

Marcel MAUSS (1910)

“ Mythologie et organisations des Indiens Pueblo”

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

Courriel: 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

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

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

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

Marcel Mauss (1910)

« **Mythologie et organisations des Indiens Pueblo** »

Une édition électronique réalisée à partir du texte de Marcel Mauss (1910), « **Mythologie et organisations des Indiens Pueblo**. » Texte extrait de la revue **Année sociologique**, 11, 1910, pp. 119 à 133. Texte reproduit in Marcel Mauss. **Oeuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré** (pp. 73 à 86). Paris: Les Éditions de Minuit, 1968, 634 pages. Collection: Le sens commun.

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 réalisée le 30 septembre 2002 à Chicoutimi, Québec.



“ Mythologie et organisations des indiens Pueblo ”

par Marcel Mauss (1910)

Extrait de la revue *Année sociologique*, 11., 1910, pp. 119 à 133.

Voici, sur les Pueblos du Nouveau-Mexique, toute une série de livres intéressants, quoique de nature et d'importance inégales ¹. Celui de M. Krause est une étude d'ethnographie générale qui utilise les travaux antérieurs. Celui de Eickhoff a le même caractère. L'ouvrage de Mrs Stevenson, au contraire, est le résultat d'observations personnelles poursuivies pendant près de trente ans et, bien qu'il faille, comme nous le verrons, s'en servir avec prudence, c'est une véritable mine de faits. Quant à M.

¹ Krause F., « Die Pueblo Indianer. Eine historisch-ethnographische Studie » *Nova Acta*, Abhdl. d. Kais. Leop. Carol. deut. Ak. d. Naturforscher, vol. LXXXVII, no 1. Halle, 1907.

Stevenson M. C., *The Zuñi Indians. Their Mythology, Esoteric Fraternities and Ceremonies. 23rd. Annual Report of the Bureau of American Ethnology (pour 1901-1902), Washington, 1904 (1906).*

Voth H., *The Traditions of the Hopi. Field Columbian Museum Publ., Anthr. Series, IX, 4, 1906.*

Eickhoff H., *Die Kultur der Pueblos in Arizona und New-Mexico. Stuttgart, 1908.*

Voth, il nous présente un ensemble de mythes et de contes Hopi, recueillis surtout à Shupaulovi et à Mishongnovi ; mais ce sont des matériaux bruts et non élaborés.

M. Krause n'a pas prétendu faire un ouvrage définitif. Il lui a manqué, pour cela, bien des documents : car, quoique longue, sa bibliographie contient de nombreuses lacunes. Il n'a connu ni les *Zuñi Folk Tales* de Cushing, ni ses *Manual Concepts*, ni tous les travaux de Fewkes sur les Hopi, ni le volume de Holmes sur la poterie aux Etats-Unis, etc. Mais il traite les faits qu'il connaît avec prudence et discernement et ces faits sont assez nombreux pour qu'on puisse considérer son travail comme une utile introduction à l'étude des Pueblos du Nouveau-Mexique et de l'Arizona.

Le grand mérite de ce livre est de nous offrir un tableau d'ensemble de cette civilisation. Or il est nécessaire de se représenter cet ensemble pour pouvoir se figurer chacune des sociétés pueblos, et même chacun des faits sociaux qu'elles présentent. La trame qui les supporte est si serrée qu'on risque de les défigurer en les isolant. Une longue tradition, une haute culture, de multiples interférences ont abouti chez les Zuñi, les Hopi, les Tehua, les Kerès, etc., à une sorte de systématique sociale, à un remarquable effort en vue de coordonner toutes les institutions, économiques, politiques, militaires, juridiques, religieuses. En même temps, un conservatisme surprenant chez ces sociétés, qui sont les plus avancées de l'Amérique du Nord, leur a permis de garder le souvenir de leur organisation la plus ancienne et de leurs croyances les plus primitives : ils emploient encore, au moins pour des usages religieux le diable (*rhombe* des Grecs) le boumerang, instruments qui correspondent aux premiers stades religieux et techniques de l'humanité. D'un autre côté, de fréquentes émigrations ou immigrations de groupes entiers combinées avec de remarquables facultés d'emprunt font que de véritables institutions sont à chaque instant importées du dehors. Les Hopi, les Zuñi ont des cérémonies navaho dont les unes sont célébrées en forme de jeu, les autres sérieusement ; les Zuñi ont des confréries hopi ; même d'importants rites viennent de populations qui ne sont pas pueblos. Certains des chants les plus solennels à Zuñi sont en dialecte de Sia, ou même en une langue d'une famille tout à fait différente. Des dieux, des clans étrangers, des confréries tout entières ont été introduits à des époques plus ou moins récentes. Des pratiques qui se présentent dans certains pueblos sous forme très simple ont fructifié ailleurs au point d'être méconnaissables. On a ainsi besoin de rapprocher tout ce qu'on sait de chacun des clans, des villages, de chacune des confréries, des tribus et des confédérations pour pouvoir comprendre ce qui s'est passé.

C'est ainsi qu'une curieuse erreur de M. Krause n'a pas été pour nous sans utilité, parce qu'elle repose sur un rapprochement. Il identifie la division des Zuñi en deux phratries - celle du nord et de l'hiver, d'une part, celle du sud et de l'été de l'autre - avec la double organisation d'hiver et d'été qu'on trouve chez les Tehua. Chez ces derniers, en effet, il existe un peuple d'hiver et un peuple d'été parfaitement distincts chacun a ses caciques, ses gouvernants qui alternent dans l'exercice du pouvoir. De ce rapprochement, M. Krause conclut que, conformément aux légendes Zuñi, la société zuñi s'est formée par la coalescence de deux peuples différents, venus l'un du nord et

l'autre du midi. Or, c'est, croyons-nous, en sens inverse que devrait se faire le rapprochement. Nous avons dit autrefois quel était, selon nous, le véritable sens de ces légendes². Elles racontent que les Zuñi, une fois sortis de terre, se séparèrent pour se rejoindre plus tard. Mais cet épisode ne fait que représenter historiquement le partage des pouvoirs des phratries sur les régions et les saisons. On en vient ainsi à se demander si ce n'est pas le fait Zuñi qui explique le fait tehua, et si la succession des caciques d'hiver et d'été chez ce dernier peuple n'est pas tout à fait comparable au rôle respectif des phratries à Zuñi. Cette interprétation se trouve confirmée par ce que nous disons plus loin sur la manière dont les rôles sont distribués entre les clans pour les rites du solstice d'hiver et du solstice d'été, et par la façon dont les grands prêtres fournis par les deux phratries du nord et du sud remplissent alternativement des fonctions prédominantes dans ces mêmes cérémonies. Si donc M. Krause a tiré de sa comparaison une conclusion erronée elle a eu, du moins, le mérite d'attirer l'attention sur un fait important, à savoir sur le rapport qui unit, chez les Zuñi, l'organisation en phratries, avec cette double morphologie d'hiver et d'été, et leur système de classification mythologique et rituelle.

Le livre de M. Krause a encore l'intérêt de nous donner des tableaux succincts du rituel, si compliqué, de la mythologie, si enchevêtrée d'histoire (notamment chez les Hopi de la Mesa orientale), et surtout de la morphologie sociale (on trouvera une bonne étude de la maison). Mais il a le grave inconvénient d'être conçu sous une forme strictement historique : le but que se propose l'auteur, après bien d'autres, est de retracer l'histoire des divers pueblos. Il se sert pour cela de données archéologiques, qu'il proclame, justement, insuffisantes, de données linguistiques dont il n'est pas très maître, et enfin des traditions qu'il ne connaît, d'ailleurs, qu'en partie. Or, en réalité, l'histoire proprement dite de ces peuples n'est possible qu'à partir du XVI^e siècle, parce que nous pouvons alors contrôler les légendes locales par des documents espagnols. Au-delà, on a affaire à des légendes de villages, de clans, de confréries qui, sans doute, ont un fondement historique, mais qui, cependant, se sont enrichies de mythes, de déformations volontaires de la vérité, destinées à rehausser la gloire du peuple ou du groupe qui les raconte. Prendre ces récits pour des documents historiques, c'est s'exposer à des erreurs comme celle que nous avons signalée plus haut, ou comme celle que M. Krause commet quand il considère les peuples mythiques du feu et de l'eau comme ayant réellement existé.

Le travail de M. Eickhoff, à peu près aussi documenté que celui de M. Krause, a une utilité du même genre. Peut-être même est-il plus prudent, Il ne se pose pas l'unique et insoluble question de savoir d'où viennent les Pueblos. L'étude somatologique y est plus poussée que dans le livre de M. Krause ; en revanche, les mythes et les phénomènes sociaux y sont moins bien analysés³.

² *Année sociologique* 6, pp. 43-44.

³ Nous signalerons aussi le livre de A. Finn, *The American Indians, as a Product of Environment with the Special References to the Pueblos*. Nous n'avons pu que l'entrevoir; mais il nous a paru que c'était surtout un livre de vulgarisation et d'anthropogéographie.

Mythologie. - On sait quel intérêt présente, en général, la mythologie des Pueblos. Leur organisation sociale s'y reflète très exactement.

Il est rare qu'un groupe ait fait un effort aussi suivi pour arriver à se représenter à lui-même, ce qu'il est, ce qu'il fait, comment il vit, et pour établir sur cette mythologie toute une morale, tout un rituel, toute une mentalité. Or, le travail de Mrs Stevenson et celui de M. Voth constituent deux importantes contributions à l'étude de cette mythologie. Les 70 premières pages du livre de Mrs Stevenson sont consacrées à un tableau systématique des mythes. Soit à propos des principaux rites, soit à propos des principales confréries, l'auteur nous donne des renseignements plus ou moins détaillés sur les mythes qui justifient ces rites et ces organisations. Le livre de M. Voth n'est qu'un recueil de textes Hopi ; il n'a rien de l'ordonnance que Mrs Stevenson a tenté d'introduire dans les mythes de Zuñi. D'abord il contient à la fois des mythes et des contes, dont un certain nombre ont même été racontés par des femmes. Ensuite, les traditions locales sont rapportées sans être ajustées les unes aux autres ; et cependant, un travail d'ajustement eût été, ici, plus nécessaire qu'ailleurs. La mythologie hopi se présente, en effet, tout autrement que celle des Zuñi. Zuñi ne contient plus qu'un seul pueblo ; de plus, le travail des prêtres et des confréries, poursuivi pendant deux siècles, a unifié en quelque sorte les faits ; -une tradition suffisamment uniforme a été établie. Clans et confréries organisés ont harmonisé leurs mythes, et en ont fait disparaître les contradictions les plus graves, Il n'en a pas été de même chez les Hopi, dans la région de Tusayan. Là il y a encore cinq pueblos, -répartis sur trois plateaux, sur trois mesas. Si l'un d'eux, Oraibi, tend à devenir prédominant, ce n'est que depuis une date récente. Chaque pueblo, nous allions dire chaque ville, chaque clan dans chaque pueblo, se dispute cette sorte de prééminence religieuse à l'appui de laquelle vient le mythe qu'il raconte de lui-même. Les variantes locales des mythes et des rites des mêmes confréries et des mêmes clans, répandus dans les différents villages, présentent de notables divergences encore accrues par ce fait que phratries, clans et confréries ne sont pas également représentés dans les cinq pueblos. D'autre part, les Zuñi ne sont pas seulement concentrés et uniformisés : ils sont encore, autant qu'on peut en juger, établis, depuis fort longtemps, à la place qu'ils occupent, leur géographie mythologique a eu le temps de se fixer. Leurs lieux sacrés de pèlerinage sont nettement déterminés, chacun pour un but particulier. Les Hopi, au contraire, ont à peine terminé leurs principales migrations. Cette relative mobilité de la population, jointe au peu d'intimité qui règne entre les différents groupes en dépit d'une unité sociale incontestable, tout cela a contribué à empêcher la mythologie de s'organiser et de s'unifier comme à Zuñi.

Les quarante premiers récits de M. Voth sont certainement des mythes. Vingt-cinq sont des mythes d'Oraibi - une quinzaine ont été racontés à Shupaulovi, le reste à Mishongnovi. On peut assez aisément les classer. Les uns constituent une véritable cosmogonie, que nous pouvons comparer à celle des Zuñi. - Les autres nous retracent

l'histoire des clans. Ils sont du type suivant : un clan se détache de la masse des Hopi après que ceux-ci sont sortis de dessous la terre, va dans telle direction, il a telles et telles aventures, rencontre d'autres clans, d'autres tribus, prend tel nom, se subdivise de telle manière, adopte tels et tels dieux, tels masques, tels cultes, s'organise en confréries, s'établit dans tels villages où il admet successivement soit comme hôtes, soit comme associés, tels autres clans, pourvus d'autres dieux, d'autres totems, d'autres confréries. C'est le caractère historique de ces contes qui a trompé M. Krause et, avant lui, M. Fewkes ; comme ils ont une allure terre à terre, on dirait qu'ils retracent des événements réels, alors qu'un certain nombre de thèmes historiques ne font que justifier des rites et des mythes. Ils reflètent toute une théorie religieuse ; car si un clan vient du nord, ce n'est pas seulement parce qu'il en est venu effectivement, c'est surtout parce qu'il devait en venir, étant donnée la nature de ses attributions et de ses fonctions. - D'autres mythes rapportent les aventures de personnages déterminés, les *kacinas*, ces dieux qui sont en même temps des héros et des ancêtres, génies des individus et des clans, dont les danses, qu'elles soient individuelles ou collectives, constituent un des traits les plus importants du rituel. Ces génies sont à chaque moment du temps, personnifiés par des individus qui les réincarnent, qui en portent le masque dans les cérémonies, et les mythes nous expliquent le rite, les chants que le masque va répétant de temple en temple, de maison en maison, les courtes comédies qu'il exécute sur les places publiques avec ses associés ; ils nous racontent aussi les différentes incarnations du dieu. Nous n'avons pas de documents semblables pour les dieux inférieurs du Zuñi. Et ces documents sont d'autant plus précieux qu'ils éclairent tout un côté de l'art dramatique religieux. Les contes sont tellement influencés par ces mythes, qu'il est parfois difficile de les en différencier. Ainsi, l'un des contes du coyote, de ses relations avec le blaireau, est composé de chants, de toute une série de drames et explique au moins la « médecine coyote » contre les fourmis. Il en est très peu qui soient étiologiques ; ils ont alors la forme d'un drame chanté. Presque tous se passent entre être anthropomorphiques qui ont leurs kivas, leurs danses, de telle sorte que ce sont, au moins en puissance, des mythes de *kacinas*, et même de confréries ou de clans.

Reste ce qu'on pourrait appeler la mythologie nationale. Ici, les travaux de M. Voth rejoignent ceux de Mrs Stevenson. Sur ce point, en effet, les mythologies des Zuñi et des Hopi se superposent assez aisément, comme les cultes ; celle des Zuñi paraît seulement mieux ordonnée et plus grandiose, celle des Hopi plus disjointe, plus incertaine et aussi moins poétique. Ainsi, sur le mythe cosmogonique des Zuñi, les documents de Mrs Stevenson s'accordent au fond avec ceux de Cushing ; au contraire, les deux versions hopi du mythe d'origine que M. Voth a entendues à Oraibi et à Shupaulovi sont, en partie, contradictoires : à Oraibi, il y a deux déesses créatrices, à l'Est et à l'Ouest ; à Shupaulovi, il n'y en a qu'une. Tandis que, dans une sorte d'épopée, d'une véritable valeur littéraire, nous voyons les Ashiwi, les Zuñi primitifs, monter de monde en monde jusqu'à celui d'en dessus, chercher ensuite avec anxiété le « milieu », la place solide autour de laquelle tout tremble, l'ascension des Hopi à la surface de la terre, sous la direction des deux dieux de la Guerre et de la Femme-Araignée (identique elle-même à la terre), est racontée avec une certaine platitude et

avec une sorte d'hésitation, de confusion d'autant plus sensible que le nombre des thèmes mythologiques est plus nombreux (mythe d'Oraibi, de Shupaulovi).

Outre une mythologie des grands corps de la nature, air, terre, monde souterrain, ciel, soleil, etc., mais où l'eau et le soleil jouent le rôle fondamental, nous avons, à Tusayan comme à Zuñi, une mythologie des cultes agraires, particulièrement du culte du maïs avec laquelle la mythologie naturaliste a d'ailleurs, des relations naturelles, C'est l'histoire de l'arrivée des demoiselles-maïs, de leurs fuites, de la manière dont elles ont été fréquemment reconquises. Mais ce mythe est moins développé chez les Hopi que chez les Zuñi, tandis qu'au contraire l'histoire de la lutte des dieux-héros de la guerre contre le monstre aquatique, détenteur des eaux, est plus claire chez les premiers que chez les seconds. De même, la divinité du feu, Masauwu, « squelette », semble être indigène chez les Hopi⁴. Il n'y a qu'un mythe Zuñi dont nous ne trouvons vraiment aucun équivalent dans le recueil de M. Voth : c'est celui de la lutte contre les esprits malfaisants qui avaient capturé les dix grands dieux ancestraux et que les Zuñi vainquirent, grâce à l'aide des deux petits dieux de la guerre. Nous ne le comprenons, d'ailleurs, guère ; nous entrevoyons seulement qu'il a des rapports avec la mythologie du maïs⁵.

Mais un fait qui prime tous les précédents en importance est celui que Mrs Stevenson croit avoir découvert ; les Zuñi auraient une notion générale de la divinité. Ils concevraient une espèce de substance universelle, un souffle, un esprit, plus ou moins confondu avec l'atmosphère. Cette divinité androgyne, ce Pan spirituel porterait le nom d'Awonawilona. D'elle seraient sortis la Terre-mère et le Soleil-père. Mrs Stevenson la fait fréquemment intervenir. Chaque fois que le rituel prescrit une inhalation, une exhalation, une prière, elle l'interprète, probablement à la suite de ses informateurs indigènes, comme une invocation à Awonawilona, une communion avec Awonawilona. A vrai dire, l'idée d'une divinité neutre androgyne nous paraît bien étrangère à ces mythologies, et nous sommes surpris que, dans les formules qu'on nous dit adressées à Awonawilona, son nom ne soit pas mentionné. Il est pourtant possible que des prêtres plus intelligents soient, d'eux-mêmes, arrivés à cette conception⁶.

Mais voici la grande lacune de ces travaux. On sait comment Cushing découvrit chez les Zuñi un curieux système intellectuel qu'il appelait mytho-sociologique⁷. A cette manière de penser, il reliait tout ce qui concernait et les rangs du peuple, et

⁴ La seconde confrérie du feu à Zuñi se rattache, d'ailleurs, elle-même, au culte du dieu hopi Poshyahanki et à la confrérie du même nom chez les Hopi.

⁵ Le mythe est dramatisé deux fois dans le rituel.

⁶ Le mot *awona* signifie route. Ne serait-il pas possible de rapprocher Awonawilona de cette route qui est, en général symbolisée par la ligne droite que les prêtres tracent à l'autel, dans leurs marches, ainsi que sur les masques et les faces des gens, c'est la route du soleil, la voie droite, la loi des hommes, celle des mânes. Il en est très souvent parlé.

⁷ Voir *Année sociologique*, 6, p. 40 et suiv.

l'architecture et les procédés du tissage, de la poterie, de la décoration⁸. Il signalait des liens entre la nomenclature familiale, la division des clans, les notions de l'espace et du temps, les totems et les causes, puisque c'était le perroquet macaw qui amenait l'été, et le corbeau l'hiver⁹. Il y avait là un ensemble de faits dont la découverte constituait une date dans l'histoire de la sociologie. Or, cette question capitale est omise non pas seulement par M. Voth, ce qui, à la rigueur, pourrait se comprendre, mais encore par Mrs Stevenson qui, pourtant, entend nous donner un tableau d'ensemble de la civilisation Zuñi. Elle se borne à dire que « le rôle que joue l'organisation des clans à l'aurore de la vie rituelle des Zuñi reste encore à déterminer ». Quand on remarque qu'elle évite systématiquement de prononcer le nom de Cushing, même aux endroits où elle le critique (Cushing est confondu avec *some writers*), on se prend à se demander si elle n'a pas tu le problème parce qu'il l'a traité. Mais alors elle eût dû, à tout le moins ne pas nier, pour ainsi dire, le fait dans une courte phrase incidente où elle déclare que « pour un long espace de temps, le recrutement des confréries a été indépendant des parentèles de clans ». Négation d'autant plus extraordinaire qu'elle est presque aussitôt contredite par cette restriction énigmatique. « Cependant, dans certains cas, la succession aux fonctions dans les confréries dépend des clans. » Par un tel silence et un tel langage, on semblait révoquer en doute l'authenticité des documents que nous devons à Cushing.

Certes, nous convenons que Cushing a pu mettre quelque chose de lui et surtout de son style dans les mythes et les contes qu'il rapportait d'une façon un peu dramatique et artistique. Il n'est pas douteux qu'il a été parfois imprudent, et il nous serait facile d'indiquer quelques erreurs qu'il a commises ; mais elles portent sur des détails. Il se trouve même que la rectification d'une de ces erreurs, rectification que nous devons à Mrs Stevenson, a pour effet de confirmer un des faits les plus importants sur lesquels il ait attiré l'attention.

Parmi les dix-neuf clans dont, suivant lui, est composée la société Zuñi, il en est un, le dix-neuvième, qui occupe une situation singulière. D'une part, il était dit qu'il est formé de représentants de tous les clans ; et pourtant, en même temps, Cushing lui attribuait comme nom et comme totem le perroquet macaw qui, d'après un mythe, aurait été le nom et le totem d'une seule des deux phratries primitives, la phratricie du sud¹⁰. Il y avait contradiction à ce qu'un clan, qui représentait la tribu tout entière, ait été dénommé d'après une seule des deux fractions de cette tribu. Le fait était embarrassant et avait embarrassé Cushing lui-même. Or, Mrs Stevenson confirme qu'il existe bien, à Zuñi, un clan du milieu qui est hors rang, mais elle nous apprend en même temps qu'il n'a pas pour titre le perroquet macaw : son totem est l'arbre à chien (*Cornus stolonifera*). Mais, de plus, il comprend deux sections : l'une a pour nom le

⁸ « Manual Concepts », in *American Anthropologist*, 1896; « Ile Growth of Pottery », in *VIIIth Rep. Bur. Ethn.*

Cf. Powell, préface à Cushing, *Zuñi Folk Tales*. On trouvera dans cette préface une très heureuse esquisse des idées que M. Hewitt devait développer plus tard sur *l'orenda* iroquois.

⁹ Cf. Powell, préf. à Cushing, *Zuñi Folk-Tales*.

¹⁰ Voir *Année sociologique*, 6, pp. 43-44.

corbeau *kâkâ-kwe*, qui, d'après le même mythe, paraît bien avoir été le totem de l'ancienne phratrie du nord et de l'hiver ; l'autre s'appelle le perroquet macaw, comme la phratrie du sud et de l'été. Les noms mêmes que porte le clan du milieu démontrent donc que, comme l'avait dit Cushing, il est comme un diminutif, une miniature de la tribu tout entière. N'ayant pas aperçu que ce clan central était composé de deux divisions, il a donné au tout le nom qui n'appartenait qu'à une de ses parties ; en quoi il s'est trompé. Mais cette erreur une fois dissipée, loin d'ébranler sa thèse fondamentale sur la hiérarchie des clans, nous en donne une preuve nouvelle et inespérée et par cela même, vérifie la valeur des documents dont il s'est servi.

Le rituel et l'organisation religieuse. - On ne peut ni résumer un ouvrage exclusivement descriptif comme celui de Mrs Stevenson, ni rendre compte d'un rituel et d'une organisation religieuse qui atteignent un tel degré de complexité. Nous ne pouvons qu'indiquer les principes les plus essentiels.

Mrs Stevenson a certainement beaucoup observé et elle rapporte avec précision beaucoup de ses observations. Un des points qu'elle a le plus heureusement mis en relief, c'est l'existence, chez les Zuñi, d'une véritable dogmatique du rituel. Ainsi il est certain qu'ils possèdent toute une doctrine du sacrifice, en particulier du sacrifice du daim, et de la manière dont les gibiers font aux Zuñi l'abandon de leur chair une doctrine de l'efficacité de la bonne intention, de la pensée non formulée qui ne se traduit pas seulement dans le mythe actuel, mais dans le rituel lui-même. La plus grande importance est attribuée à la pureté du cœur, à la vérité. Il y a également toute une théorie sur les rapports des rites avec les semences, les pluies, la médecine, les souffles.

Ce qui manque le plus à ce livre, ce n'est ni la fidélité de la description, ni la pénétration des détails ; c'est plutôt l'art de maîtriser le sujet, d'apercevoir l'ensemble du rituel, les rapports des cérémonies et des diverses organisations les unes avec les autres ; c'est, en un mot, l'effort pour comprendre. Nous ne saurions, pour cela, nous substituer à l'auteur. Nous nous bornerons à marquer la place de quelques-unes des choses les plus essentielles.

L'organisation religieuse est capitale chez les Zuñi, comme dans toutes les sociétés nord-américaines. Elle coïncide avec l'organisation politique elle-même : le corps des grands prêtres est, en même temps, le principal organe de gouvernement. Tout l'essentiel de la vie religieuse du Zuñi consiste à s'acquitter de sa fonction, à jouer son rôle. Ce mot de rôle doit être entendu dans son sens étroit et spécial ; car le caractère dramatique de tout le rituel est des plus prononcés. Les rites oraux sont des séries de dialogues dont il faut connaître demandes et réponses ; les rites manuels, des séries de danses, de courses, de circuits, de mimes dont il faut connaître l'agencement et la mise en scène. Il y a des directeurs, des spectateurs, pour empêcher les fautes ; des hérauts pour informer les groupes ; certains préparatifs reviennent aux femmes et aux

enfants. Une activité religieuse incessante implique une extrême division du travail. Comment ces rôles sont-ils donc assignés ? Pour Mrs Stevenson, ce serait l'œuvre de ce qu'elle appelle des « confréries ésotériques ». Elle ne les appelle pas des sociétés secrètes, - ce qui est un progrès - mais elle les conçoit à peu près -sur le modèle de ces dernières. Voyons ce qu'il faut penser des principales de ces confréries.

La plus importante est celle qu'elle appelle la confrérie mythologique (celle des dieux, le *Kotikili Ko* est un préfixe qui signifie divin ; *tikili* veut dire corps de gens d'un même groupe). En réalité, c'est la société des hommes de Zuñi. Tout male y est obligatoirement introduit avant l'âge de quatre ans, la cérémonie se répétant de quatre en quatre années. Cette initiation est faite à la fois par les grands dieux, par les génies de l'enfant, et par un grand serpent à plumes, le *koloowisi*, espèce de grande tarasque que l'on promène et qui insuffle une âme à l'enfant. A de certains moments, on emploie le boummerang et l'on fait sonner des « diables ». Par là, cette initiation se rapproche de celles qui sont en usage en Australie, en même temps que, par le nombre de personnages, la grandeur des mystères, elle rejoint les plus grandes cérémonies de ce genre qu'aient pratiquées les peuples antiques. Cette initiation paraît conférer au jeune garçon deux sortes de droits. Désormais il peut prendre place à l'intérieur des six *kiwitsine* (les *kiva* de Cushing et des auteurs, les *estufas* des auteurs espagnols qui les confondaient avec les maisons à bains de vapeur des autres Indiens) ; ce sont les temples souterrains des six régions, des six clans fondamentaux, pensons-nous. Par cela même, il a, suivant son grade, son rang de naissance dans son clan, le droit de figurer tel ou tel dieu avec lequel il se confond¹¹. En second lieu, il lui est permis dès lors de s'initier à l'une des confréries, ou de devenir un des prêtres de Zuñi.

Les confréries proprement dites sont de deux sortes que Mrs. Stevenson a confondues à tort. Il y a lieu, en effet, de distinguer entre les quatre confréries primitives qui, au moins « théoriquement », se recrutent dans les clans, et celles où l'on entre volontairement, à la suite d'une initiation qui ressortit plutôt au shamanisme, à la magie, à la « médecine » qu'au rituel public. Ce qui peut expliquer la confusion de Mrs. Stevenson, c'est une espèce de chassé-croisé qui s'est produit. D'une part, certaines grandes confréries primitives se sont érigées en « ordres de médecine ». Elles n'ont pas voulu perdre le bénéfice d'une profession lucrative et du principe qui prescrit aux malades guéris de se faire adopter dans la confrérie dont ils ont reçu les soins ; elles sont ainsi descendues au rang des autres. D'un autre côté, les autres ont, presque toutes, sauf les plus récentes, sauf aussi leurs ordres inférieurs, réussi à faire leur chemin dans l'estime religieuse des Zuñi ; elles se sont introduites dans le culte public, souvent parce qu'elles importaient un culte qui jouissait ailleurs d'un grand prestige. Il en est, enfin, qui sont arrivées à faire confondre leurs pratiques avec celles des confréries primitives, sans que, d'ailleurs, ces dernières aient résisté. Il y avait donc de grandes difficultés à distinguer les unes des autres ces différentes organisations. Mais la distinction n'est pas douteuse. Le mythe la fait nettement. Aux

¹¹ Ces groupes de dieux sont, pour la plupart, identiques aux *kacinas* des Hopi, comme le disaient Cushing et Fewkes; mais ces auteurs les avaient confondus à tort avec la phratricie du corbeau.

confréries primitives qui furent instituées par les dieux de la guerre en même temps que les totems, les clans, le culte des régions, il oppose celles qui ne sont pas d'origine divine, qui ne furent établies que par Poshaiyanki, le héros civilisateur, introducteur des cultes, des confréries et des danses nouvelles d'origine étrangère. Les premières sont étroitement en rapports avec les quatre clans primitifs, conformément à la thèse de Cushing¹² ; c'est ce que les documents mêmes de Mrs. Stevenson permettent d'établir. Ainsi, l'une de ces confréries a précisément le nom d'un des clans où Cushing dit qu'elle se recrutait : la confrérie des chasseurs porte le titre de coyote. Celle du bois a bien le recrutement que lui assignait Cushing et possède effectivement les pouvoirs qu'il lui attribuait sur l'hiver, les pluies froides, la conservation des semences, en même temps qu'elle est chargée de veiller sur les fétiches du nord. L'identification entre ces confréries et ces clans est même telle que les clans actuels sont présentés comme le produit d'une segmentation des confréries. Nous serions souvent embarrassé de dire si, dans les rituels solennels, c'est comme membres du clan ou comme représentants de telle ou telle confrérie que les individus apparaissent et jouent leur rôle.

On peut, d'ailleurs, entrevoir les raisons qui ont empêché Mrs. Stevenson d'apercevoir les relations étroites des confréries et des clans. Il existe un groupe, un collège de prêtres, que notre auteur a, d'ailleurs, eu le tort de prendre pour une confrérie : ce sont les *ashiwanni*, les six grands prêtres des six régions, propriétaires héréditaires des fétiches de la pluie et des semences avec leurs acolytes. Ils se recrutent bien par région, et par conséquent par groupe de clans, puisque chacune de six régions correspond à un groupe de trois clans. Seulement leur fonction se transmet en ligne masculine, de père en fils, alors que le clan Zuñi est à descendance utérine ; le père n'étant pas, par suite, du clan de son fils, cette fonction sacerdotale passe, suivant le hasard des naissances, d'un clan à l'autre, ce qui paraît justifier les négations de Mrs. Stevenson. Mais autre chose est ce collège de prêtres, autre chose une confrérie. Si les prêtrises, en effet, ne sont pas attachées à des clans déterminés, il en va autrement des objets sacrés, des fétiches : ils restent toujours dans la maison de la mère et, par conséquent, ils ne changent pas de clans. Et comme c'est le cas pour les quatre fétiches principaux de Zuñi, même les grands prêtres se recrutent en dernière analyse, en ligne utérine, et par clans. D'autres perturbations du même genre ont lieu dans les confréries proprement dites et ont pu contribuer à entretenir Mrs. Stevenson dans son erreur. Si on est du clan de sa mère, on n'est pas étranger au clan de son père ; on est dit, l'expression mérite d'être remarquée, « fils » de ce dernier clan. On entend désigner par là une sorte de filiation et de parenté inférieure. Or, ce titre donne droit à certains grades dans le clan paternel ; ces grades, eux aussi, sont donc répartis indépendamment des clans puisque le principe suivant lequel ils se transmettent n'est pas celui suivant lequel les clans se recrutent. Mais ce sont là des complications secon-

¹² Mais Cushing a eu le tort d'étendre sa thèse à toutes les confréries indistinctement. Zuñi *Creation Myths*, pp. 370, 387-388.

daires qui n'empêchent pas la règle fondamentale d'être bien celle qu'a vue Cushing ¹³.

Le rituel est un système combiné d'actions auxquelles participent les clans, les confréries, les corps des prêtres. Nous nous bornerons à en marquer le caractère général. Déjà nous avons signalé dans un volume qui fait partie des *Travaux de l'Année sociologique* ¹⁴ l'intérêt qui s'attache à quelques-uns des rites sacrificiels, qu'ils soient ou non totémiques. Mais l'élément central de ce rituel est ailleurs. Il consiste dans une série de représentations dramatiques où sont figurés la marche des dieux, leur arrivée à Zuñi, celle du soleil qui vient faire le feu du nouvel an, le solstice d'hiver, la distribution, par des personnages divers, des semences et des nourritures. Ce sont des mascarades, des rites sympathiques fort simples, des constructions d'autels à symbolismes et à fétiches compliqués, de véritables œuvres d'art de peinture, de sculpture et de poterie. Ce sont des pèlerinages à des autels éloignés où résident les dieux de la guerre ou les dieux du grain, au lac des morts faiseurs de pluie ; ce sont des courses et des jeux de hasard. Ce qui en fait le fond, c'est un culte qui s'adresse à la fois aux dieux de la nature, aux puissances de la végétation, aux morts et aux totems des clans ; où l'on a tenté l'impossible pour tout parder et tout confondre. Ainsi la fête du solstice d'été comporte d'abord des offrandes individuelles de tout Zuñi ; elles consistent en plumes-prières d'un type fort répandu. Puis, tandis que le grand prêtre du Zénith se retire pour méditer sur les autels symboliques du soleil, de la pluie, des farines, les autres représentants des dieux vont visiter le lac des dieux, Kothluwaluwa, où habitent les dieux ancêtres, maîtres des eaux d'en dessous ; ils y font des offrandes au nom de tout Zuñi, leur adressant des prières à eux et aux tortues qui les incarnent et qu'on sacrifie. Sur une colline voisine, on allume un feu par friction, puis on revient tandis que l'un des dieux met le feu au gazon et garde ses brandons allumés jusqu'au retour à Zuñi. Suit une série de danses du feu et des dieux, le tout mêlé à un culte des tortues, sorte de totem funéraire de tout Zuñi.

On voit le mélange remarquable de thèmes rituels, où les clans et les confréries sont étroitement associés. Rites d'un symbolisme direct, rites directement efficaces, rites raffinés, prières et incantations, se retrouvent côté à côté. On est à la fois tout près de *l'intichiuma* australien et du rituel le mieux agencé des grandes religions antiques.

Fin de l'article.

¹³ Une autre cause de l'erreur commise par Mrs. Stevenson, c'est qu'elle a pris pour des confréries deux ordres militaires, les cactus, *koshyikwe* (inexactement assignés par Cushing à deux groupes de clans, *Zuñi Creation Myths*, p. 371) et les gens de la confrérie de l'arc. Les premiers sont ceux qui ont tué un ennemi, mais sans rapporter le scalp; les seconds sont ceux qui l'ont rapporté.

¹⁴ Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, p. XXIII.