserves quant au nombre des enfants illégitimes, car, dans la plupart des cas, le fait de l'illégitimité est fort difficile à établir. En vertu d'une stipulation arbitraire de la doctrine et de la coutume, le fait d'avoir des enfants hors du mariage est considéré, avons-nous dit, comme répréhensible. Aussi, par déférence pour les gens auxquels on a affaire, par intérêt familial ou amour-propre local, l'existence de l'enfant illégitime est-elle invariablement et soigneusement cachée. Ces enfants sont souvent adoptés par des parents, et l'élasticité des termes de parenté rend parfois difficile la distinction entre enfants proprement dits et enfants adoptés. Lorsqu'un homme marié dit : « Ceci est mon enfant », il peut fort bien s'agir de l'enfant illégitime de la sœur de sa femme. C'est ainsi que l'estimation ne peut être qu'approximative, même dans une communauté qu'on connaît bien. Je n'ai pu relever aux îles Trobriand qu'une douzaine d'enfants illégitimes (1 % environ) dont la généalogie fût certaine. Dans ce nombre ne sont pas compris les enfants illégitimes des femmes

laidés, déformées ou albinos dont j'ai parlé plus haut, aucun d'eux ne figurant dans les relevés généalogiques établis par moi.

Nous voilà amenés à nous demander : pourquoi les enfants illégitimes sont-ils si peu nombreux ? A cette question je ne puis répondre avec certitude, car je me rends compte que mes renseignements ne sont pas aussi complets qu'ils le seraient, si j'avais prêté à ce sujet plus d'attention. La seule chose certaine que je puisse affirmer, c'est que les indigènes ne connaissent aucun moyen préventif, n'en ont pas la moindre idée. Rien de plus naturel d'ailleurs. Puisque, d'après leurs idées, le liquide séminal ne possède aucun pouvoir procréateur et est considéré non seulement comme inoffensif, mais comme bienfaisant, il n'y a aucune raison pour qu'ils l'empêchent d'arriver librement aux parties qu'il est censé lubrifier. En fait, lorsqu'on leur parle de pratiques néo-malthusiennes, cela les fait frémir ou rire, selon leur humeur ou leur tempérament. Ils ne pratiquent jamais le *coitus interruptus*, et ont encore moins une notion quelconque de moyens préventifs chimiques ou mécaniques.

Mais si je suis très net sur ce point, je serai moins affirmatif en ce qui concerne l'avortement, tout en ajoutant qu'il ne se pratique pas sur une bien vaste échelle. Je dirai tout de suite que les indigènes parlent de ces sujets sans crainte ou contrainte, de sorte que celui qui veut obtenir des renseignements s'y rapportant ne se heurte à aucune réticence ou dissimulation. D'après mes informateurs, il existerait une magie permettant de provoquer un accouchement prématuré, mais il ne m'a pas été possible de me faire citer des cas dans lesquels la magie aurait produit cet effet, ni de me faire renseigner sur les charmes et les rites dont on fait usage pour l'obtenir. On m'a bien nommé quelques herbes qu'on utilise dans cette magie, mais je suis certain qu'aucune d'elles ne possède de propriétés physiologiques spéciales. En fin de compte, c'est l'avortement à l'aide de moyens mécaniques qui paraît être la seule méthode effective pour arrêter l'accroissement de la population, et il est certain que si les indigènes se servent de ces moyens, ils ne le font que sur une échelle très limitée.

Le problème reste donc tout entier. Existerait-il une loi physiologique d'après laquelle une femme serait d'autant moins exposée à concevoir qu'elle commence sa vie sexuelle à un âge plus précoce, qu'elle la poursuit sans interruption et change plus souvent d'amants ? C'est là une question purement biologique que nous ne pouvons pas résoudre ici, mais la réponse que je viens d'esquisser me paraît seule susceptible d'écarter la difficulté, à supposer que je n'aie pas omis de tenir compte de quelque important facteur ethnologique. Je l'ai dit et je le répète : je ne prétends en aucune façon assigner à mes recherches sur ce point un caractère définitif.

Il est amusant de constater que, de tous les problèmes ethnologiques qui s'offrent à leur attention, celui-ci est le seul qui intéresse la plupart des blancs qui résident ou sont de passage aux îles Trobriand. C'est une croyance très répandue parmi les citoyens blancs de la Nouvelle-Guinée orientale que les indigènes de ces îles possèdent de mystérieux et puissants moyens préventifs et abortifs. Cette croyance s'explique sans doute par le fait remarquable et embarrassant dont nous nous occupons ici. Elle est entretenue par une information insuffisante, ainsi que par la tendance à l'exagération et l'amour du sensationnel qui caractérisent l'esprit des Européens incultes. Pour ce qui est de l'information insuffisante, j'en pourrais citer de nombreux exemples. Tout blanc auquel j'ai eu l'occasion de parler de ce sujet commençait par l'affirmation dogmatique que les jeunes filles non mariées n'avaient jamais d'enfants, hormis celles qui vivaient avec des hommes blancs. Or, nous savons que les naissances illégitimes ne sont pas tout à fait inconnues aux îles Trobriand. Non moins incorrecte et fantastique est la croyance à l'emploi de moyens préventifs mystérieux, les résidents même les plus anciens, ceux qui sont le plus convaincus de l'existence de ces moyens, n'ayant jamais pu citer un seul fait à l'appui de leur croyance. Nous avons là une confirmation de la

vérité bien connue qu'une race supérieure, lorsqu'elle se trouve amenée au contact d'une race inférieure, est toujours disposée à attribuer aux membres de celle-ci une puissance démoniaque et mystérieuse.

En ce qui concerne la question des « enfants privés de père », on constate qu'aux îles Trobriand l'attitude de l'opinion publique à l'égard de l'illégitimité est telle qu'elle semble presque inspirée par un principe moral. S'il en est ainsi dans nos sociétés européennes, c'est que chez nous l'attitude négative à l'égard d'une naissance illégitime se rattache étroitement à notre conception de la chasteté, dans laquelle nous voyons un des impératifs de la conduite morale. En théorie tout au moins, sinon dans la pratique, nous condamnons l'immoralité sexuelle dans ses causes, plutôt que dans ses effets et conséquences. Notre syllogisme est le suivant : « Avoir des rapports sexuels hors du mariage est mauvais; la grossesse résulte de rapports sexuels; donc toute jeune fille devenue enceinte hors du mariage s'est rendue coupable d'une mauvaise action. » Aussi lorsque nous constatons que le dernier terme de ce syllogisme est approuvé par une société, nous en concluons aussitôt que les autres termes, et plus particulièrement le terme médian, y ont également cours. Autrement dit, nous concluons que les indigènes savent ce que c'est que la paternité physiologique. Nous savons cependant que nos indigènes n'acceptent pas la première proposition de notre syllogisme, car les rapports sexuels hors du mariage échappent à toute censure, à moins qu'ils portent atteinte aux tabous spéciaux de l'adultère, de l'exogamie et de l'inceste. Aussi le terme médian ne peut-il pas servir de lien intermédiaire et le fait que les indigènes adoptent la conclusion ne prouve nullement qu'ils reconnaissent la paternité physiologique. J'ai insisté quelque peu sur ce point, afin de montrer combien il nous est difficile de nous affranchir de nos modes de penser et de sortir du cadre rigide et étroit de nos préjugés sociaux et moraux. Malgré les précautions que j'avais prises pour ne pas tomber dans cette erreur et malgré la connaissance déjà suffisante que j'avais, à cette époque, des indigènes des îles Trobriand et de leur manière de penser, je n'avais pu m'empêcher, devant le fait de leur condamnation des naissances illégitimes, de raisonner comme tous les autres blancs. Mais à la suite d'une étude plus approfondie et d'une observation plus minutieuse, j'ai pu apporter à ce raisonnement les correctifs nécessaires.

La fécondité chez des femmes non mariées est un déshonneur; la stérilité chez des femmes mariées est un malheur. On applique le même terme : *nakarige* (*na*, préfixe féminin; *karige*, mourir) à une femme n'ayant pas d'enfants et à une truie stérile. Mais le fait, pour une femme mariée, de n'avoir pas d'enfants n'a rien de honteux et ne nuit en rien à sa situation sociale. La femme la plus âgée de To'uluwa, Bokuyoba, n'a pas d'enfants, ce qui ne l'empêche pas d'occuper le premier rang, en raison de son âge, parmi toutes les autres femmes du chef. Le mot *nakarige* n'est d'ailleurs pas considéré comme impoli : une femme stérile l'emploie sans difficulté en parlant d'elle-même, et d'autres s'en servent, sans penser à mal, en sa présence. Mais la fécondité d'une femme mariée est considérée comme une bonne chose. En premier lieu, elle intéresse ses parents maternels qui y attachent beaucoup d'importance (voir chapitre 1, section I). « Les parents se réjouissent, car leurs corps deviennent plus robustes, lorsqu'une de leurs sœurs ou nièces a beaucoup d'enfants. » Cette proposition constitue une intéressante expression de la conception de l'unité collective du clan, conception d'après laquelle les membres du clan ne sont pas seulement de la même chair, mais forment presque un seul corps (voir chapitre 6 et chapitre 13, section V).

Pour en revenir à notre principal sujet, nous noterons que le mépris et la désapprobation qui s'attachent à la naissance illégitime sont très significatifs au point de vue sociologique. Remémorons-nous une fois de plus cet intéressant et bizarre enchaînement de faits : la paternité physiologique est inconnue, mais la paternité au sens social du mot est considérée comme nécessaire, et l'« enfant privé de père » comme quelque chose d'anormal, de contraire à

l'ordre naturel et, de ce fait, répréhensible. Qu'est-ce que cela signifie ? L'opinion publique, qui repose sur la tradition et sur la coutume, déclare qu'une femme ne doit pas devenir mère, avant d'être mariée, tout en pouvant jouir d'une liberté sexuelle aussi complète que le permettent les lois. Cela signifie que la mère a besoin d'un homme pour défendre ses intérêts économiques et pourvoir à ses besoins économiques. Son frère est bien un de ses protecteurs et défenseurs naturels, mais il n'est pas à même de remplir son rôle de tuteur dans toutes les occasions qui se présentent. D'après les idées des indigènes une femme enceinte doit, à une certaine phase de sa grossesse, s'abstenir de rapports sexuels et « détourner son esprit des hommes ». Elle a donc besoin d'un homme jouissant à son égard de tous les droits sexuels, mais prêt à s'abstenir, à partir d'un certain moment, de l'exercice de ces droits, ayant une autorité suffisante pour la préserver de toute atteinte et surveiller sa conduite. Tout cela, un frère ne peut le faire, car, en vertu du rigoureux tabou qui règle les relations entre frères et sœurs, il doit s'interdire scrupuleusement toute pensée se rattachant au sexe de sa sœur. En outre, la femme a besoin d'un homme pour la veiller pendant qu'elle accouche et pour « recevoir l'enfant dans ses bras », selon l'expression des indigènes. Enfin, c'est un devoir pour le mari de prendre part à tous les soins et à toutes les tendresses prodigués à l'enfant (voir chapitre 1, sections I et II; chapitre 13, section VI). C'est seulement lorsque l'enfant est élevé que le père perd la plus grande partie de son autorité qui passe au frère de la femme; son autorité ne reste à peu près entière qu'à l'égard des filles lorsqu'elles deviennent mariables (voir plus haut, chapitre 4).

C'est ainsi que le mari joue un rôle strictement défini par la coutume et est considéré comme indispensable au point de vue social. Une femme ayant un enfant et pas de mari : c'est un groupe incomplet et anormal. La désapprobation qui frappe un enfant illégitime et sa mère n'est qu'un cas particulier de la désapprobation générale qui frappe tout ce qui n'est pas conforme à la coutume, tout ce qui est contraire aux modèles sociaux adoptés et à l'organisation traditionnelle de la tribu. Une famille se composant de la femme, des enfants et du mari : tel est le groupe modèle reconnu par la loi tribale qui définit également les fonctions de chacun de ces éléments constitutifs. Que l'un des éléments de ce groupe fasse défaut, et le phénomène devient anormal.

C'est ainsi que tout en déniaut à l'homme un rôle physiologique quelconque dans la constitution de la famille, les indigènes le considèrent comme indispensable sous le rapport social. Et ceci est très important. La paternité, dont la signification biologique, qui nous est si familière, échappe aux indigènes, n'en est pas moins maintenue à titre de dogme social qui déclare : « Chaque famille doit avoir un père; une femme doit être mariée avant d'avoir des enfants; il faut un homme dans chaque ménage. »

C'est ainsi que l'institution de la famille individuelle repose sur la base solide du sentiment de sa nécessité et se montre compatible avec l'ignorance absolue de sa base biologique. Le rôle sociologique du père est établi et défini en dehors de toute reconnaissance de sa fonction physiologique.

## VI. LES SINGULIÈRES PRÉTENTIONS DE LA PATERNITÉ PHYSIOLOGIQUE

[Retour à la table des matières](#)

L'intéressante dualité des influences matriarcales et patriarcales, représentées respectivement par le frère de la mère et par le père, constitue un des leitmotiv du premier acte de la vie tribale aux îles Trobriand. Nous nous trouvons ici en présence du noyau même du problème : nous constatons en effet que dans les limites de ce schéma social, avec son rigide tabou réglant les relations entre frères et sœurs et avec son ignorance de la paternité physiologique, la femme subit une double influence masculine (voir chapitre 1, sections I et II) : influence sexuelle, dont son frère se trouve totalement exclu et qui incombe uniquement au mari; influence à la faveur de laquelle se trouvent sauvegardés les intérêts naturels en rapport avec les liens de sang; cette dernière influence ne peut être exercée que par quelqu'un qui est du même sang que la femme, c'est-à-dire par le frère de celle-ci.

L'impossibilité pour le frère de contrôler ce qui constitue le principal thème de la vie d'une femme, c'est-à-dire la sexualité, ou même de s'y intéresser de loin, crée une large brèche dans le système du droit maternel. A travers cette brèche le mari pénètre dans le cercle fermé de la famille et du ménage et, une fois introduit, il s'y installe comme chez lui. Entre lui et ses enfants s'établissent les liens de la plus solide affection personnelle, il assume à l'égard de sa femme des droits sexuels absolus et prend à sa charge la plus grande partie des affaires domestiques et économiques.

Sur le sol apparemment ingrat du droit maternel strict, qui refuse au père toute part à la procréation et le déclare étranger à sa descendance, on voit naître certaines croyances, idées et dispositions coutumières à la faveur desquelles des principes se rattachant au droit paternel, dans ses manifestations extrêmes, réussissent à se glisser dans la forteresse du droit maternel. Une de ces idées fait partie de celles qui occupent une si grande place dans les récits sensationnels de la vie des primitifs; au premier abord, en effet, elle nous frappe par son caractère essentiellement primitif, tant elle paraît fantasque, déformée, bizarre. C'est l'idée relative à la ressemblance entre les parents et leur progéniture. Inutile de rappeler que c'est là un sujet favori des bavardages qu'on entend dans les chambres d'enfants chez les peuples civilisés. Or, nous serions tentés de supposer que dans une société de droit maternel, comme celle des îles Trobriand, où tous les parents maternels sont considérés comme faisant partie du « même corps », tandis que le père est considéré comme un « étranger », on doit insister uniquement sur la ressemblance existant entre les enfants et leurs parents maternels. C'est cependant le contraire qui est vrai, et c'est le contraire qu'on fait ressortir avec une force et une insistance particulières. Ce n'est pas seulement un dogme domestique, pour ainsi dire, qu'un enfant ne ressemble jamais à sa mère, ni aux frères et sœurs ou tout autre parent de celle-ci, mais c'est faire preuve de mauvais goût et se rendre coupable d'une grave offense que de faire la moindre allusion à une ressemblance de ce genre. Mais il est naturel, juste et convenable qu'un homme ou une femme ressemble à son père.

J'ai été initié à cette règle de savoir-vivre <sup>1</sup>, comme toujours, en faisant un faux pas <sup>1</sup>. Un de mes gardes du corps d'Omarakana, Moradeda, avait des traits tellement particuliers que

<sup>1</sup> En français dans le texte. N. d. T.

j'en avais été frappé et fasciné au premier abord. Il présentait en effet une étrange ressemblance avec le type aborigène de l'Australie : cheveux crépus, face large, front bas, nez extrêmement large, très déprimé au milieu, bouche large aux lèvres saillantes, menton proéminent. Un jour, ayant aperçu dans une assemblée un homme qui était, pour ainsi dire, le portrait vivant de Moradeda, je lui demandai son nom et d'où il était. Ayant appris qu'il était le frère aîné de mon ami et qu'il habitait un village assez éloigné, je m'écriai : « Ah ! vraiment ! Je t'ai posé cette question, parce que tu ressembles énormément à Moradeda. » Cette remarque jeta un tel froid dans l'assemblée que j'en fus tout d'abord stupéfait. L'homme fit un demi-tour et nous quitta, tandis que quelques autres personnes présentes se détournaient, mi-embarrassées, mi-offensées, et ne tardèrent pas à se disperser. Mes informateurs confidentiels m'apprirent alors que j'avais enfreint la coutume, que j'avais commis ce qu'on appelle un *taputaki migila*, expression technique qui s'applique uniquement à cet acte et qui peut être traduite ainsi : « Souiller quelqu'un en comparant sa face à celle d'un parent de sang » (voir chapitre 13, section IV). Ce qui m'a étonné dans cette discussion, c'est que, malgré la ressemblance frappante qui existait entre les deux frères, mes informateurs se refusaient à la reconnaître. En fait, ils raisonnaient comme si c'était une chose absolument impossible qu'un homme pût jamais ressembler à son frère ou, en général, à un parent maternel. J'ai mis mes informateurs en colère et je les ai mécontents en défendant mon point de vue et, surtout, en citant des cas de ressemblance évidente entre deux frères, comme celui de Namwana Guya'u et de Yobukwa'u.

Cet incident m'a appris à ne jamais faire allusion à une ressemblance de ce genre, en présence des personnes intéressées. Mais, dans la suite, j'ai tenu à approfondir cette question au cours de conversations générales avec des indigènes. J'ai pu m'assurer qu'en dépit de toute évidence, n'importe quel indigène des îles Trobriand était prêt à nier avec vigueur la possibilité même d'une ressemblance quelconque entre parents de lignée maternelle. Vous exaspérez et offenserez un indigène en lui citant des exemples frappants, de même que dans nos sociétés à nous on exaspère un voisin en insistant auprès de lui sur une vérité, même d'une évidence lumineuse, qui choque les opinions politiques, religieuses ou morales qui lui sont chères ou, ce qui est plus grave encore, qui va à l'encontre de ses intérêts personnels.

Les indigènes des îles Trobriand prétendent que la simple mention d'une pareille ressemblance est une insulte pour celui auquel elle s'adresse. Il existe, dans le mauvais langage, une phrase technique : *migin lumuta*, ce qui veut dire : « Ton visage celui de ta sœur », ce qui, soit dit en passant, constitue la plus mauvaise variété de ressemblance entre parents. Cette expression est considérée comme étant aussi blâmable que de dire : « Tu as des rapports sexuels avec ta sœur. » D'après un indigène des îles Trobriand, jamais un homme sain d'esprit et qui se respecte ne supporterait avec calme et sérénité l'idée outrageante de la plus légère ressemblance entre lui et sa sœur (voir chapitre 13, section IV).

Plus remarquable encore est la contrepartie de ce dogme social; à savoir que tout enfant ressemble à son père. L'existence de cette ressemblance est toujours acceptée et affirmée. Toutes les fois qu'on la constate réellement, on y insiste sans cesse comme sur un fait agréable, bon et juste. On a souvent attiré mon attention sur la grande ressemblance existant entre tel ou tel fils du chef To'uluwa, et celui-ci; et le vieillard lui-même était très fier de la ressemblance plus ou moins imaginaire entre lui et son plus jeune fils Dipapa. C'étaient surtout les cinq fils favoris qu'il eut de Kadamwasila qui prétendaient ressembler exactement à leur père. Et lorsque je répliquais que cette ressemblance avec le père impliquait une ressemblance entre les fils eux-mêmes, mon opinion était répudiée avec indignation, comme une hérésie. Ce dogme de la ressemblance avec le père s'exprime dans certaines coutumes

<sup>1</sup> En français dans le texte. N. d. T.

définies. C'est ainsi qu'après la mort d'un homme ses parents de sang et ses amis viennent souvent rendre visite à ses enfants, afin de « voir son visage dans les leurs ». Ils leur donnent des présents et restent assis les regardant et pleurant. Cela calme, disent-ils, leurs entrailles d'avoir contemplé une fois de plus le portrait du mort.

Comment les indigènes n'aperçoivent-ils pas que ce dogme est inconciliable avec le régime de droit maternel ? Lorsqu'on les questionne à ce sujet, ils répondent : « Oui, les parents maternels sont de la même chair, mais leurs visages ne se ressemblent pas. » Si on insiste et qu'on leur demande pourquoi les gens ressemblent à leur pères, qui sont des étrangers et n'ont pris aucune part à la formation de leurs corps, ils donnent cette réponse stéréotypée : « Il (le père) coagule le visage de l'enfant; car il couche toujours avec elle et ils sont assis côte à côte. » Le mot *kuli*, coaguler, façonner, revient à chaque instant dans les réponses que j'ai reçues. La phrase que je viens de citer constitue l'expression d'une doctrine sociale relative à l'influence du père sur le physique de l'enfant, et non celle d'une opinion personnelle de mes informateurs. Un de ceux-ci m'a expliqué la chose d'une façon plus précise en tournant vers moi ses mains ouvertes, les paumes dirigées en haut : « Mettez là-dessus une matière (*sesa*) molle; elle prendra tout de suite la forme de la main. De même, le mari reste avec la femme et façonne l'enfant. » Un autre m'a dit : « C'est de notre main que l'enfant reçoit la nourriture, c'est nous qui lui donnons fruits et gourmandises, c'est nous qui lui donnons des noix de bétel. C'est grâce à cela que l'enfant devient ce qu'il est. »

J'ai également discuté avec mes informateurs la question des demi-sang, c'est-à-dire des enfants nés de femmes indigènes mariées à des blancs. J'ai prétendu que certains d'entre eux ressemblaient davantage à des indigènes qu'à des Européens. Cela encore, ils le niaient avec force, en m'assurant que les visages de ces enfants ressemblaient à ceux des blancs et en voyant dans ce fait une nouvelle preuve en faveur de leur doctrine. Impossible d'ébranler leur conviction ou de diminuer l'aversion que leur inspirait l'idée d'une ressemblance possible entre un homme et sa mère ou un des parents de celle-ci, idée que la tradition et les bonnes mœurs de la tribu réprouvent et condamnent.

Nous voyons ainsi qu'on a introduit, pour rattacher le père à l'enfant, un lien artificiel et que sur un point important ce lien se montre plus fort que le lien établi par le droit maternel. La ressemblance physique constitue en effet un lien émotionnel très fort, et dont la force ne se trouve guère diminuée du fait qu'on l'attribue à une cause non physiologique, mais sociologique, à l'association intime et continue qui existe entre le mari et la femme.

Je tiens à signaler une manifestation encore plus importante du droit paternel dans cette société à base de droit maternel, manifestation de nature purement économique et sociale. Nous avons déjà parlé du compromis qui existe, dans les affaires économiques et sociales, entre le principe du droit maternel et l'influence paternelle; mais il ne sera pas inutile de le faire ressortir brièvement une fois de plus et de mettre sous les yeux du lecteur son trait le plus particulier.

Le principe du droit maternel s'appuie sur les dispositions les plus rigides de la loi tribale. Ces dispositions stipulent d'une façon absolue que l'enfant doit appartenir à la famille, au sous-clan et au clan de sa mère. D'une façon moins absolue, mais encore très rigoureuse, elles règlent les conditions requises pour être membre d'une communauté et les attributions des magiciens. Elles assignent également à la lignée maternelle l'héritage des terres, des privilèges et des biens matériels. Mais il existe un certain nombre de coutumes et d'usages qui ouvrent la possibilité, sinon d'échapper à la loi tribale, d'établir avec elle un compromis ou de la modifier. En vertu de ces usages, un père peut, pour la durée de sa propre vie, accorder le droit de cité dans son village à son fils, en lui abandonnant en même temps en

usufruit les canoës, les terres, les privilèges cérémoniels et la magie. A la faveur d'un mariage avec une cousine, associé à la coutume de la résidence matrilocale, le père peut même accorder toutes ces choses à son fils en jouissance viagère.

Tout cela, nous le savons déjà, mais ici nous tenons à signaler une différence encore plus importante qui existe entre la transmission de biens matériels et de privilèges de l'oncle au neveu et celle du père au fils. Un homme est obligé de laisser, en mourant, tout ce qu'il possède et toutes ses charges à son plus jeune frère ou à son neveu maternel. Mais généralement le jeune homme désire posséder quelques-unes de ces choses du vivant de celui qui doit les lui léguer. Et il est d'usage que l'oncle maternel se dessaisisse d'une partie de ses jardins ou de ses connaissances magiques, alors qu'il est encore en vie. Mais, alors, il doit être payé, et le paiement est souvent assez substantiel. Il est désigné par un terme technique spécial : *pokala*<sup>1</sup>.

Lorsqu'un homme cède quelques-unes de ces choses à son fils, il le fait de son propre gré, et d'une manière tout à fait gratuite. C'est ainsi qu'un neveu maternel ou un frère plus jeune ont le droit de réclamer leurs parts et les reçoivent toujours, après avoir versé le *pokala*. Le fils, au contraire, s'en rapporte au bon vouloir du père, lequel généralement ne lui fait pas défaut, et il reçoit tous les présents pour rien. L'homme auquel ces choses reviennent de droit doit les payer, tandis que celui qui les reçoit sans la sanction de la loi tribale les obtient gratuitement. Certes, il doit les restituer, en partie tout au moins, après la mort du père; il n'en reste pas moins qu'il a usé et joui de certains avantages matériels, et quant aux connaissances magiques, elles lui restent acquises.

Les indigènes expliquent cette situation anormale par la partialité du père à l'égard des enfants, laquelle s'expliquerait, à son tour, par les relations qui existent entre le père et la mère. Les indigènes disent que les dons qu'il fait aux enfants sont le prix de sa libre cohabitation avec sa femme<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Ce mot a plus d'une signification : il désigne plusieurs genres de transactions économiques. Voir *Argonauts of the Western Pacific*, index, mot *pokala*.

<sup>2</sup> *J'ai examiné, dans Crime and Custom* (voir plus particulièrement partie II, chapitre 3), le problème des rapports entre la loi tribale et les usages qui se sont formés par réaction à cette loi.

# 8

---

## La grossesse et l'enfantement

[Retour à la table des matières](#)

Les croyances que les indigènes des Îles Trobriand Professent relativement à la procréation et à l'incarnation des esprits, ainsi que la grande influence que ces croyances exercent sur la conception de la famille et de la parenté nous avaient entraîné, par digression, dans le domaine de la sociologie. Nous allons reprendre notre description par l'étude de l'évolution de la grossesse et de l'enfantement. Les deux premières sections de ce chapitre seront consacrées à la description d'une observance qui est d'un intérêt primordial pour le sociologue: celle d'un cérémonial public, d'un ordre spécial, qui est accompli alors qu'une femme passe par sa première grossesse. Les deux sections suivantes traiteront des coutumes associées à l'enfantement et à la maternité en général.

### 1. PRÉPARATION AUX RITES DE LA PREMIÈRE GROSSESSE

[Retour à la table des matières](#)

La grossesse est diagnostiquée tout d'abord d'après le gonflement de seins et la coloration plus foncée des mamelons. A cette époque il peut arriver à une femme de rêver que l'esprit d'une de ses parentes lui apporte de l'autre monde un enfant, en vue de sa réincarnation. Si, pendant les deux ou trois mois qui suivent, ses menstrues ne réapparaissent pas, Mors, disent les indigènes, il est certain qu'elle est devenue enceinte (isuma). D'après l'embryologie des

indigènes, l'abdomen commencerait à grossir quatre mois après l'apparition du baloma dans le rêve. Et lorsqu'une femme enceinte pour la première fois a atteint cette phase, les parents de la future mère se mettent en devoir de lui procurer certains vêtements cérémoniels prescrits par la coutume - une jupe unie et blanche en fibres végétales et un long manteau (*saykeulo*) fabriqué avec le même tissu. Ces deux vêtements lui sont remis, avec un grand déploiement de cérémonies, au cours du cinquième mois de la grossesse; elle les porte pendant un mois ou deux, et aussi après avoir donné naissance à l'enfant. Les cérémonies en question n'ont jamais lieu lorsqu'il s'agit d'une *igamugwa*, c'est-à-dire d'une femme qui n'en est pu à sa première grossesse; seules en bénéficient les *igava'u*, femmes enceintes pour la première fois.

Comme toutes les cérémonies qui se déroulent aux îles Trobriand, la remise du manteau fait partie d'un schéma sociologique défini. Les devoirs qui s'y rattachent sont répartis entre certains parents qui reçoivent dans la suite une rémunération appropriée. La mission de confectionner les robes et de les offrir à l'*igava'u* incombe aux parentes du père de la jeune femme, à celles qu'elle appelle d'un nom générique *tabugu*, sous la direction de la propre sœur de son père. Nous avons déjà vu que, dans un autre grand événement de la vie d'une jeune femme, au moment où son mariage est sur point d'aboutir, c'est le consentement du père, et non celui de son tuteur officiel, c'est-à-dire du frère de la mère, qui joue un rôle décisif et que c'est le père qui dirige toute l'affaire. De même, dans l'occasion dont nous nous occupons à présent, le rôle actif est joué par le père et par les parents en ligne maternelle de celui-ci. Le père convoque sa sœur, sa mère et sa nièce et leur dit : « Venez dans ma maison et taillez un *saykeulo* pour votre nièce, ma fille. » La sœur du père prend alors la direction et réunit autant de ses parentes que possible pour l'aider dans son travail. Une fois réunies, elles parlent de l'affaire et fixent le jour où elles vont se mettre au travail. Le *saykeulo* est toujours confectionné devant la maison du père, ou, s'il est chef, sur la place centrale du village. Les femmes sont assises en cercle autour d'un tas de feuilles de bananier, chacune ayant apporté plusieurs paquets de ces feuilles, grattées et prêtes à servir. Les pièces sont alors réunies ensemble, au milieu d'un bavardage ininterrompu, d'un bruit de voix et de rires. C'est une réunion exclusivement féminine, et aucun homme respectueux de la décence et de l'étiquette n'oserait s'en approcher. Il faut préparer quatre vêtements - deux longs manteaux et deux jupes. Un de ces manteaux est porté par la femme lors de la célébration initiale de la première grossesse, et l'autre lorsque la mère apparaît pour la première fois en public après sa réclusion; les deux jupes sont également mises après l'accouchement. Les quatre vêtements peuvent facilement être confectionnés au cours d'une seule séance; mais une seconde séance est souvent nécessaire, surtout lorsque la réunion est trop nombreuse pour que le travail se fasse rapidement. Le travail terminé, généralement dans l'après-midi, les travailleuses passent à la partie magique de la cérémonie. La magie constitue en effet un facteur essentiel de la production dans tous les cas où l'on fabrique un objet réellement important ou doué de propriétés et de pouvoirs définis.

J'ai eu d'excellentes occasions d'étudier la magie des robes de la grossesse. J'ai observé et photographié les rites tels qu'ils se sont déroulés dans le village de Tukwa'ukwa où j'ai pu obtenir également la formule de la magie de *saykeulo* que j'ai entendue réciter. Je me suis enfin entretenu de la cérémonie avec celles qui étaient chargées de l'exécuter, ainsi qu'avec des femmes d'autres localités.

Le rite est simple, mais intéressant, en ce qu'il révèle les idées des indigènes sur la nature de la force magique et sur la manière dont elle opère. Une natte est étendue par terre et les quatre robes de la grossesse sont disposées dessus. Les femmes ont apporté la partie inférieure, charnue de certaines feuilles blanches et crémeuses, provenant d'une lilacée aux fleurs d'une blancheur de neige. Ces feuilles sont découpées en morceaux qu'on répand sur

les robes. Celles des ouvrières qui connaissent la formule (et il y en a toujours plusieurs) se mettent à genoux autour de ces objets et, s'inclinant profondément, rapprochent leurs visages du tissu fibreux, de façon à le toucher directement, afin qu'il soit pénétré de la respiration qui charrie les paroles magiques :

« *O bwaytuva* (oiseau semblable au héron des récifs, mais ayant un plumage tout à fait blanc), vole au-dessus de Waybeva (crique du village de Tukwa'ukwa) et enfonce-toi dans Mkikiya (le puits du village) ! *O bwaytuwa*, vole au-dessus de Mkikiya et enfonce-toi dans Waybeva ! »

Ceci est l'exorde (*u'ula*), la partie initiale de la formule magique, dans laquelle, ainsi qu'on le voit, un oiseau blanc est invité à voler au-dessus de l'endroit où on se baigne et du réservoir à eau du village<sup>1</sup>. Puis vient la principale partie (*tapwana*) de l'incantation. Dans celle-ci, la phrase *bwaytuva ikata* (l'oiseau *bwaytuva* qui aiguisse, c'est-à-dire rend brillant et resplendissant) est répétée en association avec plusieurs mots dont chacun désigne une partie de la robe de la grossesse. Aux îles Trobriand, comme sans doute dans toutes les autres sociétés, chaque détail de la toilette féminine est consciencieusement défini et a son nom spécifique. Tous ces détails sont énumérés et associés l'un après l'autre à la phrase principale. Aussi la formule contient-elle une série d'incantations dans le genre de celles-ci : « L'oiseau *bwaytuva* rend resplendissant l'ourlet supérieur de la robe », « l'oiseau *bwaytuva* rend resplendissante la frange de la robe », et ainsi de suite.

Ensuite, la même phrase est répétée, en combinaison avec des mots désignant les différentes parties du corps : « L'oiseau *bwaytuwa* fait resplendir la tête de ma *tabu* (enfant de mon frère) » ; « l'oiseau *bwaytuva* fait resplendir le nez de J'enfant de mon frère » ; puis viennent les joues, la poitrine, le ventre, les aines, le bassin, les cuisses lu mollets et les pieds. La formule énumère ainsi toutes tes parties du corps avec le pédantisme qui caractérise la magie des indigènes des Trobriand. La partie finale (*dogina*) est ainsi conçue : « Ce n'est plus sa tête; sa tête ressemble à la pâleur du ciel qui précède l'aurore; ce n'est plus sa face; sa face ressemble aux pousses blanches d'une jeune feuille d'areca; louez-la en dépouillant sa maison; louez-la en lui demandant un *tilewa'i* (récompense pour les flatteries prodiguées) ! »

Cette formule exprime, en termes de magie, le désir de voir s'améliorer l'aspect personnel de celle qui est appelée à porter ces robes, cette amélioration étant essentiellement associée à l'idée de la blancheur de la peau. On invoque au début un oiseau d'une forme merveilleuse et paré d'un plumage d'une blancheur brillante, oiseau dont le nom agit comme le charme le plus puissant dans la partie principale de la formule. En l'associant au nom de la crique et à celui du puits dans lesquels la femme enceinte doit se baigner et se laver, on exalte son pouvoir de blanchir la peau de la future mère.

Comme dans toutes les incantations dont usent les indigènes des îles Trobriand, l'effet se trouve anticipé dans la conclusion : la face de la femme enceinte devient pâle comme le ciel avant l'aurore et semblable aux jeunes pousses d'areca. Les deux dernières sentences de la formule se rapportent à la curieuse coutume permettant à ceux qui ont salué par une flatterie ou un éloge un exploit ou un acte remarquable, de réclamer au bénéficiaire de l'éloge, après lui avoir pris une parure à titre de gage, une récompense spéciale, appelée *tilewa'i*. Lorsqu'il s'agit d'un exploit tout à fait remarquable, tous lu objets appartenant à son heureux auteur et sur lesquels les membres de la communauté peuvent mettre la main courent le danger de

<sup>1</sup> Pour la structure et les caractères généraux des incantations ayant cours aux îles Trobriand, voir *Argonauts of the Western Pacific*, chapitre 18.

devenir *kwaykwaya*, c'est-à-dire de lui être « enlevés à titre d'expression de l'admiration ». Le remarquable exploit qui se trouve pour ainsi dire préformé dans les rites de la première grossesse consiste dans la blancheur dont la peau de la femme enceinte est censée resplendir.

J'ai obtenu dans un autre village (Omarakana) le fragment initial de la formule magique dont se servent certaines femmes. Dans cette formule on s'adresse également à un oiseau : « O pigeon blanc, viens. Viens bercer notre manteau de la grossesse. Je viendrai bercer tes oeufs. »

Le pigeon ainsi invoqué est connu pour la blancheur de son plumage et de la coquille de ses oeufs. « Plonger dans le sommeil » le manteau de la grossesse, est une phrase qui se rapporte à l'enfant à naître dont la peau doit également être rendue blanche. Nous aurons à nous étendre un peu longuement sur cette idée fondamentale du blanchissement de la peau qui est à la base du cérémonial de la grossesse. D'une façon générale, les rites dont se compose ce cérémonial ressemblent à la plupart des rites des îles Trobriand. Après avoir terminé la robe, les femmes se livrent avec le même sérieux aux pratiques magiques. Les feuilles de lys blanches sont découpées par l'une d'elles, aussitôt la robe terminée, et une autre étend le vêtement sur la natte. Pendant qu'on récite les formules magiques, aucun bruit ne doit se faire entendre, mais il n'est défendu à personne d'assister; aucune attitude spéciale n'est prescrite aux assistants et aucun rite ne leur est imposé. Après avoir imprégné les robes des vertus magiques de l'incantation, les femmes frappent le paquet avec les paumes de leurs mains. Ceci augmente le pouvoir des vêtements de conférer la blancheur à celle qui va les porter. Les coups donnés aux vêtements avec les paumes des mains sont destinés à « réveiller les robes ». Ce rite s'appelle *yuvasila saykeulo* : « Respirer au-dessus des robes de la grossesse. » Les quatre robes, avec les feuilles blanches découpées et répandues sur elles, sont alors recouvertes avec une autre natte, afin que la magie ne s'en évapore pas, et tout le paquet est déposé dans la maison de la principale *tabula*, c'est-à-dire de la sœur du père.

## II. CÉRÉMONIAL DE LA PREMIÈRE GROSSESSE

[Retour à la table des matières](#)

Le lendemain du jour où les robes ont été confectionnées et charmées, a lieu le véritable habillage de la femme enceinte. A cette cérémonie se rattache celle du bain pris en public et après lequel la femme reçoit les parures magiques. Je décrirai cette cérémonie, telle que je l'ai vue dans le village Tukwa'ukwa où nous avons pu, mon ami feu M. B. Hancock et moi, en prendre des photographies en mai 1918. Mon ami avait en outre photographié et consigné par écrit cette cérémonie lorsqu'elle avait eu lieu dans le même village l'année précédente. Au cours de ma description, je signalerai les différences qui existent, à cet égard, entre les villages de la côte, dont fait partie Tukwa'ukwa, et les villages de l'intérieur, éloignés du littoral.

Le matin de bonne heure, tout le village ou, du moins, sa population féminine, est debout et se prépare pour le spectacle. Les *tabula* (sœur du père et autres parentes paternelles) se réunissent dans la hutte du père où la femme enceinte les attend déjà. Lorsque tout est prêt, la future mère se rend vers la plage, entre deux de ses *tabula*.

Lorsqu'il s'agit d'un village de l'intérieur, mais pas trop éloigné de la mer, la procession se rend également vers la plage. Mais dans les villages trop éloignés de la mer et qui se considèrent presque comme « continentaux », le bain de la grossesse a lieu dans la Piscine qui sert aux ablutions ordinaires. Lorsque la femme est d'un rang élevé, elle sera portée tout le long du chemin, depuis la maison jusqu'à la plage ou à la piscine. Seules des femmes prennent une part active à la cérémonie.

Tukwa'ukwa est situé sur une anse de la lagune qui se remplit pendant la marée, et la femme est portée jusqu'à la plage par ses *tabula* féminines. Puisqu'il s'agit d'une cérémonie purement féminine, il est de bon ton que les hommes ne s'y mêlent pas et n'entrent pas dans l'eau pour assister au spectacle. Il n'y a d'ailleurs à ce sujet aucun tabou spécifique, et aucune objection n'a été élevée contre ma présence.

Arrivées au bord de l'eau, les femmes se groupent en deux rangs, se faisant vis-à-vis et chacune tend ses bras croisés à sa voisine d'en face, comme dans le jeu d'enfants connu en Angleterre sous le nom de « fauteuil de la reine » (*queen's chair*). La femme enceinte se met à longer ce pont vivant en s'appuyant sur les têtes de celles qui le forment et, à mesure qu'elle avance, le couple d'arrière se met en tête, étendant ainsi sans cesse le front. La procession s'avance jusqu'à une certaine distance dans l'eau, la femme enceinte marchant à pieds secs sur les mains de ses compagnes. A un moment donné, on lui permet de sauter dans l'eau. Les femmes commencent alors à jouer les unes avec les autres, la future mère formant toujours le centre du jeu. Ses compagnes l'éclaboussent avec de l'eau, lui font faire le plongeon et la mouillent tant qu'elles peuvent, tout cela par exubérance et par amour du jeu, sans la moindre intention de la contrarier. C'est le devoir de la *tabula* de veiller à ce que la femme soit bien lavée pendant le bain cérémoniel. « Nous frottons sa peau avec nos mains, nous frottons sa surface, nous la nettoions. »

Le bain et les ablutions terminés, la femme est transportée sur la plage et déposée sur une natte. Déjà, le plus souvent, elle est portée sur la plage par ses parentes; mais à partir de ce moment, elle doit être complètement isolée de la terre, et ses pieds ne doivent pas toucher le sol. Elle est déposée sur une natte faite avec des branches de cocotier et ses *tabula* (parentes maternelles du père) procèdent à sa toilette qu'elles font avec un soin extrême et selon un rituel magique très compliqué. Cette magie de la beauté se rapproche beaucoup du cérémonial auquel les hommes se livrent pendant les expéditions *kula* (voir *Argonauts of the Western Pacific*, chapitre 13, section 1), bien que les incantations dont se servent les hommes diffèrent de celles dont usent les femmes <sup>1</sup>. D'autre part, cette magie se sert d'incantations et de rites identiques à ceux de la magie de la beauté que des femmes exercent sur des hommes

<sup>1</sup> Dans l'ouvrage mentionné ci-dessus (p. 336) je disais : « Cette branche de la magie (*kula*) a ses deux contreparties dans d'autres systèmes magiques des indigènes des îles Trobriand. Un de ces systèmes est représenté par la magie de l'amour, qui rend les gens pleins d'attraits et irrésistibles. Leur croyance en ces incantations est telle que c'est à elles que l'homme attribue toujours ses succès en amour. Un autre type qui se rapproche beaucoup de la magie de la beauté de la *kula* est représenté par la magie spécifique de la beauté qu'on pratique avant les grandes danses et les fêtes importantes. » Cette description n'est pas tout à fait exacte, vu que les véritables contreparties de la *mwasila* (magie de la *kula*) de la beauté sont représentées par la magie qu'on pratique sur les danseurs (et que nous décrivons dans le chapitre 11) et par celle qu'on pratique sur la grossesse (et dont nous nous occupons ici). Ces trois formes : *mwasila*, rites de la grossesse et magie de la beauté qu'on pratique avant les fêtes, présentent de nombreuses analogies, bien que seuls la magie de la grossesse et le rituel des fêtes se servent des mêmes incantations et des mêmes pratiques, tandis que la *mwasila* ne ressemble à l'une et à l'autre que par le but et la doctrine. La magie de la beauté, malgré quelques analogies, ne diffère pas seulement par ses incantations et ses rites, mais repose sur une doctrine spéciale des indigènes (voir plus loin, chapitre 11).

au cours de grandes fêtes accompagnées de danses; en effet, les incantations que j'ai pu enregistrer pendant l'accomplissement des rites de la grossesse et que je reproduis plus loin servent aussi bien dans cette dernière occasion que dans l'autre (voir chapitre 11, sections II-IV).

Après son bain, la femme enceinte doit être frottée et essuyée à sec. Cela se fait rituellement. Après avoir, à l'aide de l'incantation *kaykakaya*, exercé un charme sur quelques fibres d'une gousse de noix de coco qu'elle tient à la main, la *tabula* (sœur du père) se met à frotter avec elles la jeune femme <sup>1</sup>. On charme ensuite, à l'aide d'une autre formule, quelques-unes de ces feuilles molles et spongieuses de la plante *wageva* qui servent généralement aux indigènes d'essuie-mains naturels, et l'on frotte de nouveau la femme. Lorsque sa peau est bien séchée, on l'oint avec de l'huile de noix de coco également charmée, après quoi on la revêt d'une jupe neuve, de couleur vive, pendant qu'on enlève par en dessous la jupe mouillée que la femme avait gardée pendant son bain. Cette jupe d'apparat ne fait pas partie du trousseau confectionné tout exprès en vue de la grossesse, et la femme en est revêtue, sans qu'on recoure en cette occasion à un rite magique quelconque. Mais l'action qui suit est d'ordre purement magique : la face de la femme enceinte est frappée avec une coquille de nacre, pendant qu'une des *tabula* murmure une incantation de beauté (chapitre 11, section IV). Les trois actes du cérémonial que je viens de décrire sont censés rendre la peau lisse, claire et molle et lui donner, d'une façon générale, une apparence de beauté. Viennent ensuite plusieurs manipulations, chacune accomplie d'une manière rituelle, destinées à rehausser la beauté de la femme enceinte. En premier lieu, une *tabula* peint en rouge sa bouche et sa face, en récitant une formule magique. Après cela, on applique sur sa face, avec accompagnement d'une autre incantation, du fard noir. On peigne ensuite ses cheveux, en récitant une troisième formule. On pique dans sa coiffure des fleurs d'hibiscus, et on attache à ses bracelets des feuilles aromatiques sur lesquelles on a soufflé au préalable une incantation. Ceci fait, la jeune femme est considérée comme définitivement parée.

Tout ce rituel de l'habillement et de l'ornement est associé à la magie de la beauté que la coutume et la tradition imposent dans cette occasion, mais qui ne se rattache pas directement à la grossesse et à la toilette de la grossesse. C'est seulement après que cette magie de la beauté a été exécutée qu'on peut procéder au rite propre de la grossesse qui consiste à faire revêtir à la femme la longue robe. La *tabula* met un des deux *saykeulo* (robes de la grossesse) sur les épaules de la jeune femme et récite de nouveau la formule qu'elle avait récitée en le confectionnant, en soufflant l'incantation directement sur la robe. Il est également d'usage, mais nullement obligatoire, de réciter en ce moment au-dessus de la femme une formule magique destinée à la préserver des dangers de la grossesse et des couches, et une autre destinée à la rendre invulnérable à la sorcellerie qui est toujours à redouter pendant les couches (voir la section suivante).

Pendant l'accomplissement de ce rituel, la future mère se tient sur une natte, car, ainsi que nous l'avons dit, ses pieds nus ne doivent pas être en contact avec le sol après le bain. Complètement équipée et parée et couverte du long manteau en fibres, elle est soulevée par deux de ses *tabula* et portée dans la maison de son père où on la dépose sur une petite estrade érigée spécialement pour elle. Il est toutefois d'usage qu'une femme de chef soit portée, non dans la maison de son père, mais dans celle de son oncle maternel où elle s'assied sur une estrade élevée.

<sup>1</sup> Pour le texte de cette incantation et de celles que je mentionne plus loin, voir chapitre 11, sections III et IV. Voir également les incantations de *mwasila*, citées pages 337-342 d'*Argonauts of the Western Pacific*.

Sur cette estrade la femme passe le reste de la journée. Pendant ce temps, elle doit demeurer pratiquement immobile, ne doit pas prononcer un mot, sauf pour demander à manger et à boire, et même alors, elle doit autant que possible le faire par signes. Elle ne doit pas toucher à la nourriture avec ses mains : ce sont les *tabula* qui la lui mettent dans la bouche. Elle n'interrompt son immobilité que de temps en temps, pour se laver le visage, les bras, les épaules et pour se frotter la peau. A cet effet, son mari lui apporte de l'eau dans un bassin en bois, ou bien elle est portée par deux femmes sur la plage ou vers la piscine où elle se lave en se tenant sur une natte. Après le coucher du soleil, elle est autorisée à retourner se reposer dans la maison de son père, mais le lendemain elle doit se réinstaller sur l'estrade, y reprendre son immobilité et se conformer de nouveau à tous les tabous du premier jour. Cela dure pendant trois à cinq jours, selon le rang et l'importance de la femme et de son mari. Aujourd'hui que toutes les coutumes ont subi un relâchement, une seule journée est souvent considérée comme suffisante.

Lorsque le séjour cérémoniel sur la plate-forme est terminé, la femme peut retourner pour un ou plusieurs mois dans la maison de son mari. Elle peut également se rendre dans la maison de son père ou de son oncle maternel. Toujours est-il que c'est dans une de ces trois maisons qu'elle doit se retirer pour ses couches. Elle porte *le saykeulo* (manteau de la grossesse) jusqu'à ce qu'il soit usé. Généralement il dure environ deux mois, si bien que la femme le quitte deux mois avant ses couches.

Ce rituel de la première grossesse présente plus d'un trait important. Selon l'usage généralement en vigueur aux îles Trobriand, les services cérémoniels rendus par une certaine classe de parents doivent être rémunérés par les parents réels, c'est-à-dire maternels, de la personne ayant bénéficié de ces services. Dans le cas qui nous intéresse, le travail, la magie et le rituel sont accomplis par la parenté féminine du père. La distribution de nourriture (*sagali*), qui a lieu immédiatement après la cérémonie, est faite par le frère de la mère de la jeune femme, par son propre frère à elle et ses autres parents maternels. Lorsque la jeune femme est d'une classe peu élevée, la distribution de nourriture se fait devant la maison de son père. Mais lorsqu'elle est d'un rang élevé, ou lorsque ce sont son mari ou son père qui appartiennent à un rang élevé, la distribution est effectuée sur la place centrale du village. La procédure est la même que lors des distributions mortuaires ou de celles qui se font à l'occasion d'autres cérémonies <sup>1</sup>. La nourriture est divisée en lots, chaque lot étant destiné à une seule personne, homme ou femme, dont le nom est proclamé à haute voix. Après les rites de la première grossesse, chacune des *tabula* ayant travaillé à la confection de la robe et ayant pris part aux services cérémoniels reçoit un lot de nourriture. En outre, les distributeurs de nourriture (*sagali*) choisissent généralement une certaine quantité d'ignames grands et fins ou un régime de bananes ou de noix d'areca, qu'ils portent dans la maison de la tante paternelle, parfois aussi dans celles de deux ou trois autres parentes. Cette rémunération additionnelle est appelée *pemkwala*.

Cette distribution comporte un cérémonial moins important, mais très intéressant. Le père de la femme enceinte, qui n'a rien à voir avec le *sagali*, choisit certaines denrées spécialement bonnes qu'il apporte, pour son propre compte, à certaines femmes qui sont censées être en possession d'une variété de magie noire que les femmes enceintes redoutent beaucoup. Cette magie est « noire » aussi bien au sens littéral que figuré du mot, car en faisant appel au *mwanita* (mille-pieds noir) la sorcière peut rendre la peau de la femme enceinte aussi noire que le ver lui-même. Le cadeau du père, qui est apporté devant la porte de la maison et fait

<sup>1</sup> Voir Argonauts of the Western Pacific, pp. 182-183 et références dans l'index. au mot *sagali*. Voir également chapitre 11 du présent ouvrage, section. II.

partie de la catégorie appelée *katubwadela bwala* (cadeau clôturant la maison) est destiné à prévenir et à arrêter les mauvaises intentions que la sorcière peut avoir conçues. Ainsi que le disait un de mes informateurs : « C'est pour mettre fin à leur colère, pour les empêcher de réaliser la mauvaise magie qui noircit la peau de la femme enceinte. »

Ceci nous ramène à la question de l'idée qui est à la base du cérémonial de la première grossesse, de ses buts et intentions. Si vous demandez à un indigène quelle est la cause ou la raison, *u'ula*, de telle ou telle coutume, il vous répondra généralement par une phrase stéréotypée, dans le genre de celles-ci : « *tokunabogwo ayguri* » (c'est prescrit depuis la plus haute antiquité), ou : « *Laba'i layma* » (cela vient de Laba'i, centre mythologique du district), ou encore : « *tomwaya, tomwaya ivagise* » (*ce* sont les aïeux qui l'ont établie). En d'autres termes, la coutume est, à leurs yeux, sanctionnée par la tradition; et toute personne respectable, aussi bien dans nos sociétés européennes que dans les sociétés primitives, fait telles ou telles choses, parce que tout le monde les fait et les a toujours faites. Mais, en dehors de cette raison générale, j'ai pu obtenir un certain nombre de raisons spéciales justifiant cet usage. D'aucuns prétendent que la cérémonie a pour but de rendre l'accouchement rapide et facile, car, disent-ils, « du fait que la femme se débat dans l'eau, l'enfant se relâche dans ses flancs ». D'autres disent que cela assure la santé de la mère et de l'enfant; d'autres enfin affirment que cette cérémonie est nécessaire pour la formation même du fœtus. Une femme m'a donné comme raison de cette cérémonie le fait que c'est pendant le bain rituel que l'enfant, dit-on, pénètre dans la femme; mais son explication n'a pas été confirmée par d'autres, et je la considère comme apocryphe.

Mais l'opinion qui prévaut parmi les indigènes est que la cérémonie a pour but de blanchir la peau de la femme. Cette opinion m'a été exprimée par mes meilleurs informateurs parmi les hommes, ainsi que par plusieurs femmes avec lesquelles je me suis entretenu de ce sujet. Elle s'accorde également avec le texte des formules magiques et avec les actes rituels, ainsi qu'avec le caractère du symbole central : le manteau de la grossesse. Le *saykeulo*, me disaient mes informateurs, est destiné à protéger la peau contre l'action du soleil. La femme doit le porter après le bain cérémoniel et, lorsqu'elle est obligée de le quitter, elle doit, autant que possible, ne pas se montrer au-dehors, jusqu'à l'accouchement. L'idée de la blancheur, comme d'une chose désirable, se trouve également exprimée dans la principale cérémonie du premier bain et dans les ablutions rituelles subséquentes, auxquelles la femme continue à se livrer jusqu'à l'accouchement et après celui-ci.

Impossible de trouver l'explication de cette recherche de la blancheur. Une chose est toutefois certaine : bien que la blancheur de la peau soit considérée généralement comme un élément d'attrait personnel, ce n'est pas pour rendre la femme séduisante au point de vue érotique que, dans le cas dont nous nous occupons, on s'applique à obtenir cet effet. A ma question : pourquoi une femme enceinte doit-elle chercher à assurer la blancheur de sa peau ? il m'a été répondu : « Lorsqu'une femme ne se lave pas et ne s'oingt pas et que sa peau est noire, les gens disent qu'elle est mauvaise, qu'elle ne pense qu'aux hommes et ne s'occupe pas de ses couches. » Et voici l'explication qu'ils donnent de l'ensemble de la cérémonie : « Cela se fait pour préparer sa peau aux ablutions de l'accouchement et pour lui inspirer le désir d'être blanche. En voyant que sa peau est blanche nous nous disons qu'elle ne pense pas à l'adultère. » Un autre informateur m'a encore dit ceci : « Le *saykeulo* la recouvre complètement : seins, jambes, dos; vous ne voyez que son visage. Il rend sa peau blanche, il prouve qu'elle n'entretient pas de rapports avec des hommes. » C'est ainsi que toute cette magie est destinée à rendre la femme blanche et belle. Mais elle doit cacher ses charmes, elle ne doit pas exercer d'attrance sur d'autres hommes, elle doit se montrer d'une fidélité conjugale plus

stricte que jamais. Plus que cela : elle doit, ainsi que nous le verrons, s'abstenir des rapports normaux avec son mari.

### III. COUTUMES EN RAPPORT AVEC LA GROSSESSE ET L'ACCOUCHEMENT

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons, dans la section qui précède, décrit la cérémonie de la première grossesse. Dans celle-ci, nous nous occuperons des coutumes de la grossesse et de l'accouchement. La baignade rituelle, le revêtement cérémoniel avec le manteau de la grossesse, la magie de la blancheur et de la beauté n'ont lieu qu'avant la naissance du premier enfant. Mais c'est à chaque grossesse qu'on cherche à obtenir la blancheur de la peau par les moyens ordinaires, y compris le port du manteau. A partir de la deuxième grossesse, le manteau est confectionné par la femme elle-même, ou bien il est offert, contre récompense, par une *tabula*, mais seulement à titre de transaction privée.

Cinq mois environ après la conception, c'est-à-dire à l'époque où ont lieu les baignades rituelles de la première grossesse, la future mère commence à s'imposer certaines restrictions alimentaires. Elle doit s'abstenir de ce que les indigènes appellent *kavaylu'a* (gourmandises se composant surtout de fruits). La banane, le mango, la pomme malaise, l'amande du Pacifique, le paw-paw, le fruit à pain et le fruit *natu* lui sont défendus. Ce tabou lui est imposé en vue de l'avenir de l'enfant. « Si elle mange du *kavaylu'a*, l'enfant aura un gros ventre; il sera plein d'excréments et ne tardera pas à mourir. » Le régime de la femme enceinte se trouve désormais réduit à la nourriture végétale de base (*kaulo*) : ignames, taro, pois indigènes, patates fraîches et autres produits du potager. Il lui est également permis de manger de la viande et du poisson, mais non toutes les variétés de poisson. Les variétés qui lui sont défendues sont celles qui vivent dans les creux sous-marins des récifs de corail. Les indigènes prétendent qu'il sera aussi difficile de faire venir l'enfant au jour qu'il est difficile de retirer ces poissons des endroits où ils sont cachés. Les poissons aux nageoires tranchantes, pointues et venimeuses qui sont pour cette raison dangereux pour les pêcheurs, sont tabou pour la femme enceinte. Si elle mange un de ces poissons, l'enfant aura mauvais caractère et pleurera constamment. A mesure que la grossesse avance et que le ventre augmente de volume, les rapports sexuels doivent être abandonnés, car, disent les indigènes, « le pénis pourrait tuer l'enfant ». Ce tabou est rigoureusement observé.

A part ces restrictions, la femme mène une vie à peu près normale jusqu'à l'accouchement. Elle travaille dans le jardin, puise l'eau, va ramasser du bois, et fait cuire les aliments pour tous les siens. Elle doit seulement se protéger contre le soleil à l'aide du *saykeulo* (manteau de la grossesse), se laver fréquemment et s'oindre à l'huile de coco. C'est seulement à la fin de la grossesse, lorsqu'elle quitte le *saykeulo* usé, qu'elle doit éviter de s'exposer au soleil, ce qui l'oblige à renoncer aux travaux les plus lourds.

Aussi bien au cours de sa première grossesse que des suivantes, la femme doit, à partir du cinquième mois, s'installer dans la maison de son père; elle peut bien, au bout d'un certain temps, retourner dans celle de son mari, mais lorsque l'accouchement devient imminent, elle doit invariablement aller résider dans la maison de ses parents ou de son oncle maternel.

Cette retraite dans la maison du père ou de l'oncle maternel est une règle qu'on observe à chaque accouchement, la femme quittant la maison de son mari vers le septième ou huitième mois de la grossesse.

Cette coutume est associée à la crainte intense des dangers qui guettent la femme en couches et qui ont leur source, croit-on, dans une mauvaise magie appelée *vatula bam* (refroidissement ou paralysie de l'utérus). A propos de ce grand danger, nous assistons une fois de plus à une recristallisation des liens de parenté, à un déplacement de la responsabilité et de la solidarité. Dans ce cas encore, ce sont les parents et parentes maternels qui forment la seule parenté véritable et qui compte. La femme s'en va dans la maison de son père, puisque c'est aussi la maison de sa mère et que celle-ci est la personne la plus indiquée pour s'occuper d'elle et de son enfant. C'est encore à la mère qu'incombe la tâche de la préserver de dangers; et elle s'en acquitte avec le concours de ses parents mâles qui se réunissent dans la maison où doit avoir lieu l'accouchement, afin de se rendre compte si toutes les mesures de surveillance (*yausa*) sont prises. Cette surveillance, assurée par des hommes armés de lances qui passent toute la nuit devant les feux, à garder la maison et tous ses abords, est considérée comme la principale défense et précaution contre les sorciers qui, entourés d'oiseaux nocturnes, sont censés rôder autour et chercher à jeter la magie *vatula bam*. L'exercice de la *yausa* est avant tout le devoir du mari, mais comme on n'a jamais confiance en lui seul, les parents de la femme enceinte se chargent, non seulement de l'assister, mais de le contrôler. Ce qui est intéressant dans cette forme de sorcellerie, c'est qu'elle n'est pas seulement un produit de l'imagination des indigènes, stimulée par une crainte superstitieuse, mais qu'il y a réellement des sorciers qui cherchent à exercer leurs maléfices. Ils récitent la formule, s'approchent de la maison et jettent le mauvais sort d'après des rites prescrits <sup>1</sup>. J'ai même obtenu les incantations de cette magie et les contre-incantations curatives, mais comme il s'agit d'une question se rattachant essentiellement à la sorcellerie, je me propose de la traiter à fond dans un autre ouvrage.

Lorsque le moment de l'accouchement approche, la maison familiale est mise en état. Le père et tous ses habitants mâles doivent la quitter et sont remplacés par quelques parentes qui viennent assister la mère. Lorsque la femme ressent les premières douleurs, elle s'accroupit sur une couchette surélevée, sous laquelle brûle un petit feu. Cela a pour but de « rendre son sang liquide », de « permettre à son sang de couler ». Au moment critique, la femme en travail et celles qui l'assistent peuvent se retirer dans le bois où l'accouchement peut se faire parfois; mais, le plus souvent, la parturiente reste à la maison.

Sur le travail d'accouchement proprement dit, j'ai pu obtenir les informations suivantes : la femme est assise sur une natte étendue sur le sol, les jambes écartées et les genoux relevés. Renversée en arrière, appuyant ses mains sur le sol derrière elle, tout son poids porte sur ses bras. Derrière elle se tient sa sœur ou une autre proche parente maternelle qui appuie avec force sur ses épaules, en les secouant et, même, en les frappant. « Cette femme, disent les indigènes, exerce une pression sur la parturiente, afin que l'enfant sorte rapidement. » La mère de la femme en travail est prête à recevoir l'enfant. Quelquefois elle s'accroche aux genoux de sa fille. On tient toute prête une natte dans laquelle on recevra l'enfant. D'après ce qui m'a été dit, on laisse toujours l'enfant venir par les moyens naturels, sans exercer la moindre intervention ou manipulation. « L'enfant tombe sur la natte; il y est couché et nous le prenons. Nous n'y touchons pas avant. » La parturiente doit chercher à accélérer le processus, en retenant sa respiration, de façon à exercer une pression sur l'abdomen.

<sup>1</sup> Pour la différence entre la sorcellerie purement imaginaire des femmes volantes (*yoyova*) et la sorcellerie réellement pratiquée par des sorciers mâles (*bwaga'u*), voir *Argonauts of the Western Pacific*, chapitre 2, section VII, et chapitre 10, "on I. Voir également chapitre 2 du présent ouvrage.

Lorsque le travail est difficile, les indigènes en accusent naturellement la mauvaise magie du *vatula bam*, et ils invitent celui qui connaît la *vivisa* (formule curative) à neutraliser le mal. Cette formule curative est récitée sur des feuilles aromatiques de la plante *kwebila*, avec lesquelles on frotte le corps de la femme. Ou bien on place les feuilles sur sa tête et on les aplatit à coups de poing. C'est seulement dans les cas tout à fait difficiles et lorsque la *vivisa* s'est montrée inefficace, qu'on se décide à recourir à des manipulations qui sont d'ailleurs pratiquées, d'après ce qui m'a été dit, d'une façon timide et incompétente. Lorsque la délivrance ne se fait pas normalement, on attache une pierre au bout maternel du cordon ombilical. On récite alors la *vivisa* (formule curative) et on met la femme debout. Lorsque cela ne réussit pas, les assistantes se déclarent au bout du rouleau et la femme est condamnée, personne ne sachant par quelles manipulations on peut extraire le placenta. Les indigènes ont été très étonnés lorsqu'ils ont vu comment le docteur Bellamy, qui avait été chargé, pendant plusieurs années, du service médical aux îles Trobriand, s'y prenait pour extraire le placenta<sup>1</sup>.

Trois jours environ après l'accouchement, une des *tabula* (Parentes maternelles) de la mère du nouveau-né, après avoir chauffé ses doigts auprès d'un feu, enlève ce qui reste du cordon ombilical, au ras de l'abdomen. Cet objet et le placenta sont enterrés dans l'enceinte du jardin. Cette coutume repose sur une vague idée, à savoir qu'en procédant ainsi on fera du nouveau-né un bon jardinier, qu'il « aura son esprit dans le jardin ». Le cordon ombilical enlevé, l'enfant peut être emporté de la maison, mais ce n'est pas nécessaire. La mère doit rester confinée dans la hutte de ses parents pendant un mois environ. Peu de temps après la délivrance, la *tabula* tresse une corde qu'elle noue autour de la poitrine de la mère. Une certaine magie est associée à cet acte; malheureusement je n'ai jamais pu savoir ce que c'était ni découvrir le sens de la cérémonie.

## IV. LA MÈRE ET L'ENFANT

[Retour à la table des matières](#)

Pendant le premier mois, la mère et l'enfant restent la plupart du temps sur une des couchettes surélevées, au-dessous de laquelle brûle un petit feu. C'est là une mesure d'hygiène, les indigènes considérant la chaleur et la fumée qui se dégagent de ce feu comme très utiles pour la santé, comme une sorte de prophylaxie contre la magie noire. Comme la femme qui se chauffe au-dessus du feu reste sur son lit toute nue, aucun homme n'a la permission d'entrer dans la maison; mais cette coutume ne comporte aucune sanction surnaturelle, et la transgression de ce tabou n'entraîne aucun dommage grave. Environ un mois plus tard, on exécute une magie appelée *vageda kaypwakova* : on brûle des fleurs de lys blanches avec un peu de bois sec, en prononçant une incantation, et la femme est enveloppée par la fumée qui se dégage du fagot dont le feu couve. On répète cette pratique deux jours de suite, dans le but de rendre la peau de la femme encore plus blanche. Je n'ai pas pu obtenir la formule de cette magie. Le troisième jour, les *tabula* lavent rituellement la jeune mère et frottent sa peau avec des feuilles charmées à l'aide de l'incantation de la beauté dont on se sert dans le rite correspondant de la cérémonie accompagnant la première grossesse.

<sup>1</sup> Ce renseignement m'a été fourni aussi bien par le docteur Bellamy, vice-président et chef du service médical du district, que par les indigènes.

La femme sort alors avec son enfant et fait le tour du village, recevant des amis et des parents de son père de petits dons alimentaires appelés *va'otu*. Sa tournée terminée, ses *tabula* (tantes maternelles et autres parentes du même degré) font semblant de l'entraîner à la maison (*ibutusi*) où elle doit rester recluse pendant un autre mois.

Pendant ce temps, le mari et la femme ne peuvent se parler qu'à travers la porte et, de temps en temps seulement, jeter un regard l'un sur l'autre. Sous aucun prétexte ils ne doivent prendre leurs repas ensemble ou, même, partager la même nourriture. Les rapports sexuels entre eux sont rigoureusement tabou pendant une durée plus longue, du moins jusqu'à ce que l'enfant commence à marcher. Mais il existe une règle encore plus rigoureuse qui prescrit l'abstention jusqu'au sevrage de l'enfant, c'est-à-dire pendant deux ans, et qui est observée, dit-on, par les hommes ayant plusieurs femmes. Le mari, qu'il ait une seule femme ou plusieurs, doit s'abstenir de rapports sexuels, conjugaux ou extra-conjugaux, jusqu'à la première sortie de la mère et de l'enfant. Toute infraction à ces règles, dit-on, peut amener la mort de l'enfant. Lorsqu'il s'agit d'un enfant illégitime, il mourra sûrement, si sa mère recommence trop tôt à avoir des rapports sexuels.

Après la seconde réclusion, la mère et l'enfant retournent dans leur propre maison. La mère reprend sa vie normale, bien que les soins à donner au bébé lui prennent beaucoup de temps. Si elle est primipare, elle porte une des deux jupes unies en fibres et le second des deux *saykeulo* (manteaux) qui ont été confectionnés pour elle par ses *tabula* pendant sa grossesse. Lorsque la femme en est à sa deuxième grossesse ou si elle est mère d'un enfant illégitime, elle porte une jupe et un manteau faits par elle-même ou, à titre de service privé, par une de ses parentes, et généralement plus courts. Souvent aussi la jeune mère porte une coiffe spéciale, appelée *togebi*, faite avec une petite jupe en fibres végétales, enroulée en une sorte de turban <sup>1</sup>. Elle doit attacher à ses bracelets un paquet d'herbes aromatiques (*vana*).

Les soins les plus importants qu'on prodigue à l'enfant sont naturellement ceux qui concernent son alimentation. En plus du lait maternel qui, d'après ce qui m'a été dit, ne fait que rarement défaut, l'enfant est nourri avec d'autres choses presque dès les premiers jours. On lui donne notamment une bouillie appelée *memema* et qui n'est autre que du taro bien bouilli et mâché par la mère ou par une de ses parentes. Les indigènes pensent que, réduit au seul lait de la mère, l'enfant serait trop faible. C'est seulement à l'âge d'un an qu'on commence à lui donner des ignames et du poisson mâchés. On badigeonne la tête de l'enfant avec de l'huile de coco et du charbon : « Cela la rend plus forte », disent les indigènes. Il est une mesure de propreté qui est observée tous les jours dès les premières heures qui suivent la naissance de l'enfant : on le baigne régulièrement dans de l'eau chaude avec laquelle la mère lave également sa peau. On se sert à cet effet d'un bassin spécial en bois, appelé *kaykwaywosi*. On chauffe l'eau du bassin en y mettant des pierres rendues incandescentes sur des cendres. On obtient ainsi une eau chaude et quelque peu alcaline, et l'on prétend que cette baignade quotidienne, suivie d'une onction à l'huile de coco, entretient la blancheur de la peau de la mère et de l'enfant. Le sevrage n'a généralement pas lieu avant deux ans, c'est-à-dire avant l'époque, disent les indigènes, où l'enfant devient capable de dire clairement : « *Bakam, bamom* » (*je veux manger, je veux boire*).

<sup>1</sup> *Togebi* est le mot générique servant à désigner des disques nattés ou des jupons enroulés qu'on met sur la tête et qui servent de support aux paniers et autres charges transportées par les femmes (voir chapitre 1, section III).

Pendant le sevrage, l'enfant est séparé de sa mère et couche avec le père ou la grand-mère paternelle. Lorsqu'il crie la nuit, on lui donne un sein sec ou un peu de lait de coco. Lorsqu'il se montre nerveux ou qu'il dépérit, on l'emmène dans un village éloigné où il a des parents; ou bien, si ses parents habitent un village de l'intérieur, on l'emmène vers le bord de la mer. L'un et l'autre de ces changements sont considérés comme essentiels au rétablissement de la santé et de la bonne humeur.

Nous avons suivi l'enfant jusqu'à une époque où il ne va pas tarder à rejoindre ses camarades de jeux dans le monde enfantin du village. Quelques années plus tard, il va faire, à son tour, son entrée dans la vie amoureuse. Nous avons ainsi parcouru tout le cycle qui comprend les amours infantiles, les intrigues de l'adolescence, les liaisons permanentes et le mariage, avec toutes les conséquences qu'il comporte : grossesse, enfantement, éducation de l'enfant. J'ai décrit les principales phases de ce cycle, en prêtant une attention particulière à leurs aspects sociologiques, tels qu'ils apparaissent dans les rapports Prénuptiaux, dans le mariage, dans les idées relatives à la parenté et dans l'association du droit maternel et de l'influence paternelle. Dans les chapitres qui suivent, nous aurons à décrire certaines manifestations secondaires, d'ordre plutôt psychologique, se rattachant plus particulièrement à la vie érotique avant le mariage.

# 9

---

## Les formes coutumières de la liberté sexuelle

[Retour à la table des matières](#)

Nous allons nous occuper maintenant de certains aspects de la vie amoureuse que nous avons laissés de côté ou que nous avons seulement effleurés dans notre description de la vie individuelle des indigènes. Il résulte des faits que nous avons exposés dans le chapitre 3 que, tout en étant soumis à certaines restrictions, chacun jouit d'une grande liberté sexuelle et trouve de nombreuses possibilités d'expériences sexuelles. Loin de souffrir de l'impossibilité de satisfaire son instinct, l'indigène dispose à cet effet d'un vaste choix et de multiples occasions.

Mais quelque nombreuses que soient ces occasions dans le cours ordinaire de la vie, elles n'épuisent pas, pour un indigène des îles Trobriand, toutes les possibilités d'aventures amoureuses. Les changements que la succession des saisons produit dans la vie du village et les réunions provoquées par les fêtes servent à stimuler l'intérêt sexuel et fournissent de nouveaux moyens de le satisfaire. Il se noue alors des intrigues qui dépassent quelquefois les limites de la communauté; il se produit une rupture de liens anciens et de nouvelles relations s'établissent qui prennent quelquefois un caractère passionnel et aboutissent à des attachements durables.

Les usages traditionnels autorisent, encouragent même cette extension de la vie érotique ordinaire. Nous verrons cependant que, bien qu'approuvée par la coutume et l'opinion publique, elle est considérée au fond comme un excès, comme un fait anormal. Elle provoque généralement une réaction, non de la part de la communauté dans son ensemble, mais de la part de certains individus qui s'en sentent choqués<sup>1</sup>. Certains excès, ceux notamment qui méritent vraiment le nom de licence orgiaque, sont limités à un seul district et sont considérés par les habitants d'autres districts comme des anomalies spécifiquement locales, alors que ceux qui s'y livrent en sont à la fois fiers et honteux. Même les dérogations communes à la morale sexuelle courante, celles qu'on commet en sauvegardant les apparences, doivent être accomplies dans la pénombre du secret et sont souvent mal vues, sinon châtiées, par les partenaires légaux.

Il nous avait semblé utile de diviser la description de la vie sexuelle des indigènes en deux parties et de traiter chacune d'elles séparément. Nous nous sommes donc occupés tout d'abord du développement normal de la pulsion sexuelle et de sa terminaison par le mariage. Et nous ferons assister le lecteur, dans ce chapitre-ci et dans les suivants, à l'extension de la pulsion sexuelle qui pousse l'individu à dépasser, dans sa recherche d'aventures amoureuses, les limites du groupe local et le cercle des relations quotidiennes.

Cette division correspond au point de vue des indigènes eux-mêmes et permet de présenter les faits dans une perspective qui se rapproche beaucoup plus de la réalité que si on les mélangeait ensemble. Mais il existe entre les deux ordres de faits des rapports étroits et l'exposé qui suit montrera comment ils s'adaptent l'un à l'autre.

Je commencerai par la description des occasions qui, chaque année, viennent régulièrement stimuler l'intérêt érotique et lui fournir de nouvelles possibilités de satisfaction : jeux saisonniers et périodiques; parties de campagne, excursions, baignades; fêtes coutumières, en rapport avec le cycle économique; et, finalement, saison de fêtes annuelles.

## 1. L'ÉLÉMENT ÉROTIQUE DES JEUX

[Retour à la table des matières](#)

D'un bout de l'année à l'autre, l'ardeur pour les jeux et les plaisirs augmente périodiquement à l'époque de la pleine lune. Lorsque les deux éléments si désirables sous les tropiques : douce lumière et fraîcheur reconfortante, se trouvent réunis, les indigènes sont dans la joie : ils passent leur temps en longues causeries ou ils font des promenades dans d'autres villages ou bien ils organisent des entreprises qui ne peuvent être menées à bien qu'au clair de lune. Les cérémonies se rattachant aux voyages, à la pêche ou à la moisson, ainsi que tous les jeux et fêtes, ont lieu pendant la période de la pleine lune. Dans la vie ordinaire du village, à mesure que le disque de la lune augmente, les enfants, qui jouent toujours le soir, s'attardent de plus en plus et se réunissent en bandes qui s'amuse sur la place centrale. Ils ne tardent pas à être rejoints par des jeunes gens et des jeunes filles et, à mesure que la lune augmente, la jeunesse plus avancée, hommes et femmes, est entraînée dans le cercle des joueurs. Peu à peu les tout jeunes enfants sont éliminés et les adolescents et les jeunes gens restent seuls à

---

<sup>1</sup> Voir, pour l'étude de ces usages permis, mais jugés choquants, Crime and Custom, partie II.

conduire les jeux et à concourir dans toutes sortes de sports. J'ai vu, pendant des nuits de pleine lune particulièrement belles et fraîches, toute la population d'un grand village envahir la place centrale, les jeunes prenant une part active aux jeux, les vieux y assistant en spectateurs.

Jeunes gens et jeunes filles étant les principaux joueurs, il est facile de constater qu'à plus d'un égard les jeux présentent un caractère sexuel. L'étroit contact physique, l'influence de la lumière lunaire et des ombres, la griserie produite par le mouvement rythmique, la gaieté et la frivolité des jeux et des chansons, tout concourt à faire tomber la contrainte et à encourager l'échange de déclarations et l'arrangement de rendez-vous. Dans ce livre nous nous occupons principalement de l'élément érotique des jeux, mais si l'on veut rester dans une juste perspective, il est bon de savoir que ce n'est là qu'un de leurs aspects. Il existe de nombreux jeux d'enfants et d'adultes où l'élément érotique manque; et il est peu de jeux où cet élément règne à l'exclusion de tout autre ou soit le seul qui incite à y prendre part. L'amour de l'athlétisme, le besoin d'exercice, de compétition, de déploiement d'adresse et de courage, la recherche d'une satisfaction esthétique et de divertissements : tels sont quelques autres éléments qui jouent un rôle aussi important que l'élément sexuel.

Les jeux auxquels on se livre pendant les nuits de pleine lune sur la place centrale du village sont parmi les plus importants. Ils commencent généralement par un jeu appelé *kasaysuya* et qui ressemble à nos farandoles. Garçons et filles se tiennent par la main et chantent, en tournant d'abord lentement; puis, à mesure que le rythme du chant se précipite, ils tournent de plus en plus rapidement, jusqu'à ce que, fatigués et pris de vertige, ils s'arrêtent et se reposent, pour recommencer à tourner dans la direction opposée. A mesure que le jeu se poursuit et que les chansons se succèdent, l'excitation augmente. La première chanson commence par les mots *kasaysuya, saysuya*, se rapportant à un bois qui a donné son nom au jeu. Chaque fois qu'ils recommencent une ronde, ils chantent une nouvelle chanson. Le rythme du chant et du mouvement, lent d'abord, devient de plus en plus vif et finit par une rapide répétition en staccato des dernières syllabes, pendant que les joueurs tournent dans une ronde vertigineuse. Vers la fin du jeu, les chansons deviennent plutôt obscènes.

Voici, à titre d'exemple, quelques-unes de ces chansons *kasaysuya* aux allusions sexuelles.

## I.

*Taytulaviya viyia*      *taytulabeula, beula*      (répété)  
furieux taytu      vigoureux taytu

*Kavakayviyaka,*      *Kwisi*      *tau'a'u*  
énorme pénis      (de l')      homme

*Isisuse wa bwayma*  
Ils sont assis dans la maison aux provisions.

*Toyatalaga*      *popu*  
Fornicateur      excréments.

*Traduction libre*

Oh ! les ignames taytu croissant librement, oh ! les vigoureux ignames taytu.  
Des hommes aux pénis énormes sont assis sur les plate-formes des maisons aux provisions.

(C'est-à-dire : ils se tiennent à l'écart des femmes - ils sont pédérastes.)

## II.

*Imayase la Kaykivi*

Ils apportent son message de sollicitation (de)

*tokaka'u* (répété).

veuf.

*Ipayki*

Il (elle)

*nakaka'u*

décline veuve.

*Ikaraboywa Kwila tokaka'u*

Il reste inoccupé pénis (de) veuf

### *Traduction libre*

Ils lui apportèrent, de la part du veuf, l'invitation à coucher avec lui.

Mais la veuve refusa.

Aussi le pénis du veuf resta-t-il inoccupé.

Cette chanson, m'a-t-on dit, se chante en présence d'un veuf, surtout lorsqu'il est trop entreprenant dans ses propositions amoureuses ou qu'il se trompe d'adresse. Elle se chante également lorsqu'une femme désire stimuler l'intérêt du veuf et l'encourager.

## III.

*Yokwamiga*

En effet vous

*tau'a'u*

hommes

*miyawimi*

vos feuilles pubiennes

*sayduwaku.*

morceau duwaku

*Saydakupi,*

Morceau court,

*Kupi*

court.

*Galaga*

Non vraiment

*takakaya*

(nous ne) forniquons (pas)

*kukupi.*

(avec) courts (objets).

### *Traduction libre*

Hommes, vous vous servez de bandes duwaku comme feuilles pubiennes :

Ces bandes sont courtes, beaucoup trop courtes !

Non vraiment : ce n'est pas cela qui nous incitera à forniquer avec vous.

## IV.

*Yokwamiga vivilaga*      *midabemi*      *siginanabu*,  
Vraiment vous femmes      vraiment      vos jupes (fouille légère)

*Siginapatu*      *patu*  
(feuille légère) étroite      étroite.

*Galaga takakaya*      *patu*.  
Non vraiment (nous ne) fornicuons (pas)      étroites (cavités).

*Traduction libre*

Femmes, vous vous servez pour vos jupes de feuilles *siginanabu*.  
Ce sont des feuilles étroites.  
Ce n'est pas cela qui nous incitera à pénétrer en vous.

Ces deux chansons sont, pour ainsi dire, complémentaires l'une de l'autre et constituent les plaisanteries typiques auxquelles chaque sexe se livre sur la toilette de l'autre. Mon informateur m'assurait avec vigueur qu'elles signifiaient tout simplement : « Gala takayta kaykukupi kwila - gala takayta kwaypatu wila. » « Nous ne nous accouplons pas (avec quelqu'un ayant) un pénis court - nous ne nous accouplons pas (avec une femme ayant) un vagin étroit. »

## V.

*Yokwamiga giyovila*      *kaynupisi*      *nunimiga*  
En vérité vous femmes      de rang petits      vos seins en vérité

*Kaykawala*      *mitasiga*      *gweguyaga*.  
Impressionnables      leurs yeux      hommes de rang en vérité.

*Kamilogi*      *babawa*  
Support de votre accouplement      monticule de terre

*kamiyaguma*  
vos pots à argile

*kwe, kwe, kwe*  
(font) *kwe, kwe, kwe*

*Traduction libre*

Femmes de rang, vraiment vos seins sont trop petits,  
Mais les yeux des hommes de rang sont lascifs.

Vous vous accouplerez par terre, et pendant que vous le faites, vos pots en argile émettent un son bruyant : *kwe, kwe, kwe*.

Les jeux sociaux commencent toujours par cette danse rythmique en rond. Viennent ensuite d'autres jeux auxquels participent seulement deux personnes. C'est ainsi qu'un gamin se pose avec un de ses pieds sur la jambe d'un autre gamin ou d'un homme ; celui-ci se relève et, tenant l'autre pied avec ses mains, se met à tourner en cercle. Ou bien, deux gamins s'assoient l'un en face de l'autre, les plantes de leurs pieds se touchant; appuyant fortement sur un bâton qu'ils tiennent entre eux, ils cherchent à soulever l'un l'autre du sol. C'est une sorte de « combat de coqs ». Mais la plupart des jeux comportent plusieurs acteurs; parfois ils représentent des imitations conventionnelles et plus ou moins éloignées de travaux et occupations sérieux; d'autres fois, ils imitent le comportement de certains animaux. C'est ainsi que dans la « Queue de chien », deux rangées de gamins se faisant face se déplacent à droite et à gauche. Les « Rats » sont représentés par une rangée de gamins accroupis, sautant les uns derrière les autres. Dans la « Marmite », des gamins dans la même position se déplacent lentement d'un pied sur l'autre. Dans la « Pêche à la kuboya », des gamins avancent en un seul rang; le dernier est attrapé par deux d'entre eux qui se tiennent de chaque côté les bras levés et laissent passer les autres. Dans ce dernier jeu on retrouve des éléments de nos « Oranges et citrons ». Le « Vol de bananes », le « Perroquet », le « Feu » comportent des figures beaucoup plus compliquées. Tous ces jeux sans exception sont accompagnés de paroles chantées tantôt au commencement, tantôt pendant toute la durée du jeu, tantôt, comme dans les « Bananes », à des moments appropriés de l'action. Dans aucun de ces jeux on ne trouve d'élément érotique direct, mais ils offrent tous des occasions de contact, d'attouchements réciproques, des prétextes à taquineries et à échange de plaisanteries. Dans les jeux combatifs, tels que les « Rats », la « Queue de chien », la « Pêche », ne figurent que des garçons; tandis que garçons et filles prennent part aux jeux plus compliqués, tels que le « Feu », les « Bananes », le « Perroquet ».

## II. JEUX IMPLIQUANT UN CONTACT PHYSIQUE

[Retour à la table des matières](#)

La participation des deux sexes est également une règle invariable dans les jeux suivants qui impliquent un contact physique plus intime. Le jeu *sina*, qui fait partie du rituel de la baignade accompagnant le cérémonial de la grossesse, a été décrit dans le chapitre précédent. Dans le village, garçons et filles le jouent ensemble. Il existe encore un autre jeu : les joueurs, se donnant la main et récitant une chanson, forment une longue chaîne qui s'enroule autour d'une personne, immobile à l'un des bouts. La personne qui se trouve au bout opposé conduit la chaîne, en décrivant autour de ce centre immobile des cercles de plus en plus serrés, jusqu'à ce que le groupe entier ne forme qu'un gros nœud comprimé. Le jeu est d'autant plus réussi que le nœud obtenu est plus serré. La chaîne est ensuite déroulée à la faveur d'un mouvement renversé de plus en plus rapide, de façon à ce que chacun fasse un tour autour du centre fixe; puis, tout se disloque. Un autre jeu commence par deux partenaires assis dos à dos; deux autres sont assis entre les jambes de chacun, lui servant de support ;

deux autres encore entre les jambes de chaque partenaire du deuxième couple et ainsi de suite. Ainsi assis, ils chantent et se poussent par le dos; ceux qui réussissent à déloger les autres de leur position gagnent la partie. Dans ces deux jeux, l'étroite proximité crée les préliminaires de relations amoureuses.

Le jeu favori et le plus important s'appelle *bi'u* (littéralement tir), ou jeu de la guerre. On coupe une longue et robuste plante grimpante et les joueurs, placés les uns derrière les autres, sont divisés en deux camps numériquement égaux dont chacun reçoit une moitié de la plante. Le jeu commence généralement dans un endroit qui se trouve au milieu de la place centrale (*baku*). Tout le monde étant en position, un camp récite une moitié de la chanson, l'autre répond en récitant l'autre moitié, et la bataille commence. Tantôt on se bat hommes contre femmes; tantôt, par accident ou intentionnellement, les sexes sont mélangés. La division en camps ne se fait jamais selon les clans, mais les tabous de parenté entre hommes et femmes sont strictement observés, si bien que jamais frère et sœur, par exemple, ne se trouvent l'un près de l'autre. Chaque camp s'efforce de repousser l'autre, et le jeu prend tout son intérêt lorsqu'un parti se montre plus fort que l'autre et commence à prendre le dessus. Ce jeu est très brutal et les partenaires font souvent subir aux maisons voisines, aux jeunes arbres et aux objets domestiques se trouvant à proximité, des dommages considérables. On m'a raconté que lorsqu'il prend la forme d'une *kayasa*, sorte de concours dont nous allons parler, il se termine par la destruction de maisons, de magasins à ignames et de jeunes arbres, ainsi que par des accidents de personnes.

Le principal intérêt de ces jeux dans lesquels les partenaires rivalisent de force et d'adresse réside dans le jeu lui-même ; mais beaucoup de joueurs en profitent dans des intentions purement érotiques. Non seulement la proximité physique permet certaines intimités qu'on n'obtient pas autrement, mais, ainsi que nous le verrons plus loin, le jeu constitue souvent la condition indispensable pour l'exercice de certaines formes de la magie d'amour.

Tard dans la nuit, et généralement à titre d'intermède, les indigènes se livrent au jeu de cache-cache (*supeponi*). Lorsque le jeu a lieu sur une grande échelle, les camps partent de la place centrale, mais vont se cacher dans les *weyka* (bosquets du village). Généralement, les sexes sont divisés, hommes et femmes se cachant alternativement. Lorsqu'un joueur en découvre un autre, il doit chanter à haute voix une chanson. Ceux qui ne sont pas découverts au bout d'un certain temps, reviennent spontanément au lieu de rassemblement, chacun ou chacune chantant une phrase spéciale. Comme le jeu de la guerre, celui-ci est très populaire, en raison sans doute des mobiles sexuels qui sont à sa base. Des couples s'arrangent de façon à se retrouver, à se rencontrer dans tel ou tel endroit, et il est facile de voir combien ce jeu favorise les rendez-vous dont la plupart ne doivent d'ailleurs avoir qu'un caractère préliminaire. Aussi est-il considéré comme peu convenable pour une femme mariée de jouer à cache-cache.

Les jours où il fait beau, jeunes gens et jeunes filles partent souvent en excursion dans des endroits favoris. Ils emportent généralement des aliments qu'ils font cuire sur une plage ou entre les rochers de la côte ou devant une anse de mer particulièrement pittoresque. Quelquefois ils profitent de l'excursion pour se livrer à la récolte de fruits, à la pêche, à la chasse aux oiseaux. Les couples amoureux trouvent alors des occasions favorables pour s'éloigner du gros de la bande et jouir d'une intimité plus grande. Lorsque la saison s'y prête, ils cueillent les jeunes fleurs des plantes et des arbres, se parent réciproquement de guirlandes et même de fard, afin de conserver des instants passés dans l'intimité un souvenir esthétique.

Pendant les jours chauds de la saison calme, jeunes gens et jeunes filles s'en vont sur la plage, vers les criques et les bras de mer où ils se livrent à des jeux de baignade. Chaque jeu comporte une action stéréotypée et un nom spécial; la plupart d'entre eux sont accompagnés de chants. Les joueurs nagent et plongent par groupes ; ou bien, se tenant en rang, ils chantent une chanson, et celle-ci terminée ils se laissent tomber dans l'eau, le dos en avant, et nagent en « faisant la planche ». Ou bien, ils forment un cercle et, après avoir chanté quelques paroles, ils se mettent à se pousser dans l'eau les uns les autres. Il y a un jeu commémoratif de la vieille légende sur la transformation d'un homme en *dugong*. Es connaissent également l'usage du *surfboard* avec lequel ils s'amuse beaucoup au large de la baie.

Il est difficile de dire si et dans quelle mesure l'intérêt érotique entre dans ces jeux. Comme dans tous les autres que nous avons décrits, l'observateur n'aperçoit rien qui soit plus ou moins indécent, mais je sais par les conversations avec des indigènes et par les confidences des joueurs eux-mêmes que ces jeux constituent souvent le point de départ d'intrigues amoureuses. Le jeu qui consiste à se pousser réciproquement dans l'eau comporte souvent une lutte corps à corps, et les baignades font apparaître le corps humain sous une lumière séduisante et stimulante.

### III. LES SAISONS DES AMOURS ET DES FÊTES

[Retour à la table des matières](#)

La plupart des jeux qui se déroulent sur la place centrale du village ont lieu entre mai et septembre, pendant la saison fraîche des moussons. En raison du vent violent qui, pendant ces mois, souffle dans l'après-midi, on s'abstient des jeux qui accompagnent les baignades. Ces derniers jeux ont lieu principalement pendant la saison chaude, entre la période de sécheresse et la période des pluies, de février à mai, et pendant les mois d'octobre et de novembre. Ces deux derniers mois - printemps de l'hémisphère austral et, aux îles Trobriand, saison calme qui suit les mois secs des moussons - sont aussi ceux au cours desquels on célèbre les cérémonies de la moisson.

La période de la moisson est une période de joie et d'activité sociale, de visites constantes de communauté à communauté, de concours, d'exhibitions et d'admiration mutuelle. Chaque village envoie des bandes de jeunes gens et de jeunes filles porter des dons alimentaires. Ils portent un costume spécial, attachent des feuilles aromatiques à leurs bracelets, fixent des fleurs dans leurs cheveux et leurs visages sont légèrement fardés. Les jeunes filles mettent une jupe en fibre neuve, les jeunes gens une feuille pubienne neuve. Par moments, la place centrale est bondée de ces porteurs de moisson. Les visites faites dans ces conditions fournissent à chacun des occasions de nouer de nouvelles connaissances, de faire parade de sa beauté personnelle et favorisent la conclusion d'intrigues entre personnes appartenant à des communautés différentes <sup>1</sup>. Toutes les coutumes qui se rattachent à la moisson favorisent les aventures amoureuses : les visites à d'autres villages et le surcroît de liberté dont on jouit, la bonne humeur et le souci de l'élégance personnelle. Après le coucher du soleil, sous le

<sup>1</sup> Pour les systèmes économique et sociologique qui sont à la base de la distribution des produits de la récolte et des dons de village à village, voir mon article publié dans *Economic Journal*, mars 1921, et le chapitre 6 d'*Argonauts of the Western Pacific*.

prétexte d'une visite aux jardins, jeunes gens et jeunes filles s'en vont s'amuser dans d'autres villages et ne rentrent qu'à une heure avancée de la nuit. Toutes ces activités deviennent plus intenses, à mesure qu'on approche de la pleine lune.

La période de la moisson est suivie immédiatement de la *milamala*, fête annuelle à l'occasion du retour dans le village des esprits des ancêtres <sup>1</sup>. La cérémonie inaugurale a lieu pendant une nuit de pleine lune et est suivie d'un mois de danses qui atteignent leur point culminant à la pleine lune suivante. Pendant les derniers jours qui précèdent celle-ci, on célèbre certaines cérémonies solennelles, on danse en costume complet et on offre des présents aux esprits des morts. Tout l'intérêt de la communauté est concentré sur la célébration de ces dernières cérémonies. Hommes et femmes se font un devoir de se montrer prodigues, de rendre des honneurs aux esprits des ancêtres et, par conséquent, à eux-mêmes et, en général, de maintenir la réputation (*butura*) si chère aux cœurs des indigènes. Les danses exécutées à cette occasion n'ont jamais un caractère nettement sexuel, mais permettent aux bons danseurs de se faire valoir, ce qui augmente leur charme personnel. Pendant la nuit qui suit la période de la pleine lune, les esprits sont cérémoniellement éconduits des villages et les danses cessent.

La période de *malimala* est suivie d'une série de fêtes plus calmes, appelées *karibom*. Après le repas du soir, les tambours du village qui se tiennent au milieu de la place du village (*baku*) commencent à battre selon un rythme lent. Bientôt enfants, vieillards et vieilles femmes, garçons et filles s'assemblent sur la place et commencent à marcher autour. Cette marche ne comporte ni pas spéciaux ni rythme compliqué : c'est une marche lente, régulière, monotone. La marche *karibom* a lieu également au commencement du mois *milamala*, pour faire place plus tard à une danse régulière.

La lente marche rythmique de *karibom* est en grande partie une promenade sociale. Au lieu de se suivre un à un, comme dans la danse ordinaire, les promeneurs marchent par rangs de deux ou trois. Ils sont autorisés à tenir des conversations et peuvent choisir librement leurs partenaires. On peut voir un vieillard ou une vieille femme tenir par la main ou porter leur petit-enfant. Des femmes, avec parfois leurs enfants au sein, bavardent entre elles et des amoureux marchent bras dessus, bras dessous. Le *karibom* ayant lieu généralement pendant des soirées noires, sans lune, les approches érotiques se trouvent favorisées encore plus que dans les jeux ordinaires et beaucoup plus que dans les danses régulières. Nombreuses sont les attaques érotiques auxquelles peut se livrer pendant le *karibom* un garçon qui marche immédiatement derrière l'objet de ses désirs. Il peut étreindre ses seins, procéder, disent les indigènes, qui stimule l'intérêt érotique de la femme et constitue également une condition de certaines formes de magie érotique. Ou bien il peut mettre sous son nez certaines herbes aromatiques dont l'odeur, soit seule, soit renforcée par la magie, exerce un puissant effet érogène. Ou encore, si le garçon est entreprenant et très passionné, il peut soulever la frange de sa jupe et introduire un doigt dans la vulve.

Pendant toute la durée de ces fêtes, mais plus spécialement pendant leur première partie, la *malimala*, on se rend des visites d'une communauté à l'autre. Parfois, ces visites ont un caractère officiel et cérémoniel, comme lorsqu'une communauté est invitée par une autre à venir admirer une danse nouvellement acquise ou à lui vendre une des siennes. La vente de danses et de deux ou trois autres privilèges et titres est désignée par un terme spécial : *laga* <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Pour une description détaillée des croyances et pratiques se rattachant à la *malimala*, voir mes articles : « Baloma, the Spirits of the Dead in the Trobriand Islands », dans *Journal of Anthropological Institute*, 1916, et « Lunar and Seasonal Calendar », *ibid.*, 1927. Voir également chapitre 11, section II du présent ouvrage.

<sup>2</sup> Voir Argonauts, etc., p. 186.

A cette occasion, toute la communauté, avec son chef et ses meilleurs danseurs, se transporte dans l'autre village, où l'on exécute cérémoniellement la danse, en initiant les acheteurs dans tous ses détails plus ou moins compliqués. La visite est toujours rendue. D'importants cadeaux (*va'otu*), strictement équivalents, sont échangés à l'occasion de ces visites. Mais parfois des groupes de garçons et de fillettes, de jeunes gens et de jeunes filles s'en vont de village en village pour leur propre plaisir et prennent part, dans chacun, au *karibom* local (lente marche rythmique). On acquiert ainsi de nouvelles relations et on noue des intrigues plus ou moins temporaires, la distance et la singularité des circonstances augmentant le piquant de l'aventure.

C'est ainsi que, dans les années normales, la gaieté qui caractérise les fêtes de *milamala* se prolonge et se fait sentir jusque dans la calme promenade en rond de *kalibom*. Mais lorsque la nourriture est abondante et la gaieté exubérante, lorsqu'on a des raisons spéciales de célébrer des cérémonies ou lorsqu'il est nécessaire de reconforter les esprits après une défaite à la guerre ou une malheureuse expédition *kula*, la période des danses est intentionnellement prolongée. Cette prolongation s'appelle *usigola* : « Ensemble pour une danse » (de *us* !, provenant de *wosi* = danse, *gola* = se réunir, s'assembler). Elle peut durer un, deux et même trois mois. Comme la *malimala*, cette prolongation a sa cérémonie inaugurale, ses fêtes intermédiaires et elle culmine dans une orgie de fêtes et de danses qui dure parfois plusieurs jours. On invite des gens de villages amis; ils arrivent avec des présents et retournent chez eux chargés de contre-présents. Tout ce que nous avons dit plus haut au sujet des possibilités de rapprochements sexuels qu'offrent les fêtes en général s'applique également, cela va sans dire, à l'*usigola*.

## IV. RÉUNIONS CÉRÉMONIELLES : KAYASA

[Retour à la table des matières](#)

*Usigola* ne constitue qu'une des modalités de prolongation des fêtes *milamala*. Le nom générique servant à désigner les danses, amusements ou autres activités obligatoires ayant le caractère de concours ou compétitions est : *kayasa*. Une *kayasa* est toujours organisée conformément à un modèle, avec un cérémonial approprié à son genre; et elle a, sous beaucoup de rapports, le caractère obligatoire d'une loi. Une *kayasa* n'est pas toujours et nécessairement une période d'amusements. Il y a des *kayasa* pour des travaux économiques tels que jardinage, pêche ou fabrication d'ornements en coquillages. Mais bien que l'*usigola* accompagne, elle aussi, ce genre de travaux, on ne l'appelle jamais *kayasa*; et ce terme n'est pas davantage employé pour désigner les expéditions obligatoires et cérémonielles, à base de compétition, du type *kula*. On applique toujours le terme *uvalaku* à ces expéditions *kula* spéciales <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Pour la description de l'*uvalaku*, voir *Argonauts of the Western Pacific*, par Élm. Quant à la place que la *kayasa* occupe dans la vie économique, je l'ai indiquée dans mon article « Primitive Economics of the Trobriand Islanders », *Economic Journal*, mars 1921. Et j'ai traité de son aspect légal dans *Crime and Custom in Savage Society*, P. 61.

Dans certains cas, l'activité ayant pour centre une *kayasa* constitue le privilège exclusif d'une communauté ou d'un clan; mais quelle qu'elle soit, l'initiative en appartient toujours au chef qui agit en qualité de *tolikayasa* (maître de la *kayasa*). C'est lui qui, assisté des hommes de son clan et de ses parents, doit fournir tout ce qui est nécessaire pour la grande fête ou, plutôt, assurer la distribution solennelle de nourriture (*sagali*) qui inaugure les solennités. Ceux qui y participent (et, pratiquement, c'est toute la communauté) assument de ce fait même l'obligation formelle de faire, pendant toute la durée de la période, tout ce qui sera en leur pouvoir pour assurer le succès de la *kayasa*. De temps à autre, lorsqu'on voit diminuer leur zèle pour le travail et les amusements, on donne une nouvelle fête pour ranimer l'enthousiasme. Il y a une raison à cette fiction de l'obligation légale envers le chef, en échange de la nourriture et des cadeaux reçus : c'est le chef (*tolikayasa* : le maître ou le propriétaire de la *kayasa*) qui recueille la gloire d'une *kayasa* réussie. Mais nous savons déjà qu'il y a un autre facteur qui stimule l'ambition des participants, et l'émulation joue un rôle très important dans toute *kayasa*. Chacune d'elle comporte une sorte de compétition ou de rivalité, et l'opinion publique se prononce toujours sur le résultat, de sorte qu'une partie de la gloire est recueillie par les plus heureux des participants.

Parmi les *kayasa* qui sont des amusements purs, nous mentionnerons en premier lieu le jeu de la guerre que nous avons déjà décrit. Lorsqu'il est joué en tant que *kayasa*, il est inauguré par une grande distribution de nourriture (*sagali*; voir chapitre 11, section II). Cette distribution faite, la *kayasa* se poursuit toutes les nuits avec une intensité qui ne diminue pas et sans qu'on tienne compte des inclinations personnelles, des commodités et même de la propriété qui, ainsi que nous l'avons dit, subit souvent des dommages. La communauté se divise généralement en deux partis; les guerriers particulièrement bons deviennent tout de suite renommés, et les récits d'exploits extraordinaires de ravages causés, de longues et pénibles passes d'armes remplissent tout le district de la gloire (*butura*) du chef et des participants. Il existe une *kayasa* sportive, particulièrement populaire dans la partie sud du district et consistant dans une course de petits canoës. Une autre *kayasa*, appelée *kamroru*, est exécutée uniquement par des femmes qui se réunissent pour chanter. Le *kamroru* est considéré comme la contrepartie des danses cérémonielles auxquelles, sauf quelques rares exceptions, les hommes seuls prennent part. Dans les *kamroru kayasa*, les femmes, en grande toilette, sont assises sur des nattes neuves étendues sur le sol et chantent à l'unisson, en se balançant, certaines chansons. Les hommes les regardent du haut des estrades des magasins à provisions et admirent les femmes les plus belles et les voix les plus remarquables.

Les fêtes se rattachant à l'odorante *butia* comportent un appel plus direct au sentiment érotique. La saison où fleurit l'arbre *butia* coïncidant avec la période *milamala* (fête annuelle du retour des esprits), la *kayasa* des fleurs n'a lieu que dans les années où, par suite d'un deuil, les danses sont interdites dans le village. En dehors de cette circonstance, la saison est toujours consacrée aux danses. Les fleurs, cueillies dans la jungle, sont tressées en couronnes et guirlandes et échangées aux sons d'une conque. « Nous faisons *kula* (échange cérémoniel) avec des couronnes de *butia*, disent les indigènes. En fait, celui qui prend l'initiative d'un échange doit dire, en offrant la couronne : *um'maygu'a* (ton précieux présent). Il reçoit, à titre de réciprocité, un petit présent en nourriture ou en noix de bétel qu'on lui offre en disant : *kam kwaypolu* (ta réciprocité préliminaire). La contrepartie définitive du premier présent est offerte au donateur avec ces mots : *um yotile* (ton cadeau rendu). On suit donc dans ces transactions la terminologie exacte de la *kula* <sup>1</sup>. Ce qui donne à tout cela un caractère de fête, ce sont les groupes de gens se promenant et chantant, les costumes gais des garçons et des

<sup>1</sup> Voir Argonauts of the Western Pacific, pp. 352-357.

filles qui prennent part aux cérémonies jusqu'à une heure tardive de la nuit, les sons de la conque qu'on fait retentir à la remise de chaque cadeau.

La compétition, au cours de la fête *butia*, porte sur la qualité et la quantité des cadeaux offerts et reçus et, comme dans tous les échanges de ce genre, donner ou recevoir un magnifique cadeau rehausse la gloire des deux parties. Cette *kayasa* offre des possibilités de flirt et d'expression de l'admiration réciproque; un amoureux prétendu peut témoigner la haute opinion qu'il a d'une jeune fille par la magnificence de ses cadeaux qui flattent sa vanité et satisfont son ambition. C'est ainsi que ce qui rend cette *kayasa* particulièrement intéressante, c'est qu'elle flatte les yeux par le spectacle de la beauté, qu'elle suscite le désir réciproque et stimule l'ambition.

La vanité joue un rôle plus important dans des fêtes telles que *waypulu* (concours de coiffures) et *kaloma* (concours d'ornements en coquillages). Le *waypulu* est localisé dans les îles de Kitava et de Vakuta. Lorsqu'aucun décès n'a eu lieu pendant une période assez longue, pour que les gens aient eu le temps de laisser pousser leurs cheveux, on organise une exhibition de cette beauté naturelle à laquelle on attache une grande valeur (voir chapitre 11, section III). Les hommes seuls prennent part à cette *kayasa*. Ils se parent eux-mêmes, étendent des nattes sur la place centrale et, après avoir démêlé leurs cheveux à l'aide d'un peigne mélanésien aux longues dents, ils se mettent à chanter en étalant leur charme. Les femmes admirent et forment des jugements sur la qualité et la beauté des chevelures. La *kayasa* des ornements en coquillages a lieu dans les villages de Sinaketa et de Vakuta. Après avoir confectionné un grand nombre de ces ornements en forme de disques, les hommes s'en parent et parodent tous les jours et tous les soirs sur la place centrale.

A un Européen le déroulement d'une *kayasa* apparaît extrêmement monotone et fastidieux. La répétition pendant des semaines d'une procédure au fond invariable est faite pour décourager même un ethnologue qui finit par ne plus suivre régulièrement une *kayasa*. Mais pour un indigène, abstraction faite du sentiment du devoir, toute l'affaire présente un intérêt intense et un attrait considérable. Des raisons d'ordre sexuel y contribuent pour une large part, car il est incontestable que le désir de s'exhiber, de faire de l'effet, d'acquérir la réputation (*butura*) à laquelle on tient par-dessus tout, celle d'un charme irrésistible, sont autant de facteurs dont le caractère érotique ne fait guère de doute.

## V. FÊTES ORGIAQUES

[Retour à la table des matières](#)

Il existe, ou du moins il existait jusqu'à l'arrivée des missionnaires, une *kayasa* dont le motif principal consistait en caresses érotiques auxquelles on se livrait en public, et cela sans aucune retenue. Cette *kayasa* n'a jamais été pratiquée dans les régions nord ou centrales du district, mais seulement dans quelques villages de l'extrémité sud de l'île de Vakuta. On l'appelait *kamali*, variante dialectale du mot *kimali*, qui signifie égratignure érotique. Cette égratignure symbolise l'intimité érotique, à la manière du baiser qui la symbolise chez les peuples européens. C'est une règle générale, dans tous les districts des îles Trobriand, que lorsqu'un garçon et une jeune fille se sentent fortement attirés l'un vers l'autre, celle-ci est libre d'infliger à son amoureux des douleurs physiques considérables, en l'égratignant, en le frappant, en le battant et même en le blessant avec un instrument tranchant. Quelques dou-

leurs qu'il en éprouve, il les accepte toujours avec bonne humeur, parce qu'il y voit un témoignage de l'amour que lui porte sa bien-aimée et une preuve qu'elle a du tempérament. Un jour, pendant les fêtes de la moisson, j'avais eu à panser un garçon qui était venu me trouver pour une plaie transversale profonde qu'il avait au-dessous des omoplates. La jeune fille qui avait produit cette plaie était là, profondément émue. Elle avait frappé, m'a-t-on dit, trop fort, sans réfléchir à ce qu'elle faisait. Le garçon ne semblait pas faire attention à sa plaie, bien qu'il fût évident qu'il en souffrait. Il a d'ailleurs (d'après ce que je me suis laissé dire) reçu sa récompense la nuit même. Ce fut là un cas typique. Le *kimali* ou *kamali* est une forme d'avance féminine, un compliment ou une invitation qui, dans la *kamali kayasa*, se trouve systématisée et pratiquée sur une vaste échelle. Des garçons en costume de gala se promènent autour de la place en chantant ; des jeunes filles les abordent, on échange des plaisanteries et des réparties, comme dans toute autre *kayasa*. Mais on laisse les choses aller beaucoup plus loin. Des femmes qui, dans ces occasions, se montrent plus entreprenantes que d'habitude passent des taquineries aux égratignures et s'attaquent aux garçons avec des coquilles de moules ou des couteaux en bambou ou une petite hache effilée. Le garçon peut s'enfuir, et il le fait lorsque ses assaillantes ne lui plaisent pas. Mais sortir de l'aventure couvert d'entailles est un signe de virilité et une preuve de succès. De même, lorsqu'un garçon éprouve de l'attachement pour une jeune fille, loin de la fuir, il acceptera son attaque comme une invitation. L'ambition d'une femme consiste à blesser le plus d'hommes possible ; l'ambition d'un homme à recevoir autant d'entailles que possible et à cueillir sa récompense auprès de chacune de ses assaillantes.

Je n'ai jamais assisté à une pareille *kayasa*. Autant que j'ai pu me renseigner, la dernière aurait pu avoir lieu une vingtaine d'années avant mon arrivée, les missionnaires et les fonctionnaires ayant mis fin à cette coutume. Aussi toutes les données que j'ai pu recueillir au sujet de cette *kayasa* ne sont-elles que des données de seconde main. Mais les récits relatifs aux égratignures et blessures cadrent si bien avec les faits de mon observation personnelle, que je n'ai aucune peine à croire à leur vérité. En racontant ce qui suit, je crois devoir faire des réserves, bien que cela s'accorde fort bien, avec les descriptions que nous possédons touchant ce qui se passe chez d'autres indigènes de la Mélanésie et de la Polynésie. D'après les renseignements que m'ont fournis plusieurs informateurs, indépendamment les uns des autres, originaires tant des districts dont nous nous occupons que de ceux du Nord, il y avait absence totale de contrôle pendant la *kayasa* en question. L'acte sexuel était accompli en public, sur la place centrale; des gens mariés prenaient part à l'orgie, l'homme ou la femme se conduisant sans aucune retenue, même sous les yeux l'un de l'autre. La licence allait si loin qu'on s'accouplait sous les yeux de *luleta* (sœur de l'homme ou frère de la femme), c'est-à-dire de la personne à l'égard de laquelle on observait toujours le tabou le plus strict (voir chapitres 13 et 14). L'authenticité de ces faits se trouve confirmée par l'information qui m'a été fournie à plusieurs reprises, au cours des entretiens que j'ai eus avec des indigènes au sujet d'autres formes de *kayasa* dans le Nord; à savoir que toutes les *kayasa* avaient dans le sud un caractère beaucoup plus orgiaque. C'est ainsi que dans une *kayasa* de guerre hommes et femmes combattent toujours dans des camps opposés. Les vainqueurs lancent aux vaincus, en guise de raillerie, un cri perçant (*katugogova*), une sorte d' « ululement »; puis, profitant de l'impuissance à laquelle ces derniers sont réduits, ils se jettent sur eux, s'en emparent, et des accouplements ont lieu sous les yeux de tout le monde. Je me suis entretenu une fois de ce sujet avec un groupe qui se composait d'originaires du Nord et du Sud, et tous m'ont catégoriquement confirmé l'exactitude de ce récit.

A ce propos, je mentionnerai deux modes occasionnels de rapports admis par la coutume. Pendant la veillée mortuaire (*yawali*) qui a lieu immédiatement après un décès, des gens provenant des communautés voisines se réunissent et prennent part aux chants et aux céré-

monies qui durent une bonne partie de la nuit. Lorsqu'à une heure tardive les visiteurs repartent chez eux, il est de coutume que quelques jeunes filles restent pour coucher avec des garçons du village où s'est produit le décès. Leurs amants habituels ne s'y opposent pas et ne doivent pas s'y opposer.

Un autre genre de liberté sexuelle est associé à l'hospitalité qu'on accorde aux étrangers. Mais cette obligation était plus strictement observée jadis, alors qu'en raison de la crainte et de la méfiance inspirées par les étrangers, les visiteurs étaient plus rares et mieux choisis. Il m'a été raconté qu'on considérait alors comme un devoir pour une jeune fille du village de passer la nuit avec l'étranger. Il est à présumer que l'hospitalité, la curiosité et le charme de la nouveauté ôtaient à ce devoir ce qu'il pouvait avoir de pénible.

Les seuls voyageurs d'outre-mer qui, dans les anciens temps, accomplissaient des voyages réguliers étaient ceux qui venaient aux îles Trobriand à l'occasion des expéditions commerciales *kula*. Après l'accomplissement des phases cérémonielles de la visite et l'échange de marchandises, les visiteurs entraient dans le village et engageaient des conversations amicales avec les habitants. Les hôtes devaient assurer la subsistance de ceux à qui ils accordaient l'hospitalité. Mais comme il était contraire à toute étiquette qu'un homme prît ses repas au milieu d'une communauté étrangère, les visiteurs s'en allaient sur la plage où les canoës étaient amarrés. Ici les belles du village apportaient la nourriture dans des plats et attendaient que ceux-ci fussent vidés. Les conversations, amicales d'abord, devenaient bientôt intimes, les étrangers offraient aux jeunes filles des cadeaux dont l'acceptation signifiait leur consentement. Il était considéré comme normal, et la coutume le sanctionnait, que des jeunes filles du village acceptassent de coucher avec les étrangers; et leurs amants en titre n'avaient le droit ni de les punir ni de les réprimander pour cette acceptation.

Ceci est plus particulièrement vrai de la moitié nord de l'île, qui recevait les visites d'hommes originaires de Kitava et d'autres îles Marshall Bennett. Les villages du Sud qui recevaient les visites d'habitants des îles Dobu et Amphlett parlant un idiome étranger autorisaient également ceux-ci à coucher avec des jeunes filles du village, mais de temps à autre seulement, et non d'une façon habituelle, car les insulaires de Dobu n'autorisaient jamais leurs femmes à accorder des faveurs quelconques aux indigènes des îles Trobriand qui venaient en visite chez eux.

Les coutumes et dispositions que nous avons décrites ont en partie un caractère saisonnier et dépendent, pour une autre partie, de circonstances spéciales. Les jeux dont nous avons parlé au commencement de ce chapitre et qui se déroulent au clair de lune, sur la place centrale, ont lieu pour la plupart pendant la saison des moussons, de mai à septembre. Les travaux et les fêtes de la moisson commencent en juin et durent jusqu'au mois d'août. La milamala commence en septembre et finit en octobre. Sa date coïncide avec l'apparition du ver *palolo* qui se produit régulièrement à une certaine période de pleine lune. Ce ver s'appelle également milamala et on le rattache par un lien mystique à l'arrivée des esprits. La kayasa a lieu parfois pendant la saison de la milamala, mais le plus souvent immédiatement après, comme prolongation de cette fête. Pendant la saison des pluies (janvier, février et mars), on passe le temps à se raconter des contes de fées et à travailler dans les jardins. Nous parlerons de ces occupations dans un instant. Les jeux-baignades ont lieu en avril et mai, octobre et novembre, entre les saisons sèche et humide.

Quels rapports existe-t-il entre ces coutumes et la vie amoureuse normale que nous avons décrite dans le chapitre 3 ? Ils fournissent à des étrangers des occasions de se rencontrer et permettent à l'intérêt érotique de franchir les limites du village. Ceci peut n'aboutir qu'à des

escapades romantiques qui enrichissent l'expérience et rendent capable d'un choix plus réfléchi au sein de la communauté.

Mais parfois aussi ces aventures se terminent par des mariages, la femme suivant alors toujours son mari, puisque le mariage est, nous le savons *déjà*, patrilocal.

## VI. ULATILE : LA JEUNESSE À LA RECHERCHE D'AVENTURES AMOUREUSES

[Retour à la table des matières](#)

La hausse et la baisse périodiques de la vie érotique aux îles Trobriand peuvent être représentées par une courbe déterminée par les fêtes tribales, les coutumes cérémonielles et les activités économiques. La succession de ces fêtes, coutumes et activités correspond, à son tour, à celle des phases de la lune et des saisons. La courbe se relève régulièrement pendant la période de pleine lune et atteint son point culminant pendant et immédiatement après la moisson. Les creux de la courbe correspondent à des occupations économiques et sportives absorbantes, au jardinage et à des expéditions maritimes. Certaines fêtes stimulent l'intérêt érotique, au point de lui faire franchir les limites de la communauté du village.

Une liaison entre deux personnes vivant à distance l'une de l'autre n'est pas chose facile à entretenir. Certaines coutumes spéciales, rendez-vous, visites, rencontres, auxquelles les indigènes donnent le nom générique d'ulatile, sont destinées à pallier à la situation dans laquelle se trouvent des amants séparés. Les visites de ce genre, lorsqu'elles sont faites par des hommes, s'appellent ulatile, ce qui signifie littéralement « jeunesse mâle », et ce terme s'applique au groupe d'adolescents et de jeunes gens qui restent souvent unis dans le travail ou dans le jeu. Par une extension du sens, le substantif *utatile* sert également à désigner l'« exubérance de la jeunesse », ou même, d'une façon plus spécifique, l'« activité sexuelle ». Nous avons déjà trouvé ce terme (chapitre 3, section II) dans le mot composé to'ulatile (jeune homme). Lorsqu'il est prononcé avec une certaine intonation, ce terme implique le sens de « joyeux gars » ou même de « fornicateur ». Il est appliqué à la femme sous forme *naka'ulatile* et n'est employé que dans un sens dérivé : « femme légère » ou, plus exactement : « femme qui désire plus qu'elle n'est désirée ». Son sens étymologique original est probablement : « Ardente comme un homme » (voir chapitre 13, section IV). Employée comme verbe, la racine *ulatile* s'applique primitivement aux hommes et signifie : « s'en aller à la recherche d'une aventure amoureuse », « avoir du succès auprès des femmes », « abuser de rapports sexuels ». On peut l'appliquer par extension aux femmes, sauf lorsqu'il s'agit d'une expédition amoureuse dont le but se trouve en dehors du village; dans ce dernier sens, il n'est appliqué qu'aux hommes.

Il y a deux genres d'expédition *ulatile*, auxquels le mot s'applique avec un sens quelque peu technique. Il y a d'abord l'expédition qui est considérée comme une nécessité : un amant doit aller faire visite à sa bien-aimée dans le village de celle-ci. Lorsque, au cours d'une des nombreuses occasions décrites dans la précédente section, un jeune homme et une jeune femme appartenant à des communautés différentes ont senti naître en eux une attirance réciproque, ils feront en sorte de se rencontrer. Il arrive souvent que le jeune homme a un ami intime dans le village de la jeune fille, ce qui facilite les choses, étant donné que l'ami ne

refusera pas de donner un coup de main. L'étiquette exige que l'amoureux soit paré pour la rencontre, ce qui l'oblige quelque peu à se cacher. Il ne se montrera pas dans la rue principale, mais se glissera sans bruit à travers les buissons : « Il marchera comme un sorcier; il s'arrêtera pour écouter; il prendra des chemins latéraux et passera par la jungle; personne ne doit le voir. » C'est ainsi qu'un de mes informateurs a assimilé cet *ulatile* aux expéditions nocturnes et clandestines de sorciers qui ne doivent être aperçus de personne.

A mesure qu'il approche du village, il doit redoubler d'attention. Une intrigue passagère, lorsqu'elle est découverte dans son propre village, ne pourrait que susciter la jalousie de l'amant attiré et soulever une querelle de peu d'importance. Mais celui qui est surpris en flagrant délit de braconnage amoureux dans un autre village, risque d'être fort maltraité, non seulement par l'amant jaloux, mais aussi par les autres garçons. Il risque également d'attirer sur sa bien-aimée les reproches de son amant habituel. Cependant, la principale raison pour laquelle cette expédition est accomplie en secret est que c'est une règle du jeu prescrite par la coutume. L'homme et la femme conviennent généralement de se rencontrer dans la jungle, près du village où réside la femme. Parfois la femme guide l'homme vers l'endroit choisi en y allumant un feu; d'autres fois ils conviennent d'imiter le cri d'un oiseau; d'autres fois encore elle marque le chemin qui conduit vers le lieu de rencontre dans la jungle, en déchirant les feuilles selon un modèle convenu ou en semant des feuilles le long de la route.

Lorsque la passion résiste à l'épreuve du temps et des difficultés et devient de l'affection, on fait les démarches nécessaires pour rendre la liaison permanente et officielle. Le jeune homme peut venir rejoindre son ami qui habite le village de la jeune fille et y rester sous un prétexte quelconque, à titre de citoyen temporaire. Ou bien la jeune fille sera acceptée dans le village du jeune homme et viendra y habiter. Il m'est souvent arrivé, en faisant le recensement de la population d'un village, de me trouver en présence d'une jeune fille résidant dans la communauté, parce qu'elle vivait avec un jeune homme qui en faisait partie. Ils couchent ensemble dans une *bukumatula* (maison de célibataire, homme ou femme), tout comme un couple normalement fiancé (voir chapitre 3, section IV); et, lorsque la liaison est heureuse, elle aboutit tout naturellement au mariage.

Le mot *ulatile* s'applique encore, dans un sens technique, à une autre expédition amoureuse, d'un genre tout à fait différent. Un groupe de jeunes gens qui, ayant assisté à une fête dans une autre communauté, en ont gardé quelques souvenirs agréables, décident de se rendre en corps dans cette communauté, d'organiser une expédition *ulatile*. Dans ce cas encore, il est nécessaire de tenir le secret; car bien que ces expéditions soient autorisées par la coutume et, dans un certain sens, légales, elles n'en constituent pas moins une atteinte aux droits de deux autres groupes : les maîtresses des jeunes gens *ulatile*, et les jeunes gens de l'autre village. Surpris par l'un ou par l'autre de ces deux groupes lésés, les membres de l'expédition recevraient une volée d'injures ou, même, de coups, car les jeunes filles des îles Trobriand savent défendre leurs droits par la force et les jeunes gens de chaque communauté considèrent la population féminine de celle-ci comme étant leur chasse réservée. Aussi les aventuriers s'échappent-ils généralement pendant la nuit et ne mettent-ils leurs parures qu'une fois sortis du village. Lorsqu'ils ont gagné la grande route, ils deviennent bruyants et provocants, car telle est l'attitude qu'ils doivent adopter à cette occasion. Et ils chantent, en marchant, certaines chansons obscènes appelées *lo'uwa* :

**CHANSON LO'UWA (1)**

<i>Aramwaye !</i>	<i>Bagigido'u !</i>	<i>Bagiwawela !</i>
Oh, oh !	Joli collier !	Collier de Wawela !
<i>Sayam, Rapa'odi</i>		
Sayam, Rapa'odi		
<i>Bakwatega</i>	<i>Kadiratume</i>	
J'ai mouillé	l'ancre (près)	Kadiratume (plage)
<i>Isideli</i>	<i>uni'unatine;</i>	<i>itolala</i>
Il est assis auprès d'elle jeune homme; elle se lève		
<i>Waydesi !</i>	<i>kapukapugula</i>	<i>kalamwaya !</i>
Hourra !	jeune femme.	Oh, oh !
<i>Agudeydesi !</i>	<i>Kalamwaya !</i>	
Hourra !	Oh ! oh !	

*Traduction libre*

« Oh ! oh ! (j'arrive paré d') un beau collier.  
Le collier de Wawela, tel Sayam avec le bracelet de Rapa'odi; J'accoste près de la plage de Gawa, un garçon est assis près d'une jeune fille,

Elle se tient à côté de lui. Allô ! Jeune femme !  
Hourra, oh oh, hourra ! »

Sayam était, dit-on, un homme célèbre par sa beauté; et les fameuses parures, telles que le bracelet de Rapa'odi, sont associées aux idées d'attrait, de succès, de magie amoureuse. Il apparaît ici paré d'un célèbre bracelet appelé Rapa'odi, qui, ainsi que l'indique la traduction libre, signifie que le « Je » de la chanson porte également un collier. Dans la forme doublée *uni'unatine*, la lettre *n* est l'équivalent dialectal de la lettre *l* du mot *ulatile*.

**CHANT LO'UWA (II).**

<i>Aramwaye !</i>	<i>Bamasisi,</i>	<i>bamamata;</i>
Oh ! oh !	Je dormirai,	je m'éveillerai;

*balage kupira saygwa'u* j'entendrai son tambour jupes de fête

*Raytagine* *layma'i*  
il bat (une musique de danse) il attire

*karisaygwa'u* *okuvalila*  
leurs jupes de fête sur leurs flancs.

*Kala wosi owadola, lakatunenia oyamala.*

Sa chanson dans la bouche son petit tambour dans la main.

*Gigiremutu*  
Noircies

*kudula*  
ses dents

*Tokiwina*  
Tokiwina

*yamtu*  
avance (vers le village de)

*Wavivi*  
Wavivi

*Yamtumutu*

*Wavivi*

Il marche et marche (à travers le village de) Wavivi

### *Traduction libre*

Oh ! Oh ! je me réveille de mon sommeil, j'entends les battements joyeux (de fête) du tambour, frappant une musique de danse, ce qui attire des femmes portant des jupes de grande toilette, des jupes de fête, sur leurs flancs. Sa chanson à la bouche, son petit tambour à la main, Tokiwina, aux dents noircies, se promène rythmiquement dans le village de Wavivi, traverse au rythme d'une danse le village de Wavivi.

Dans cette brève chanson se trouve peinte en raccourci une situation *ulatile* : le réveil pendant la nuit, le bruit d'un tambour lointain annonçant de grandes fêtes dans un village voisin. Et ici, également, on retrouve à l'arrière-plan une personne légendaire, en partie de bon augure, en partie comme idéal. Nous aurons à nous occuper plus loin de la psychologie de ce culte traditionnel de la beauté et du charme personnels.

D'après ce qui m'a été raconté, des chansons de ce genre étaient chantées jadis, pour indiquer qu'il ne s'agissait ni d'une expédition guerrière ni d'une expédition de sorcellerie, bref que ceux qui en faisaient partie n'avaient aucune mauvaise intention. A mesure que les jeunes gens approchent du but, ils deviennent plus tranquilles, car ils ne doivent pas être vus par la jeunesse du village. Il va sans dire que les jeunes filles savent quand l'expédition est proche, car tous les détails ont été arrangés au préalable. Celui des visiteurs qui est le plus familiarisé avec le village s'avance en rampant et donne le signal convenu. Les unes après les autres, les jeunes filles se glissent de leurs maisons et s'en vont retrouver leurs amoureux dans la jungle. Parfois, les jeunes filles arrivent les premières dans l'endroit où l'on avait convenu de se rencontrer. Lorsque cette réunion d'amoureux est découverte, l'affaire peut se terminer par une bataille qui, jadis, dégénérait souvent en une guerre entre les deux communautés.

Ces expéditions *ulatile* constituent de véritables dérogations au cours normal de la vie tribale <sup>1</sup>. Invariablement elles aboutissent à des querelles entre amoureux dans les deux villages et à de sérieux différends entre les deux communautés. Elles constituaient un trait important de la vie amoureuse dans les anciens temps, alors que des expéditions armées en vue de conquêtes amoureuses étaient plus, fréquentes que les *ulatile* individuels. De nos jours, cependant, où un homme seul ou une femme seule peuvent circuler facilement et sans risque, même pendant la nuit, les rendez-vous entre un seul garçon et une seule fille sont beaucoup plus fréquents.

<sup>1</sup> Voir dans Crime and Custom, partie II, une étude des dérogations coutumières à la loi et des conflits entre différentes catégories de coutumes.

Si l'on veut ne pas fausser la perspective et situer les expéditions ulatile à la place qui leur revient dans le cadre de la vie tribale, on doit savoir qu'en dehors des visées de conquêtes amoureuses, la jeunesse d'un village trouve beaucoup d'autres occasions de visiter en corps des communautés voisines ou éloignées. A l'époque de la moisson et pendant la saison des danses, à l'occasion de jeux communs et de fêtes mortuaires, on peut voir des groupes de jeunes gens marchant sur la route ou pagayant dans de grands canoës de pêche. Les jeunes gens habitant les villages des lagunes peuvent en effet emprunter pour leurs expéditions amoureuses la voie de mer. C'est ainsi que lorsqu'on rencontre sur une route un groupe de jeunes gens parés et chantant, on ne sait pas toujours au juste s'il s'agit d'une véritable expédition ulatile ou s'ils se rendent dans un autre village pour une simple affaire quelconque ou pour s'amuser.

Et, à première vue, il est difficile de faire une distinction nette entre une expédition amoureuse et une expédition qui n'a pas ce caractère.

Il est facile de voir que les aventures qui se nouent entre habitants de villages différents cadrent bien avec le schéma général des démarches amoureuses que nous avons décrites dans le chapitre 3. Les expériences érotiques infantiles par lesquelles commence l'histoire de la vie sexuelle d'un individu, ont toujours lieu au sein de la communauté; l'ulatile est une des coutumes à la faveur desquelles l'intérêt érotique et les intrigues de brève durée dont se compose la phase de développement suivante se trouvent transportés hors du village. Ces intrigues pouvant devenir permanentes, l'ulatile apparaît aussi comme un des moyens grâce auxquels le choix matrimonial se trouve étendu au-delà des limites d'un seul village.

## VII. KATUYAUSI : ESCAPADE CÉRÉMONIELLE DE JEUNES FILLES

[Retour à la table des matières](#)

Dans les affaires d'amour, la femme des îles Trobriand ne se considère pas comme inférieure à l'homme et ne lui cède en rien au point de vue de l'initiative et de l'affirmation de sa personnalité. Les ulatile ont leur pendant dans les katuyausi, expéditions amoureuses organisées par les jeunes filles d'un village se rendant dans d'autres communautés.

Dans certains cas, ces expéditions ont tout simplement pour but d'exercer des représailles contre le trop grand abus des ulatile par les garçons. Or, il arrive souvent, surtout dans les villages du littoral, que les hommes, partis en expéditions de pêche ou en voyages d'affaires, restent absents trop longtemps; auquel cas, les femmes s'en vont chercher la consolation dans d'autres villages. Parfois, il s'agit d'une simple question de coquetterie : les jeunes filles ayant confectionné pour leur usage une belle garde-robe de jupes en tissu végétal, désirent les exhiber sur une arène plus large que leur propre village. Les plus cyniques de mes informateurs m'ont assuré qu'une expédition katuyausi constitue pour la jeune fille le meilleur moyen de renouveler sa provision de noix de bétel ou de tabac, de recevoir un bracelet ou un peigne, un joli sac à main ou des grains de corail.

J'ai également l'impression que chaque fois qu'elles veulent organiser une katuyausi, elles trouvent un prétexte pour justifier leur escapade : désir de voir la récolte ou d'admirer une

nouvelle construction, maison de chef ou magasins à provisions, ou bien elles emportent quelque objet à vendre.

Mais quel que soit le mobile ou le prétexte, dès que leur décision est prise, les jeunes filles s'adressent à un intermédiaire qu'elles chargent de fixer la date et les conditions de leur future visite aux jeunes gens de l'autre village. L'organisation d'une expédition *katuyausi* diffère considérablement de celle d'une expédition ulatile. Alors que les jeunes gens partent après le coucher du soleil, sous le couvert de la nuit, les jeunes filles se mettent en route au début de l'après-midi. Les jeunes gens se glissent furtivement, tant qu'ils sont dans les limites du village, mais une fois sur la route ils se mettent à chanter et deviennent turbulents. Les jeunes filles s'en vont également sans bruit, de façon à ne pas se faire remarquer, mais se conduisent d'une façon décente tout le long de la route. Arrivés devant le village qui constitue le but de leur expédition, les garçons s'y introduisent en cachette, tandis que les jeunes filles entrent ouvertement dans les bosquets qui entourent le village, s'y assoient et mettent la dernière main à leur toilette. Elles peignent leurs lèvres en rouge avec de la noix de bétel, tracent des lignes décoratives sur leurs visages et remplissent leurs bracelets d'herbes aromatiques. L'étiquette exige que les garçons du village les laissent seules dans les bosquets jusqu'à ce qu'elles leur fassent signe de s'approcher. Pendant ce temps d'attente, les jeunes filles chantent, jouent de la guimbarde indigène (de nos jours, cet instrument est importé de l'étranger) et mâchent de la noix de bétel; lorsqu'elles sont prêtes à recevoir, elles entonnent la chanson par laquelle elles font savoir aux garçons, selon les conventions, qu'ils peuvent s'approcher. Ceux-ci, qui n'attendaient que le signal, ne tardent pas à se rendre à l'appel. Bientôt toute la population de la communauté est assise en face des jeunes filles, à l'exception de leurs rivales de l'endroit qui sont en colère contre cette intrusion et boudent, la coutume ne leur permettant pas de manifester leur mécontentement d'une façon plus active.

Mais le soir arrive et, avec lui, la phase intéressante de la visite elle-même. La bande *katuyausi* reste assise, nonchalante et détachée. Les jeunes gens et les hommes âgés se tiennent devant les jeunes filles et poursuivent leurs conversations avec une indifférence apparente. Mais voici qu'on commence à échanger des plaisanteries et des bons mots; les garçons s'approchent davantage, et les jeunes filles se mettent en devoir de choisir. D'après la coutume, l'offre de se retirer ensemble doit venir d'un hôte et l'étiquette exige que chaque invitée accepte l'offre qui lui est faite. Mais il va sans dire que chaque individu de chacun des deux groupes a ses préférences et que celles-ci sont connues à l'avance. Un garçon obscur n'osera jamais s'affirmer à l'encontre d'un camarade plus fort, plus noble et plus influent, de sorte qu'en réalité le choix repose, en grande partie, sur des intrigues et des attachements antérieurs. Chaque jeune homme offre alors à la jeune fille qu'il a choisie un petit cadeau : un peigne, un collier, un bâton pour le nez, un paquet de noix de bétel. En acceptant le cadeau, elle signifie son consentement à ce que le jeune homme devienne son amant pour la nuit. Lorsque le jeune homme connaît bien la jeune fille, il remet lui-même le cadeau. Dans le cas contraire, ou s'il est trop timide, il a recours aux bons offices d'un homme plus âgé qui remet le cadeau avec ces mots : « kam va'otu » (va'otu - cadeau de visite, cadeau d'encouragement). « Un tel vous l'offre, vous êtes sa bien-aimée. » Il est rare qu'une jeune fille refuse ou ne tienne pas compte du cadeau; en le faisant, elle blesserait et mortifierait profondément l'homme.

Après s'être constitués en couples, jeunes gens et jeunes filles se retirent généralement dans un endroit déterminé de la jungle, où ils passent la plus grande partie de la nuit à mâcher, à fumer, à chanter, chaque couple à part. De temps à autre, on voit un jeune homme et une jeune fille quitter le gros de la bande, sans que personne y fasse attention. Quelques-uns des jeunes gens peuvent bien inviter leurs bien-aimées à venir passer le reste de la nuit dans une *bukumatula* du village, mais cela présente des difficultés. Toutes les démarches

associées aux katuyausi, ainsi qu'aux ulatile, se distinguent par leur parfaite décence, par l'absence de tout élément orgiaque. Il est certain que dans les villages du sud la décence est moins grande que dans ceux du nord, mais même là-bas les katuyausi diffèrent essentiellement de coutumes orgiaques telles que le kamali, le Vu et la coutume de la yausa qui fera l'objet de la section suivante.

D'après les informations que j'ai pu recueillir, il ne se passait pas jadis d'année sans qu'une communauté reçût deux, trois ou quatre visites de groupes katuyausi. Le premier missionnaire avait exigé un règlement spécial interdisant cet « abominable abus ». De nos jours, par suite de l'intervention des hommes blancs dans les coutumes locales et de l'immoralité plus grave encore dont ils ont semé les germes, la coutume décente et réglée dans tous ses détails des katuyausi est en pleine décadence. Mais, même pendant mon séjour aux îles Trobriand, j'ai vu des groupes de jeunes filles d'Okaykoda s'en aller en visite à Omarakana, et celles de Kaybola se rendre à Kwaybwaga; et j'ai vu également les jeunes filles de Kwaybwaga faire une expédition katuyausi à Vilaylima, pour se venger de leurs amoureux. Au début de mon séjour à Omarakana, en 1918, beaucoup de ces visiteuses étaient venues au moment de la moisson et sous le prétexte avoué d'admirer les ignames; j'ai même pu les photographier et assister à leurs premières démarches.

Le retour d'une expédition katuyausi dans le village d'origine constitue souvent un triste épilogue d'une nuit joyeuse. Les jeunes filles cherchent à entrer dans le village et à regagner leurs maisons sans être aperçues. Mais elles n'y réussissent pas toujours. Lorsque la bande est surprise et découverte, on assiste çà et là à des règlements de comptes. Les coupables sont injuriées, battues et parfois, d'après ce qui m'a été dit par plusieurs de mes informateurs, réellement violées en public par leurs propres amants. Plusieurs garçons maintiennent alors la jeune fille, pendant que son « propriétaire » légal exerce sur elle, à titre de châtiment, sa prérogative. Si ce fait est exact, on peut le considérer comme une exception à la règle de stricte décence que tous les indigènes des îles Trobriand, à l'exception de ceux de Vakuta, d'Okayaulo et de quelques autres villages du sud, observent en public.

## VIII. YAUSA : ASSAULTS ORGIAQUES EXÉCUTÉS PAR DES FEMMES

[Retour à la table des matières](#)

Revenons à l'extrémité sud de l'île principale et à l'île adjacente de Vakuta. Nous avons déjà, à plusieurs reprises, mentionné les habitants de ces districts, et dans des termes peu flatteurs. Au point de vue ethnologique, ils se distinguent par une certaine rudesse qui affecte leur caractère et leurs habitudes et se manifeste dans plus d'un côté de leur vie. Au point de vue sexuel, ils sont certainement plus grossiers que les hommes du nord et leurs procédés sont faits pour froisser le sentiment plus fin de l'étiquette et de la décence, sinon la morale, de ces derniers. Aussi, ces villages vivaient-ils jadis sur un pied d'hostilité avec la plupart de leurs voisins.

Ce que nous avons dit plus haut au sujet du caractère orgiaque de quelques formes de kayasa se trouve confirmé une fois de plus par une autre coutume, généralement en vogue chez ces indigènes. La nature exacte de la coutume, ses détails et la place qu'elle occupe dans

l'ensemble des autres coutumes nous sont malheureusement peu connus. Je ne suis renseigné là-dessus que par ouï-dire, et la coutume en question ressemble si peu à tout ce que j'ai vu moi-même qu'il m'est impossible de compléter mes renseignements par quelques-uns de ces traits, qui, fournis par l'observation directe, rendent une coutume vivante.

D'après une coutume économique, commune à toutes les îles Trobriand, c'est aux femmes qu'incombe la charge de sarcler les jardins de la communauté. Comme c'est là un travail fastidieux, monotone, qui demande peu d'adresse et d'attention, les femmes cherchent à le rendre plus intéressant en travaillant ensemble et en bavardant. Elles s'en vont ainsi d'un jardin à l'autre, jusqu'à ce que tous les lots de la communauté soient sarclés. De même que pour toutes les occupations féminines, il est de mauvais ton que les hommes s'approchent des femmes pendant qu'elles exécutent ce travail ou les abordent, sauf lorsqu'il s'agit d'une affaire sérieuse.

Or, dans les villages d'Okayaulo, Bwaga, Kumilabwaga, Louya, Bwadela, et de Vakuta, ce travail de sarclage comporte pour les femmes un curieux privilège<sup>1</sup>. Lorsqu'un étranger, un homme originaire d'un autre village que le leur, passe à portée de leur vue, elles ont le droit de l'attaquer; et ce droit, que leur confère la coutume, elles l'exercent avec zèle et énergie.

L'homme devient alors le jouet des femmes qui se livrent sur lui à des violences sexuelles, à des cruautés obscènes, le souillent d'immondices et le maltraitent de toutes les manières. Elles commencent par arracher et déchirer sa feuille pubienne qui protège sa modestie et qui est, aux yeux d'un indigène, un signe de sa dignité de mâle. Puis, par des pratiques masturbatoires et exhibitionnistes, elles cherchent à provoquer une érection du pénis de leur victime et, lorsque le résultat désiré est obtenu, l'une d'elles s'accroupit et introduit le pénis dans son vagin. Après la première éjaculation, la victime peut être traitée de la même manière par une autre femme. Il se passe souvent des choses plus répugnantes. Certaines femmes couvrent le corps de l'homme de leurs excréments et urines, s'attaquant surtout au visage qu'elles souillent le plus qu'elles peuvent. « On voit l'homme vomir, vomir, vomir », me disait un informateur sympathique. Parfois ces furies frottent leurs organes génitaux contre son nez et sa bouche et se servent de ses doigts et orteils, de toute partie saillante de son corps, pour des pratiques lascives. Les indigènes du Nord trouvent très amusante cette coutume qu'ils méprisent ou affectent de mépriser. Ils aiment, lorsqu'ils en parlent, entrer dans des détails et appuyer leur récit de gestes expressifs. Des informateurs originaires du sud m'ont confirmé ces récits dans tous leurs traits essentiels. Ils n'ont aucune honte de cette coutume dans laquelle ils voient plutôt un signe de la virilité générale de la population et réservent tout leur opprobre à la victime d'origine étrangère. Un de mes informateurs locaux ajouta qu'au cours de la yausa (c'est ainsi que s'appelle cette coutume) les femmes quittent leurs jupes et foncent sur l'homme toutes nues, « telle une bande de tauva'u » (mauvais esprits). Il m'apprit également qu'on arrachait à l'homme les cheveux et qu'on le frappait et meurtrissait tellement qu'il ne pouvait plus se lever et s'en aller.

---

<sup>1</sup> Comparez la carte.

## IX. DE L'AUTHENTICITÉ DES PRATIQUES ORGIAQUES

[Retour à la table des matières](#)

Telle est la description que les indigènes donnent de la yausa. Quels sont les faits ? Je ne les ai jamais observés directement, en partie parce que je n'ai jamais pu me rendre dans le Sud à l'époque du sarclage, en partie parce que j'ai été prévenu que, même actuellement, aucun étranger ne songerait à s'y rendre en cette saison-là. Si j'y étais allé, il me serait arrivé de deux choses l'une : ou j'aurais obtenu un résultat négatif qui m'aurait déçu au point de vue ethnologique, ou bien j'aurais vraiment été témoin du spectacle, et cette perspective n'avait pour moi rien d'attrayant. Aussi ai-je préféré m'abstenir. Toutes les fois que j'essayai, comme toujours dans des cas pareils, d'obtenir, à l'appui des affirmations générales, des faits historiques, de savoir combien de gens avaient été maltraités de cette manière, quels étaient ces gens, quand la chose s'était produite et dans quelle occasion, mes informateurs se dérobaient. J'obtenais toujours la même réponse : « Oh, les gens ont tellement peur que personne n'oserait s'approcher. » La seule preuve concrète en faveur de la véracité de la description qu'on m'avait faite était celle-ci : Misipelosi et Missimoytena (le Rev. S. B. Fellowes, le premier missionnaire, et l'Hou. M. H. Moreton, le premier magistrat résident) ont été effrayés lorsqu'ils ont eu l'occasion de voir de près une yausa et, depuis, aucun *gumanuma* (homme blanc) n'a osé y assister. Il m'a été également recommandé de ne pas chercher à me rendre dans le Sud pendant la saison yausa, et je me suis conformé à ce conseil. Et ce fut là pour moi une autre preuve qu'aux yeux des indigènes la coutume en question était une réalité incontestable.

Mais les questions qui m'intéressaient le plus restaient sans réponse : cette coutume, si exactement et minutieusement décrite, occupe-t-elle vraiment une place aussi importante dans les préoccupations des indigènes ? Est-elle un fait, en ce sens qu'elle est réellement pratiquée, ou bien n'est-elle qu'un fait probable ou possible en ce sens qu'elle pourrait être pratiquée, si une occasion se présentait ? Ou encore, ne s'agirait-il pas d'une de ces coutumes qui n'existent qu'à l'état de croyance ou de légende, sans aucune base dans la réalité concrète ?

Tout ce que je puis dire avec certitude, c'est que si jamais la yausa a été pratiquée, cela n'a dû arriver que fort rarement, car moins encore jadis que de nos jours un étranger pouvait avoir l'occasion de visiter ces régions inhospitalières qui vivaient en état d'hostilité avec tous leurs voisins et étaient toujours disposées à maltraiter un étranger d'une façon ou d'une autre. En prenant la tradition à sa valeur la plus basse, nous pouvons admettre qu'il s'agit d'un mythe qui s'est perpétué à travers le temps et puise sa force dans le vif intérêt et dans la ferme croyance dont il est l'objet. Il prête aux femmes de cette région une attitude belliqueuse, les entoure, à l'époque du sarclage, d'un tabou absolu et imprime aux travaux communaux qu'elles exécutent dans les jardins le caractère d'un privilège sexuel. Les seuls pendants de cette coutume qu'on trouve dans le folklore sont représentés d'une part par la légende de Kaytalugi, pays habité par des femmes sexuellement insatiables (voir chap. 12, section IV) et, d'autre part, par quelques faits réels et authentiques, à savoir : le caractère incontestablement orgiaque que présentent, dans le sud, la kayasa du jeu de la guerre et celle des égrati-

gnures érotiques, ce qui s'explique d'ailleurs par la plus grande brutalité sexuelle qui distingue les habitants de ces régions <sup>1</sup>.

Fait caractéristique : cette coutume intéresse et amuse énormément les indigènes. Toutes les fois qu'on s'entretient avec eux de sujets susceptibles d'en évoquer l'idée : jardins, travail communal situation des femmes, luttes entre sexes, ils amènent la conversation sur la yausa et s'embarquent dans des descriptions détaillées et pittoresques, au point que l'anthropologue finit par redouter ce sujet comme un épouvantail. Une fois seulement j'ai retiré un certain bénéfice d'une conversation de ce genre. C'était dans une communauté à population rude, sombre, peu accueillante où il était très difficile de trouver des informateurs convenables. Un après-midi, je travaillais avec un groupe de ces collaborateurs peu pressés, sous un grand figuier d'Inde, sur la rive de la lagune. Je traversais une de ces périodes de découragement et de stérilité que connaissent bien ceux qui se livrent aux vastes enquêtes ethnologiques. Je m'étais aperçu tout d'un coup que mes informations étaient pleines de lacunes et de contradictions. Je commençais à en avoir, assez de mes instructeurs qui, à leur tour, commençaient sans doute à en avoir assez de moi. La vie dans une atmosphère culturelle qui m'était profondément étrangère et était dépourvue pour moi de toute signification émotionnelle commençait à me peser et à me donner envie de m'évader à tout prix. Dans l'état d'âme où j'étais, le paysage lagunaire, si charmant et monotone à la fois, symbolisait pour ainsi dire ce désir, et mon regard cherchait à distinguer à travers la brume les montagnes Koya, de la partie sud des archipels Amphlett et d'Entrecasteaux, par où passait le chemin qui pouvait me ramener à la vie civilisée. Puis, je regardais ce qui se passait sur la plage et j'enviais ceux qui devaient s'embarquer dans deux ou trois jours, pour rentrer chez eux. La conversation languissait, et je ne pouvais rien obtenir de mes informateurs lorsqu'à un moment donné on en vint à parler de la yausa. Immédiatement les indigènes devinrent loquaces et animés ; leurs rires et leur vivacité attirèrent d'autres gens, et je fus bientôt entouré par un groupe d'hommes parmi lesquels il me fut facile de trouver quelques bons informateurs pour les travaux futurs. J'eus, en même temps, une démonstration pratique de la manière différente dont les gens se représentent une coutume, selon qu'ils la possèdent, ou non. Les hommes de l'endroit m'ont naturellement parlé de la yausa en termes caricaturaux et en la représentant comme une coutume honteuse et sauvage; leur rire méprisant et leurs exagérations voulues montraient nettement à quel point ils se sentaient supérieurs aux barbares plongés dans les ténèbres qui pratiquaient cette coutume. Mais les visiteurs originaires du sud, dont quelques-uns étaient venus d'Okayaulo et de Bwadela, où la yausa existe à titre de coutume officielle, m'ont exprimé, dans une conversation ultérieure, et sans aucun embarras, une opinion différente. Ils m'ont raconté, non sans fanfaronnade, que jamais un étranger n'a osé venir dans leur pays à l'époque du sarclage, qu'ils étaient les seuls ayant la liberté d'aller et de venir où bon leur semblait, que leurs femmes étaient les meilleures sarcleuses de jardins et formaient la partie la plus puissante de la population de l'île. Les deux districts sont restés en contact pendant des siècles.

<sup>1</sup> On trouve peut-être d'autres pendants à cette coutume plus loin dans le Sud, dans l'archipel d'Entrecasteaux et en Nouvelle-Guinée même. D'après ce qui m'a été rapporté par un commerçant blanc, beaucoup de pratiques et de fêtes orgiaques existeraient sur le littoral sud de l'île Normanby. Dans certaines occasions, on construit une petite hutte munie sur le devant d'un pignon très élevé. On lui donne le nom de « entrée du corps ». Pendant la durée des fêtes, une jeune fille se tient dans cette hutte où elle reçoit d'une façon quasi publique, des visites de jeunes gens avec lesquels elle se livre à des rapports sexuels. D'autre part, chez les indigènes de la côte sud, à l'est de la baie de l'Orangerie (chez les Da'ui et les Su'au) plusieurs jeunes gens cohabitent simultanément avec une jeune fille, chacun se livrant avec elle à des rapports sexuels en présence des autres; pratique que les indigènes des îles Trobriand, à la sensibilité fine, trouveraient répugnante. En revanche, certaines tribus, par exemple les Dobuans de l'archipel d'Entrecasteaux et les Mailu, ont beaucoup plus de retenue, au point de vue sexuel, que les indigènes des îles Trobriand et ceux des autres îles du Pacifique. Voir, sur ces derniers, C. O. Seligman, chapitres 38 (« Courtship, Betrothal and Marriage ») et 43 (« Morais »). Voir également ma description des Mailu dans « Natives of Mailu », *Transactions of the Royal Society of South Australia*, 1915.

cles, on y parle la même langue et ils ont une culture identique. Mais ni la coutume de la yausa ni l'attitude mentale qui la caractérise n'ont réussi à passer d'un district à l'autre. Il existe certainement des rapports entre les attitudes mentales des deux populations, elles sont incontestablement adaptées l'une à l'autre, mais chaque district tient à affirmer la prérogative de sa supériorité, en se mettant en opposition avec la manière de voir de l'autre.