

Laura Levi Makarius

(1969)

“Ethnologie et structuralisme.  
La chasse aux aigles  
chez les Hidatsa.”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,  
Professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi  
[Page web](http://www.uqac.ca/~jmt/). Courriel: [jean-marie\\_tremblay@uqac.ca](mailto:jean-marie_tremblay@uqac.ca)  
Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"  
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi  
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi  
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

## **Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques**

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.  
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue  
Fondateur et Président-directeur général,  
**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.**

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, sociologue, bénévole, professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi, à partir de :

Laura Levi Makarius

**“Ethnologie et structuralisme. La chasse aux aigles chez les Hidatsa.”**

*In revue **L'homme et la société**, revue internationale de recherches et de synthèses sociologiques, no 13, juillet-septembre 1969, pp. 231-254. Paris : Les Éditions Anthropos. Chronique : “Recherches.”*

Autorisation accordée par l'ayant-droit des droits d'auteurs, le fils de Mme Levi Makarius, Michel Makarius, professeur de philosophie et d'esthétique à Paris, le 18 novembre 2002.



Courriel : Michel Makarius : [mkrs@noos.fr](mailto:mkrs@noos.fr)

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

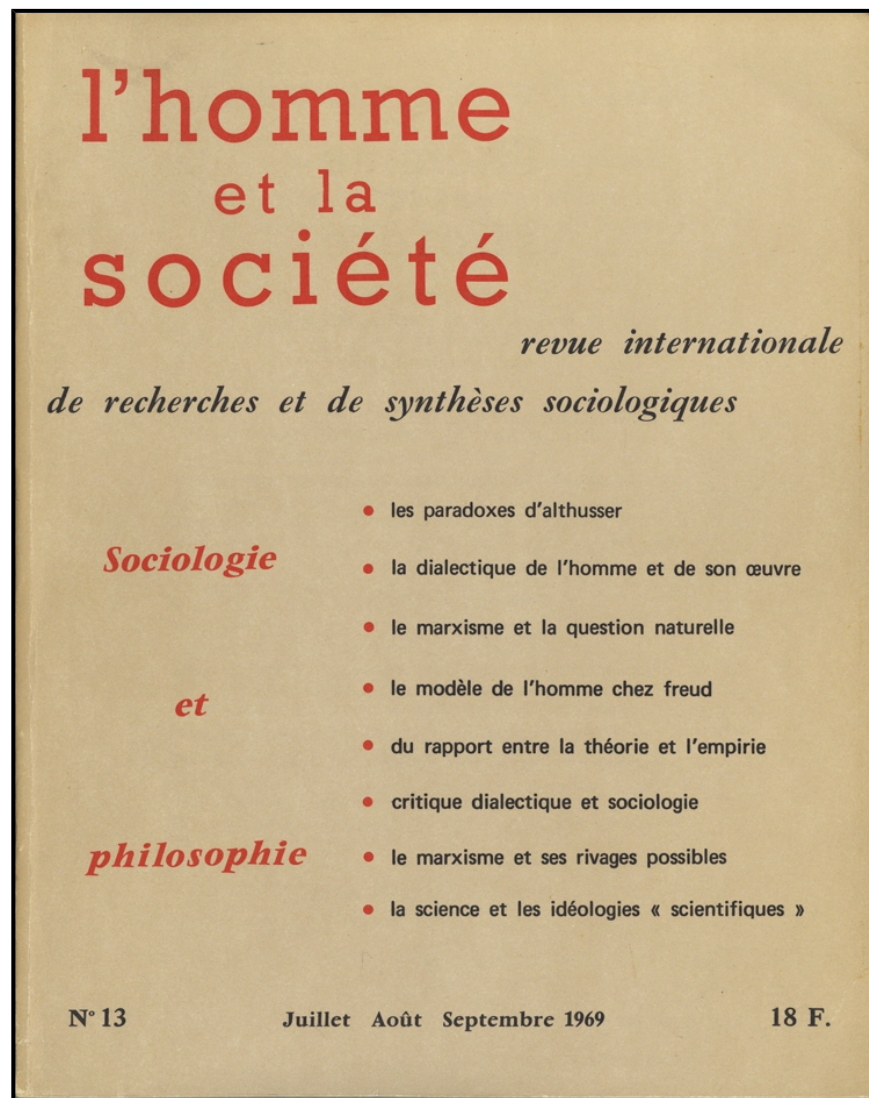
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5” x 11”.

Édition numérique réalisée le 1<sup>er</sup> septembre 2017 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Laura Levi Makarius

**“Ethnologie et structuralisme.  
La chasse aux aigles chez les Hidatsa.”**



In revue ***L'homme et la société***, *revue internationale de recherches et de synthèses sociologiques*, no 13, juillet-septembre 1969, pp. 231-254. Paris : Les Éditions Anthropos. Chronique : “Recherches.”

**Note pour la version numérique** : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[231]

Laura Levi Makarius

**“Ethnologie et structuralisme.  
La chasse aux aigles chez les Hidatsa.”**

In revue *L'homme et la société*, revue internationale de recherches et de synthèses sociologiques, no 13, juillet-septembre 1969, pp. 231-254. Paris : Les Éditions Anthropos. Chronique : “Recherches.”

La chasse aux aigles par la méthode des fosses-pièges, telle que la pratiquent, ou la pratiquaient, aux États-Unis des tribus indiennes aussi éloignées les unes des autres que les Nez Percés et les Seneca, les Blackfoot et les Cherokee, les Dakota et les Apaches,<sup>1</sup> s'accompagne d'un grand nombre de comportements cérémoniaux assez obscurs, dont la signification mérite d'être recherchée.

---

<sup>1</sup> C. Wissler, dans l'introduction à l'ouvrage de Wilson, 105-107. Les chiffres (non progressifs) entre parenthèses dans cette partie de notre texte se réfèrent à l'ouvrage de Wilson.

Bowers écrit que l'archéologie confirme la tradition indienne que la chasse aux aigles par la méthode des trappes est très ancienne. Des milliers de dépressions du terrain, à l'ouest du Missouri, sont les traces d'anciennes fosses employées à cette fin. « Le nombre des fosses, et leur large distribution, indiquent une pratique universelle remontant à une antiquité très ancienne ». (1950, 207-208) Toutefois cette méthode n'est pas suivie par tous les indiens. Les Gros Ventre avaient l'habitude, quand ils abandonnaient un camp, d'ériger de petits abris de branches, aux fenêtres camouflées par des herbes, auprès desquels ils déposaient de la viande comme appât, et tiraient à travers les arbres sur les oiseaux qui ne pouvaient pas les apercevoir. Ils capturaient ainsi des oiseaux « aussi grands que des aigles ». (Kroeber 149). Les Hopi s'enfermaient dans de petites tours circulaires de pierre ; des lapins étaient attachés aux poutres à ciel ouvert et quand l'aigle arrivait, on l'attrapait par les pattes. (Fewkes, 500-501).

Le chasseur tapi dans sa fosse et l'aigle planant dans le ciel évoquent une vision spatiale, opposant le haut et le bas, ce qui offre un sujet d'élection à l'analyse structurale <sup>2</sup>. Le trappeur et sa proie représentent un écart maximisé auquel répondront les aspects mythiques et rituels de la chasse. Ils sont vus comme deux points dans l'espace, d'abord écartés puis conjoints. Ce qui se passe dans la tête de l'homme n'a pas plus de poids que ce qui se passe dans la tête de l'oiseau. L'aigle fondra sur l'appât, mû par son appétit Carnivore, et [232] l'homme inventera une foule de rites et de mythes, parce que l'écart qui le sépare de sa proie est « l'opposition la plus forte concevable, dans le domaine de la chasse, sous le rapport du haut et du bas ». « L'extraordinaire complication des rites qui précèdent, accompagnent et concluent la chasse aux aigles, est donc la contrepartie de la position exceptionnelle occupée par celle-ci au sein d'une typologie mythique, qui fait d'elle l'expression concrète d'un écart maximum entre le chasseur et son gibier ». (69).

À une telle interprétation, caractéristique "d'une méthode qui recherche l'abstraction et considère les faits sous leur aspect formel, géométrique, s'oppose l'interprétation ethnologique qui s'efforce de saisir les phénomènes dans la praxis et d'en découvrir le sens réel, sous la signification que leur prêtent les acteurs du drame cérémoniel, les conteurs de mythes et en général, les membres de la société. Ce sens est caché — qu'il soit transformé, refoulé ou simplement oublié — mais n'est pas irrécupérable par les voies d'une analyse collant aux faits et tentant de les éclairer à partir du contexte dans lequel ils sont empiriquement situés.

Le rapport le plus complet que l'on possède sur la chasse aux aigles et les cérémonies qui l'entourent concerne les Hidatsa du Haut Missouri. Il est dû à G.L. Wilson, qui a recueilli ses renseignements en 1915, d'un Hidatsa né vers le milieu du siècle passé. La description se réfère donc à une époque où les Indiens des villages vivaient encore conformément à leurs anciens usages et à leurs traditions.

Les trappeurs d'aigles, en nombre assez restreint, installent leur camp, généralement à l'automne, dans un lieu considéré comme pro-

<sup>2</sup> V. Lévi-Strauss, *Annuaire de l'E.P.H.E.* (1961) (38-41) et *La Pensée Sauvage* (1962), p.66 & sq. Le lecteur fera bien de se référer à ces textes pour l'ensemble de l'interprétation structurale, qui n'est pas reprise intégralement ici.

pice, à quelques dizaines de milles de leur village. Ils sont accompagnés de leurs femmes qui logent à part, dans une tente commune, alors que les hommes couchent dans un abri, la « loge » de chasse. L'intérieur de la loge est aménagé selon un plan rituel ; au centre est creusé un foyer qui représente symboliquement la fosse dans laquelle se tiendra le chasseur.

Ces fosses individuelles sont recouvertes d'un treillis camouflé par des herbes. Chez les Hidatsa, le chasseur s'étend, les jambes légèrement repliées, dans la fosse, au dessus de laquelle est fixé l'appât. Quand l'aigle descend en vol et, comme le disent les Indiens, « s'assied » sur l'appât <sup>3</sup>, l'homme soulève le treillis de sa tête et attrape des deux mains les pattes de l'oiseau. Les aigles sont recherchés pour le prestige et la valeur de leurs plumes. Les douze plumes caudales d'un jeune aigle doré pouvaient être échangées contre un cheval <sup>4</sup>.

[233]

## I

La chasse aux aigles est entourée d'un grand nombre de rites, destinés à la favoriser et en même temps à en limiter les dangers réels et magiques. Le cérémonial Hidatsa présente un aspect qui, à première vue, peut paraître aberrant : contrairement aux croyances et aux coutumes répandues chez les chasseurs, le sang menstruel ne semble pas être considéré comme néfaste, et les rites comportent, quand l'occasion s'en présente, la participation d'une femme indisposée. « Quand une femme dans le camp menstrue, écrit Wilson, elle le fait savoir à la loge des chasseurs, que ce soit de jour ou de nuit ». (168-169).

<sup>3</sup> Le terme « s'asseoir sur » quelqu'un ou quelque chose, appliqué à l'aigle qui s'installe sur l'appât (pour le dévorer) signifie, dans le langage conventionnel que les trappeurs emploient pendant la chasse, « manger » (Bowers, 1950, 236) ; Beckwith par contre dit que le terme indiquant que l'aigle vient à l'appât est celui désignant l'acte de saisir une fille (*hugging a girl*), 197.

<sup>4</sup> Bowers écrit, par contre, que d'après les compte-rendus historiques, le prix d'un bon cheval correspondait à trois coiffes de guerre, comportant en tout 108 plumes à bout noir, soit le plumage de neuf aigles. (1950,207). Chez les Blackfoot, les plumes d'aigles constituaient l'étalon de valeur. (Grinnell, 1893, 236)



Le chef de la chasse place alors, dans l'ordre prescrit, quatre braises aux quatre coins de la fosse symbolique, et sur chaque braise met une boule de sauge. La femme est introduite dans la loge rituelle ; elle avance en jetant sa robe par dessus la tête et déambule autour du foyer, en inhalant la fumée aux quatre coins, cependant que le chef agite son hochet rituel en chantant : « Je les ai peintes en rouge », mots qui se réfèrent aux boules de sauge, qu'il a en effet peintes de cette couleur <sup>5</sup>. De son hochet, il fait des gestes imitant le lancement d'un lasso.

Ce rite a une correspondance mythique : un être surnaturel, aigle à front humain, appelé Frange-Ailée (*Fringed-Wing*), descendu du ciel, a enseigné aux Hidatsa « à chanter ce chant quand une femme menstrue, à mettre de la sauge aux quatre coins du foyer et à faire marcher

---

<sup>5</sup> Le rite de peindre les boules de sauge en rouge pourrait être suggéré par l'acte de peindre de sang l'appât que le chasseur a fixé près de la trappe. L'appât est généralement un lapin, ou un autre petit animal tué dans ce but, sommairement empaillé, puis préparé de façon à lui donner l'apparence d'une proie déjà déchirée par les bêtes et que les charognards n'auront plus qu'à dévorer. On fixe sur son corps un poumon de buffle ou de cerf qui figure les viscères mis à nu et que l'on repeint quotidiennement de sang frais. A cet effet une panse de cerf, remplie de sang animal, est suspendue à une branche près de la fosse. Les Blackfoot poussent le souci de la mise en scène jusqu'à placer près de l'appât un renard empaillé qui serait venu prendre sa part de la proie (Wilson, 202).

L'emploi du sang pour peindre l'appât pourrait donc ne pas être étranger aux représentations suggérant des rites sanglants dans les cérémonies de la chasse aux aigles. Nous avons noté, à propos du forgeron, que la violation magique du tabou du sang qu'il commet, afin d'assurer la réussite des opérations de la fonte et de la forge, ne sont pas sans lien avec les représentations mentales qui associent le feu et la coulée de fer, au sang. (L. Makarius, 1968, 40). Cependant, de telles associations, qui relèvent de la magie imitative, n'expliquent pas pourquoi c'est le sang des menstrues et non n'importe quel sang qui apparaît dans le rite ; et des rites de violation du tabou du sang se constatent aussi dans des cas où rien, dans les moyens ou les matériaux mis en jeu, ne vient suggérer le sang.

Il faut ajouter à ces observations que l'appât, évoquant non seulement le sang mais aussi la mort, est propre à fixer l'attention sur le caractère charognard des aigles. Or, pour leur contact avec les matières cadavériques, ces oiseaux, comme les quadrupèdes charognards, sont marqués « d'impureté » et donc en relation avec la violation d'interdit. (R. et L. Makarius, 1968, A, 228. Au sujet du caractère sanguinolent de l'appât et de son rapport avec le sang menstruel, V. La pensée Sauvage, p.69 & sq )

la femme tout autour... » (216) « vous attraperez alors beaucoup d'aigles » — dit Frange-Ailée <sup>6</sup>. L'informateur [234] de Wilson, tout de suite après avoir décrit ce rituel, déclare : « Quand ces cérémonies avec la femme menstruante avaient eu lieu, nous étions sûrs que nous capturerions beaucoup d'aigles ». (169).

Le lien de cause à effet, aussi instamment souligné, nous éclaire déjà sur la nature du rite : il s'agit d'une violation de tabou délibérément commise, dans le but d'obtenir un résultat favorable <sup>7</sup>. Le tabou violé par les trappeurs Hidatsa est le tabou que l'on trouve dans toutes les sociétés tribales, celui qui défend le contact avec les femmes menstruantes (ou accouchées), dont l'écoulement sanglant est considéré comme impur et dangereux <sup>8</sup>. Dans ce cas, le but de la violation est la capture d'un grand nombre d'aigles. Ailleurs, il sera la venue de la pluie, ou la guérison des maladies, la réussite d'une opération artisanale, la victoire à la guerre, etc.

On constate ces violations rituelles dans la plupart des sociétés étudiées par les ethnologues. Un grand danger - ce danger même contre lequel le tabou est censé prémunir — s'attache à ce procédé et par conséquent on n'y recourt qu'en cas exceptionnel, afin de parvenir à des résultats importants. Nous avons eu l'occasion d'indiquer par quels mécanismes un pouvoir magique de haute efficacité a été attribué à la perpétration d'actes défendus par la règle tribale <sup>9</sup>, actes parmi lesquels il faut compter l'inceste et certains meurtres, en particulier le meurtre de consanguins et de proches parents.

<sup>6</sup> Bowers relate une autre version du même mythe, due à l'indien qui raconta le mythe à Wilson. Alors que le récit est substantiellement le même, il parvient à une conclusion inverse. Le chef des aigles, pour manifester son désir de collaborer avec les Indiens, leur dit : « Il se peut qu'à l'avenir une femme (parmi celles qui se trouvent au camp) ait ses règles. Les aigles en ont peur. Il y a un chant sacré que je vous enseignerai et, s'il y a une femme en ces conditions, vous aurez à vous en protéger. Alors vous n'aurez pas de malchance mais, au contraire, les aigles vous donneront la chance ». (1950, 223-227).

<sup>7</sup> De même, par exemple, les faiseurs de pluie Anyanja du Nyasaland quand ils n'obtiennent pas de résultats par leurs rites habituels, font comparaître une femme stérile ou indisposée qui ôte son vêtement (Hodgson, 267)

<sup>8</sup> Sur le tabou du sang, V. Durkheim, 51 ; Cf. R. et L. Makarius, 1961, p.50 & sq.

<sup>9</sup> Sur la violation magique de tabou, Cf. L. Makarius 1968, p.33 & sq ; 1969, R. et L. Makarius, 1968 A, p.222 & sq ; 1968 B, 206.



Dans la chasse aux aigles des Hidatsa, la violation de tabou représentée par l'apparition de la femme indisposée n'est pas un fait isolé, unique, mais s'insère dans un tissu cérémoniel qui comporte d'autres violations de tabou, d'autres inversions des règles.

Comme la plupart des chasseurs (et malgré le rite dont nous avons parlé), les trappeurs d'aigles Hidatsa établissent une séparation rigoureuse entre l'élément féminin et ce qui touche à la chasse. Les femmes vivent à part. Une règle inviolable interdit les rapports sexuels. (216, n.l). L'accès à la loge rituelle leur est interdit ; quand elles viennent apporter la nourriture, elles doivent s'annoncer à haute voix, la déposer devant la porte fermée et s'éloigner immédiatement. À la capture du premier aigle, le chef leur ordonne de rentrer au plus vite dans leur tente et de ne rien regarder de ce qui se passe (169).<sup>10</sup>.

Cependant, quand certaines cérémonies sont célébrées, les femmes sont invitées à entrer dans la loge rituelle. Assises près de la porte, elles assistent aux [235] rites que le chef, le visage et le cheveux teints en rouge, accomplit devant le crâne de buffle, qui est l'objet sacré principal, et elles sont invitées à danser en même temps que les hommes. (174 Sq).<sup>11</sup>.

Au cours de cette séance, telle que la décrit l'informateur, des actes ont lieu qui sont ordinairement défendus. Alors que d'habitude il est prescrit de ne pas passer devant le crâne de buffle, de ne pas marcher entre les « bâtons-serpents » (*snake-sticks*), placés le long de la fosse et de ne pas les toucher (152,165), maintenant les chasseurs « n'évitent pas » de passer devant le crâne, et « marchent tout droit » sur les « bâtons-serpents ». C'est que « toutes les règles sont alors suspendues ».

---

<sup>10</sup> Pour un 'informateur de Bowers, la présence des femmes dans la loge pourrait être cause de malchance pour les chasseurs. Il relate le cas du chef d'une expédition qui fouetta sa femme, parce que ses hommes ne prenaient pas d'aigles ; après cela, la chance s'améliora. Ces voies de fait sont cependant exceptionnelles. (1950, 389).

<sup>11</sup> D'après Bowers, certains propriétaires de sachets sacrés (V. plus loin, n. 34) avaient des rites spéciaux, auxquels les femmes étaient invitées quand les aigles étaient capturés. L'accès des femmes à la loge dépendrait donc de la présence du possesseur de ces rites. (1950, 248). Comme on le voit, le commerce des droits rituels dénature la conception du rituel.

(176). À l'occasion d'une autre cérémonie, celle de la Dernière Chasse, toutes les règles sont suspendues quand on offre la fumée de la pipe sacrée à la « patte d'ours » (*Foot-bone*) (198). Comme on le voit, la transgression délibérée des règles est présente dans le rituel des trappeurs Hidatsa même en dehors du rite de la femme menstruante, où la violation de tabou est plus flagrante, parce que le tabou enfreint est le plus rigoureux.

Comme l'a montré Durkheim au siècle passé <sup>12</sup>, (et sa thèse n'a jamais été sérieusement contestée), le tabou sur les femmes, leur éloignement en certaines circonstances sociales, sont en quelque sorte une extension du tabou menstruel — les femmes (celles ayant dépassé la ménopause et les fillettes mises à part) étant toujours virtuellement sanglantes. Les tabous excluant les femmes des activités de la chasse et proscrivant les rapports sexuels lorsqu'une entreprise périlleuse est en cours, ou même en vue, sont dictés par l'exigence de bannir tout risque de contact avec le sang menstruel et avec l'organe dont il provient, car on pense que ce contact aggraverait les dangers réels ou imaginaires qui vont être affrontés.

La violation d'interdit représentée par le rite de la femme indisposée (le fait qu'elle soulève sa robe et qu'elle inhale ostensiblement la fumée souligne que le contact entre son corps et le monde extérieur n'est pas évité ainsi qu'il devrait l'être) est donc une violation de tabou de même nature, mais d'un degré plus élevé, que celle faisant entrer les femmes dans la loge rituelle, qui leur est habituellement défendue. Le contraste est peut-être accentué à plaisir entre le comportement qui leur est imposé après la capture du premier aigle, quand elles doivent se coucher et se couvrir la tête d'une couverture pour éviter que leur regard effleure le chasseur ou sa proie, et l'ordre qui leur est donné ensuite d'entrer dans la loge, où les queues des oiseaux dépecés sont étalées sur le crâne de buffle. Elles assistent (on ne dit pas si elles y participent) au rite qui consiste à goûter rituellement à ces plumes en les mordant à la base où une goutte de sang apparaît quand on les arrache aux oiseaux (237). De plus, les femmes consomment rituellement, en même temps que les hommes, la boulette de quatre céréales, alors que d'habitude elles mangent à part.

[236]

<sup>12</sup> Durkheim, p.41 & sq.

Si la séparation des sexes est généralement observée quand les hommes vont au devant de quelque entreprise dans laquelle le sang risque de couler, cette règle est encore renforcée, bien que cela paraisse paradoxal, quand le tabou a été rituellement violé. Le tabou, conçu comme une barrière protégeant d'un danger, généralement un danger d'effusion sanglante, ayant été un moment écarté, un état d'imminence de danger s'est instauré : l'effusion sanglante est à craindre, avec ses conséquences incontrôlables. Le tabou, exceptionnellement violé, doit être respecté avec une vigueur accrue <sup>13</sup>.

Dans le mythe que nous avons cité, après avoir instruit les Indiens sur le rite de la femme menstruante, Frange-Ailée enchaîne immédiatement : « Mais je dois vous imposer une nouvelle règle. Ne permettez à aucun homme de toucher à une femme dans la loge de la chasse aux aigles. Cela peut vous sembler difficile, mais on ne peut faire autrement. Si un jeune homme touche une femme, il lui arrivera malheur ! » (216) Le danger que l'on craint est un danger sanglant : « Il sera égratigné par les aigles ou blessé d'une autre manière ». (168).

Les chasseurs d'aigles sont évidemment exposés à de graves dangers d'écoulements sanglants. Les becs tranchants, les griffes acérées de ces rapaces peuvent déchirer et mutiler le trappeur distrait ou maladroit <sup>14</sup>. Comme cela arrive toujours, quand le danger de sang est imminent, en plus des mesures pratiques tendant à éviter les accidents, des mesures magiques sont imposées pour exclure les autres causes d'écoulements sanglants.

La plus commune de ces mesures est l'éloignement des femmes, l'interdiction des rapports sexuels : nous avons vu qu'elle est en vigueur dans le camp des trappeurs. Une autre mesure qui se rencontre souvent (elle frappe généralement les jeunes filles à la puberté) est l'interdiction de se gratter : elle est imposée aux trappeurs <sup>15</sup>. L'usage d'instruments pointus ou tranchants est parfois interdit quand le dan-

<sup>13</sup> L. Makarius, 1968, 3, 45, 46 & sq.

<sup>14</sup> « Les aigles ne devront pas griffer les chasseurs ! » ordonne Vieil Ours à Frange-Ailée, qu'il tient en son pouvoir.

<sup>15</sup> Bowers, 1950, 238. Si les hommes se grattent, les aigles auront de vilaines plumes, seront de vieux oiseaux aux ailes couvertes d'insectes. (Id.) De même, dit Wilson, (237) le chasseur qui rentre avec un aigle vivant à son village le garde sur le toit, pour éviter que, dans la loge, il se trouve avec une femme menstruante. Ses plumes seraient alors marquées par des lignes foncées.

ger de sang est imminent. Une interdiction « sacrée » défend au trappeur d'aigles Blackfoot, ainsi qu'à sa femme, pendant qu'il est à la chasse, d'employer une alène <sup>16</sup>.

Des mesures d'un autre ordre tendent à éviter le danger de sang. Elles proscrivent l'exercice de la violence <sup>17</sup> ; la violence est interdite, ou du moins désapprouvée, dans un campement de trappeurs d'aigles. Un mythe dit qu'un homme, qui avait décidé de tuer sa femme, remit ce projet « ne voulant pas exercer la violence dans le camp ». (Wilson, 192) Beckwith fait état d'une interdiction qui est fréquente lors des célébrations indiennes : « Si vous êtes tenté de vous mettre en colère, éloignez de vous la tentation, et montrez du [237] contentement au lieu de la haine. Humiliez-vous, jeûnez et faites pénitence, car ces choses vous porteront bonheur » <sup>18</sup>. Il ne s'agit pas d'une simple règle de respect ou de bonne éducation. L'interdiction de se mettre en colère est un des aspects de la « non-violence », et la suggestion que la conduite inverse porte bonheur indique que la colère porterait malheur, malheur qui serait sanglant.

La défense de porter des armes dans la fosse et les dispositions prises afin d'éviter les disputes <sup>19</sup>, sont d'autres signes de la « non-violence ». C'est au même ordre de préoccupations que répondent les trêves qui s'établissent, quand la chasse est en cours, entre groupes habituellement hostiles. Le motif en est bien explicité : « une convention tacite voulait qu'il ne se produisît pas d'effusion de sang entre deux tribus pendant la saison de la chasse ; sinon, les chasseurs seront malchanceux.... » <sup>20</sup>. On sait que d'autres trêves sont appliquées dans des circonstances semblables, par exemple chez les Bantous, à l'époque des circoncisions <sup>21</sup>. L'état sanglant des adolescents rend dangereux tout autre écoulement de sang.

<sup>16</sup> Grinnell, 1893, 238.

<sup>17</sup> L. Makarius, 1968, 41 sq.

<sup>18</sup> Beckwith, 199.

<sup>19</sup> Bowers, 1950, 210, 236. L'exigence d'éviter les disputes est rationalisée dans la croyance que les aigles ne viendront pas si des querelles ont lieu.

<sup>20</sup> Bowers, *op. cit.*, p.210. Les Mandan et les Hidatsa auraient eu une entente à ce sujet avec les Cheyenne ; de même les Ankara avec les Sioux.

<sup>21</sup> « Au temps des guerres intestines, l'époque de la circoncision entraînait une trêve pendant laquelle jamais une guerre n'aurait pu être déclarée ». Moeller, 345.



Dans un ensemble de comportements visant à ce que le sang ne coule pas, vient s'inscrire la règle que les aigles soient supprimés de manière non-sanglante, par étouffement ou strangulation (ce qui toutefois n'empêche pas qu'on leur coupe les ailes).

Logiquement, la crainte d'écoulements sanglants, qui donne lieu à ces diverses manifestations symboliques, devrait bannir tout rite de violation du tabou du sang, qui ne peut qu'aggraver le danger de sang déjà immanent. Cependant il n'en est pas ainsi. La violation de tabou, rite suprême d'efficacité, apparaît nécessaire à la réussite de toute opération hasardeuse, d'autant plus indispensable que celle-ci comporte plus de risques. Elle est même censée assurer l'invulnérabilité. Elle aura donc lieu, mais en même temps, elle aggravera l'état de danger, et imposera l'exigence de respecter encore plus rigoureusement les tabous qu'elle vient de briser. Nous touchons là à une contradiction inhérente au système de pensée primitif, génératrice de confusions qui ont contribué à faire obstacle à la compréhension de ce phénomène essentiel <sup>22</sup>.

La présente interprétation permet d'expliquer la nature et les buts du rite de la femme menstruante et de montrer qu'il s'inscrit dans un ensemble de rites violateurs ayant leur raison d'être dans la chasse en général et dans la chasse aux [238] aigles en particulier ; la série de comportements concomitants à la chasse et au rituel a alors trouvé sa signification. Que nous apporte par contre l'interprétation structurale ?

En affirmant que les rites accompagnant la chasse aux aigles « doivent avoir pour objet principal d'assurer une médiatisation entre des termes polaires, d'abord donnés comme dissociés » le structuraliste ne fait que répéter, en termes différents, que ces rites doivent permettre au chasseur d'attraper sa proie. Toute chasse, en effet, ainsi que toute poursuite et même toute rencontre, peut être décrite comme « la réduction d'un écart » entre le chasseur et le gibier, et finalement comme leur « conjonction ». Ici comme ailleurs, le structuralisme ne

<sup>22</sup> Une autre contradiction fait que les chasseurs, auxquels il est défendu de se gratter, s'infligent néanmoins des tortures sans doute sanglantes quand, le dos transpercé par des piquets de bois, attachés à des cordes qui les suspendent au sommet d'un arbre, ils « souffrent pour les oiseaux ». Il ne s'agit pas, dans ce cas, d'une contradiction inhérente à la pensée, comme dans le cas de la violation de tabou. La contradiction provient du fait que l'intention qui préside aux tortures donne au sang répandu une signification autre.

fait que reformuler un phénomène en termes abstraits, formels, généraux, qui l'éloignent de la possibilité d'expliquer quoi que ce soit. Vouloir rendre compte, par exemple, du rite de la femme menstruant en écrivant que « la conjonction est si lointaine qu'elle se présente comme une disjonction insurmontable sauf, précisément, par le sang », c'est recourir à une circonlocution pour signifier que les trappeurs Hidatsa accomplissent un rite sanglant, mais cela ne permet pas de dire pourquoi c'est le sang le plus interdit et non n'importe quel sang qui est considéré comme nécessaire à la capture des aigles, ce qu'il aurait fallu expliquer. D'autre part l'affirmation que « l'analyse du rituel... vérifie, dans tous ses détails, ce dualisme d'une proie céleste et d'un chasseur chthonien qui évoque aussi l'opposition la plus forte concevable, dans le domaine de la chasse, sous le rapport du haut et du bas <sup>23</sup> » n'a pas la moindre base dans les faits ethnographiques.

## II

L'interprétation des rites des trappeurs d'aigles à la lumière de la violation d'interdit permet de saisir le sens de certains mythes qui, sous des déguisements divers, font le récit d'une autre et encore plus grave violation, le meurtre d'un consanguin ou d'un proche parent, pétré afin d'obtenir le succès dans la chasse aux aigles.

L'idée qu'un meurtre de ce type facilite la capture des aigles, est répandue parmi les indiens. Les Cheyenne, par exemple, soupçonnaient un vieillard de la tribu d'avoir sacrifié sa fille dans ce but <sup>24</sup>. Nous voyons là un cas particulier de la croyance, répandue dans le monde entier, que le meurtre d'un consanguin ou d'un proche parent constitue un moyen extrêmement efficace de réussite magique.

Tout meurtre, à moins qu'il ne soit investi d'une intention différente, peut s'apparenter à la violation de tabou, mais le meurtre d'un consanguin constitue la violation d'un tabou fondamental, celui qui défend de faire couler le sang d'un membre du groupe consanguin. La motivation d'un tel interdit est la notion, compréhensible dans le

---

<sup>23</sup> Lévi-Strauss, 1962, 69.

<sup>24</sup> Grinnell, 1923, 303.



cadre de la croyance à l'interdépendance [239] organique des membres du même groupe, que l'épanchement du sang de l'un d'eux met les autres en danger de perdre également leur sang. Le meurtre d'un consanguin permet de réaliser le contact avec le sang consanguin qui, étant le sang le plus dangereux, confère la plus haute puissance magique à celui qui l'emploie <sup>25</sup>. Le rôle social d'un tel interdit stabilise et renforce l'ensemble des croyances qui en forment la motivation.

L'interdit s'étend aux meurtres non sanglants, et les consanguins peuvent être remplacés par des proches ou par des conjoints. La violation suit les extensions de l'interdit. Une rationalisation porte à penser que la vie d'un être proche est le prix que l'on paie pour obtenir la révélation de certains secrets et l'initiation à certaines pratiques magiques. Comme l'écrit Kluckhohn, « l'assassinat d'un proche parent, normalement d'un consanguin, fait partie du pattern général de la magie... <sup>26</sup> ».

Dans le mythe de Frange-Ailée, chef surnaturel des aigles, sa capture par Vieil Ours fait suite, à une année de distance, à l'enlèvement par les aigles du fils de ce leader. Menacée de mort, Frange-Ailée promet aux chasseurs qu'elle leur enverra beaucoup d'aigles et, comme nous l'avons vu, leur enseigne le rite qui permettra de mieux les attraper. « Mais — observe le mythe en guise de conclusion — le père, Vieil Ours Noir, ne se vit pas restituer son fils. Nous croyons que les aigles l'ont mangé ; l'histoire ne dit pas qu'ils le firent, mais nous inférons qu'il en fut ainsi ». (216)

L'exégèse indique que le mythe ne dit pas toute la vérité : un fait essentiel, le meurtre commis par les aigles sur la personne du jeune fils du chef, est escamoté. Il est escamoté parce qu'il ne s'agit pas d'un accident : le père et les autres chasseurs ont bénéficié de la mise à mort de l'enfant, ayant obtenu par ce moyen les secrets de la chasse. Certes, le mythe ne dit pas que l'enfant a été délibérément sacrifié. Il

<sup>25</sup> Cf. L. Makarius, 1969.

<sup>26</sup> Kluckhohn, 58. (Navaho) « L'assassinat d'un proche parent, normalement d'un consanguin, (*sibling*) fait partie de l'initiation à *Witchery Way* (15) « La première chose à faire, pour ceux qui ont appris la sorcellerie (*Witchery Way*) est de tuer leur frère ou leur sœur ». (78) Un de ses informateurs lui dit que « l'homme qui apprend (la sorcellerie) doit tuer son frère ou sa sœur de ses propres mains ». (112, V. aussi 193). Cf. pour l'Afrique, Burton 175, 49-50 ; Kuntz, 134, n. 146 ; Kuper, 173 ; Gluckman, 2534 ; Frobenius, 249-250.

raconte que les aigles l'ont enlevé parce qu'il s'était endormi dans la fosse, mais la vérité est dévoilée par le fait que Vieil Ours, tout en tenant en son pouvoir le chef des ravisseurs de l'enfant, n'en réclame pas la restitution. Le silence est maintenu sur sa disparition, à laquelle a fait suite la révélation du secret principal de la chasse, le rite de la femme indisposée. Le lien de cause à effet que le mythe établit entre la disparition de l'enfant et la capture de Frange-Ailée est une affabulation qui cache un rapport de causalité tout différent. Frange-Ailée ne descend pas sur terre parce qu'un père inconsolable réussit à le capturer pour tenter de retrouver son enfant ou en venger la mort ; elle vient payer la dette qu'elle a contractée en s'emparant du fils du chef, avec l'accord implicite de celui-ci. La vérité étant inacceptable, et de plus devant rester secrète, les mythes, qui ont pourtant fonction de la [240] conserver, la dissimulent ou la taisent, et cela leur donne l'allure boiteuse qui trahit, précisément, leur caractère ésotérique.

Le motif du meurtre magique commis afin d'assurer le succès de la chasse aux aigles se retrouve dans un mythe Mandan-Hidatsa dont nous connaissons trois versions différentes.

Dans la version racontée par Pepper et Wilson, un jeune Hidatsa va dans la forêt, chez les ours chasseurs et mangeurs d'aigles, se lie avec eux et se prend d'affection pour un petit ours dont il devient le frère adoptif et qu'il ramène dans son village. Ne s'entendant pas avec l'épouse de son frère humain, l'ourson retourne à la forêt et l'homme le suit. Le père ours invite le jeune Indien à mettre à mort son « frère », en le chatouillant jusqu'à le faire mourir de rire, et lui promet qu'un an plus tard les ours viendront au village, lui apporter la peau de l'ourson, qui servira de fétiche pour la chasse aux aigles <sup>27</sup>.

L'Indien exécute le meurtre, puis retourne chez les siens et y accomplit des miracles : il fait venir la pluie et approcher les buffles et il assure la victoire sur les ennemis. Une nuit, les ours viennent le voir, et au cours d'une séance solennelle lui communiquent les secrets et les

---

<sup>27</sup> Les ours dispenseront leur enseignement un an après le meurtre de l'ourson. De même, dans le mythe de Frange Ailée, celle-ci est capturée un an après l'enlèvement du fils du chef.

techniques de la chasse aux aigles, et lui laissent divers objets rituels, dont l'ourson empaillé <sup>28</sup>.

Dans la version Mandan, recueillie par Frances Densmore, le jeune homme égaré dans la forêt rencontre un petit carcajou (*wolverine*) qui se tient dans une fosse, occupé à attraper des aigles <sup>29</sup>. Ce dernier appelle « frère » le visiteur et, comme dans le récit précédent, entre eux s'établit une affectueuse amitié. Le père du carcajou <sup>30</sup> adoptera le jeune Indien. Un jour celui-ci décide de rentrer chez les siens. Le carcajou lui apprend alors la phrase qu'il devra prononcer quand il reviendra voir son père adoptif : « Je désire mettre à sécher sur un cadre la peau d'un petit animal ». Comme nous le verrons il s'agit de sa propre peau, évoquant la peau de carcajou qui se trouve dans les sachets rituels des trappeurs d'aigles Mandan. Ainsi, la petite *wolverine* accepte sa propre condamnation.

Quand l'Indien revient, en criant la phrase qui lui a été enseignée par le carcajou, le père de ce dernier fait, un long moment, semblant de ne pas le voir. Il se décide enfin, comme à regret, à le faire entrer dans la loge, où sont réunis les carcajous, les noirs d'un côté, les bruns de l'autre. Le chef, qui porte le nom de *Old Wolverine*, leur soumet la demande de son fils adoptif, en ajoutant : « Voyez ce que vous pouvez faire pour le satisfaire ». La pipe cérémoniale est [241] passée de l'un à l'autre, à travers les rangs, sans qu'aucune décision ne soit prise. Au troisième tour, le petit carcajou saisit la boulette de céréales qui accompagne rituellement la pipe, mais ne prend pas celle-ci ; son père lui enjoint rudement de l'allumer. La jeune *wolverine* s'exécute, allume la pipe et partage la boulette avec les autres — acte rituel par lequel il exprime qu'il accepte d'être sacrifié — tout en déclarant qu'il n'aurait pas voulu le faire.

Le lendemain, comme dans le récit Hidatsa, l'Indien est invité par *Old Wolverine* son père adoptif, à tuer le petit carcajou, à l'empailler et à s'en faire un fétiche de chasse. Il obéit et l'autre lui ordonne de faire

<sup>28</sup> Pepper and Wilson, 306-318.

<sup>29</sup> Densmore, 64-69 (*Origin of the custom of eagle-trapping*). L'esprit de sacrifice de la petite *wolverine* semble se communiquer à d'autres animaux. Entendant parler d'un projet de chasse aux buffles en faveur des Indiens, un buffle s'avance pour offrir son corps aux hommes. Id. 69. Ces légendes sont peut-être infléchies par une interprétation christianisante.

<sup>30</sup> Nous employons les termes « carcajou » et « *wolverine* » sans distinction.

les préparatifs nécessaires, car il se rendra chez lui quatre jours plus tard pour « faire de la médecine ».

La troisième version, rapportée par Martha Beckwith Warren, est due au même informateur Mandan (Ben Benson), qui avait raconté le mythe à Frances Densmore une dizaine d'années auparavant. Elle diffère de la version précédente surtout en cela que Benson ne mentionne plus les carcajous, mais semble se référer à des humains. Le caractère volontaire du sacrifice du jeune frère adoptif est encore mieux explicité. Ce dernier dit au visiteur, qui va le quitter. « Quand tu reviendras, rapporte une boule de céréales, et crie : je veux que la peau soit arrachée du corps ! Continue à insister sur cela, ne l'oublie pas ! »<sup>31</sup>.

Ayant fait à son camp les préparatifs nécessaires, l'Indien revient chez ses hôtes, en criant la phrase que son frère adoptif lui a apprise. Les hommes se tiennent debout, en rang, devant la porte pour le recevoir. La scène de la pipe se répète, comme dans la version précédente, jusqu'à ce que le jeune frère se désigne en disant : « Hommes, je vous désapprouve, mais prenez ce blé et partagez-le. » Il leur tend une petite partie de la boulette.

Le lendemain, alors que le garçon joue dehors, le vieil homme dit à son fils adoptif : « Va, cherche ton frère et en jouant avec lui, fais-le dormir en le chatouillant. » Il lui indique ensuite comment écorcher le corps sans déchirer la peau. « L'Indien sort et commence à chatouiller l'enfant. Celui-ci supplie, hurle et rit jusqu'à ce que, épuisé, il s'endorme. »<sup>32</sup> Le jeune Indien prend son couteau en silex et coupe la peau

<sup>31</sup> Dans une quatrième version, relatée par Bowers, due également à Ben Benson, la phrase enseignée par le jeune frère adoptif est « Je veux un animal empaillé ! » (1950, 220) Le conteur semble vouloir rendre le mythe de plus en plus explicite.

<sup>32</sup> « Faire dormir » est l'euphémisme employé, dans le langage des chasseurs, pour mettre à mort les aigles. L'usage de la même expression pour le meurtre du petit ours fait penser que, du moins dans l'esprit du conteur, la mort par chatouillement aurait été choisie pour son caractère non sanglant. Mais ce type de mort s'inscrit aussi dans l'ensemble de l'affabulation : si on tue ces victimes innocentes, on tient à leur réserver une mort douce et, pour ainsi dire, enjouée, comme pour effacer le caractère tragique de leur sort. Enfin, le désir de garder la dépouille intacte porte aussi à éviter une mort sanglante. La signification originaires du meurtre consanguin est oubliée, résorbée par des considérations de toute sorte, ainsi que par les contradictions inhérentes à la violation de tabou.

d'un genou à l'autre et en dessous, la dépouille, la bourre d'herbes et la recoud, en lui donnant une position assise. Quelques jours plus tard elle est sèche. » Le père promet d'aller chez l'Indien pour lui apporter « son frère » et « lui montrer le mystère. » Le corps empaillé [242] restera auprès du frère adoptif « afin qu'il ait du succès pour attraper les aigles, prendre les oiseaux au piège et pêcher le poisson. »<sup>33</sup>.

\*  
\* \*

Considérés en eux-mêmes, ces récits sont déconcertants. Il est étrange que des pères invitent un visiteur à mettre à mort leurs enfants, et que le visiteur tue de ses propres mains des êtres jeunes et amicaux, pour lesquels il éprouve tant d'affection qu'il s'est uni à eux par des liens de fraternité. D'autre part, assassiner le fils de son hôte est contraire aux coutumes de l'hospitalité. Ce dernier, enfin, se trouve donner son enfant, plus l'initiation à la chasse aux aigles, alors que normalement, comme dans le cas de Frange-Ailée, l'instructeur devrait recevoir une offrande. Si l'on admet, comme semblent l'admettre informateurs et ethnologues, qu'un petit animal empaillé soit le fétiche indispensable de cette chasse, il faut se demander pourquoi sa capture et sa mise à mort sont insérées dans une trame aussi contradictoire.

Placée dans le contexte de la violation rituelle de tabou, et en particulier du meurtre consanguin, et rapprochée du mythe de Frange-Ailée, l'histoire a déjà commencé à s'éclairer. Nous savons, du moins, pourquoi un meurtre est considéré comme nécessaire à l'apprentissage de la chasse aux aigles et au succès de celle-ci, et nous savons aussi

---

<sup>33</sup> Beckwith, 206-214 (N. 26, *The Origin of Eagle-Trapping (a) Buffalo-Walking-Alone*) L'auteur ajoute les renseignements suivants sur un phénomène rituel qui s'inscrit dans le contexte violateur. Quand les hommes « sacrés » arrivent chez les Indiens pour les instruire sur les « mystères » de la chasse aux aigles, les jeunes Indiens, sur leur ordre (« apportez de la nourriture et vos jeunes femmes et nous vous bénirons ») leur apportent de la nourriture, introduisent dans la loge leurs épouses et se retirent. Ce qui se passe à l'intérieur est suggéré par la phrase : « Ils firent ainsi pendant plusieurs nuits, mais les gens crurent que c'était une seule nuit, car le soleil ne vint pas quand vint le jour ; le soleil s'était caché » (212) Ceci éclaire d'autres allusions à la femme ou aux femmes du jeune Indien, apparaissant dans d'autres versions du mythe.

D'autre part, remarquons que les succès à la chasse et à la pêche, que confère la dépouille de l'ourson, sont les résultats typiques de la violation de tabou.

que le meurtre, en principe, devrait être celui d'un consanguin ou d'un proche parent. Or dans ce mythe la victime ne se trouve pas dans le camp du demandeur mais dans celui du détenteur des secrets. Cela s'explique par le caractère en partie étiologique des récits, qui veulent non seulement retenir le souvenir du meurtre magique des consanguins, mais aussi expliquer la présence de la peau d'ours dans les sachets sacrés des trappeurs Hidatsa, celle de la peau de carcajou dans les sachets Mandan.<sup>34</sup>

Pour que le meurtre de ces animaux garde son sens magique, il faut faire d'eux des consanguins du tueur, d'où les affabulations sur l'affection qui les lie à ce dernier et sur leur fraternité, affabulations qui accentuent le caractère [243] contradictoire du récit. Mais pourquoi, alors que les victimes auraient dû être consanguines ou du moins proches de ceux au profit desquels elles ont été tuées, sont-elles représentées comme étant d'une autre espèce ? La question étant ainsi posée, une hypothèse se présente : dans l'esprit des Indiens, ces victimes animales remplaceraient les victimes humaines considérées en principe comme nécessaires. Les peaux et les pattes d'ours et de carcajou qui président aux rites de la chasse aux aigles auraient précisément le rôle de témoigner de cette substitution. Rappelons que chez les Black-foot, au sujet desquels nous citerons un mythe de meurtre humain en relation avec la chasse aux aigles, les trappeurs ont pour objet rituel un crâne humain, qu'ils emportent dans la trappe, ou gardent dans la loge aux aigles, et auquel ils adressent des prières.<sup>35</sup>

L'explication que nous venons de formuler suggère que les chasseurs s'identifieraient aux Petits Ours Noirs ou aux *Wolverines*, afin de donner une apparence de réalité à l'apparemment fictif qui lie aux

<sup>34</sup> Nous traduisons par « sachets » le terme *medicine bundles* (littéralement « baluchons de médecine »), qui contiennent les objets magiques donnant droit à célébrer un rituel, dans ce cas celui de la chasse aux aigles. Comme on le voit dans le texte de Wilson, le possesseur d'un sachet est le chef de l'expédition et, à chaque phase du rituel, il est récompensé par des paiements et des dons faits par les chasseurs. Il porte le nom de l'animal dont la peau et d'autres reliques se trouvent dans les sachets, s'appelant « Vieil Ours » ou « Vieille *Wolverine* ». Comme lui, ses compagnons s'identifient pendant la chasse aux animaux instructeurs.

<sup>35</sup> Grinnell, 1893, 238. Les Hidatsa également ont dans la loge de chasse deux crânes humains, qui seraient ceux de deux grands magiciens. Pepper and Wilson, 877, 923.



êtres tués les bénéficiaires de leur meurtre. Une fiction en entraînant une autre, après avoir substitué le meurtre animal au meurtre humain, ils substitueraient à des chasseurs humains des chasseurs animaux, afin de se mettre de plain-pied avec les animaux sacrifiés et de recouvrer toute la valeur efficace du meurtre magique.

Ainsi, l'adoption mythique du jeune Indien par le Vieil Ours ou la Vieille *Wolverine*, (nécessaire pour transformer en meurtre consanguin le meurtre d'une créature d'une autre espèce et non apparentée) préfigurerait l'identification des chasseurs à ces espèces animales ; et le consentement de la victime désignée, qui non seulement accepte sa propre perte mais œuvre à la rendre inévitable, acquiert tout son sens, puisqu'il élimine l'hostilité que provoquerait un meurtre non consenti, et qui ferait obstacle à la fraternisation entre humains et ours ou *wolverines*.

\*  
\* \*

Il est intéressant de rapprocher de ces hypothèses un mythe Black-foot sur l'origine de la chasse aux aigles, qui fait état de l'exigence d'un meurtre humain, ainsi que de la tentative d'y substituer un meurtre animal. Dans ce cas, le meurtre est expliqué par la nécessité d'appâter les aigles avec de la chair humaine.

Dans sa fosse, un chasseur malchanceux entend la voix d'une « personne de rêve » (*Dream-person*), qui chante d'une fosse voisine : « J'ai le pouvoir de faire venir les aigles à cet endroit. » Cette voix suggère au trappeur : « Si tu tues ta femme et si tu t'en sers comme appât, la chasse ira mieux. » L'homme est sur le point de suivre ce conseil, mais une rencontre avec sa femme l'en détourne. Il met à mort un petit chien, sans que l'expédient trompe son interlocutrice, qui proteste : « Mais moi je veux une personne à manger ! » Le chasseur tue alors un Indien d'une autre tribu, un Assineboine, en met la chair dans les deux [244] fosses en guise d'appât, et entend la voix déclarer avec satisfaction : « Je suis en train de manger une personne ! Je te donne le pouvoir de la chasse aux aigles ! » Elle lui indique les dispositions à prendre pour la chasse. « Alors les aigles volent vers lui et finalement la fosse est remplie d'oiseaux. »<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Wissler and Duvall, 135-136.

Dans ce cas comme dans les précédents, le chasseur ne doit pas commettre n'importe quel meurtre : il lui a été prescrit de tuer sa femme. Lui étant proche, celle-ci aurait remplacé un parent consanguin. Grâce à un stratagème qui a réussi, un étranger lui a été substitué, mais l'exigence première était le meurtre de l'épouse.

L'idée qu'il faut appâter les aigles avec de la chair humaine provient d'une réinterprétation qui rationalise la nécessité du meurtre. Car, d'après le récit lui-même, la venue des aigles n'est pas due à la nature de l'appât mais aux indications reçues par le chasseur. L'appât, en effet, est mangé non par les aigles mais par la « personne de rêve » elle-même qui, en le proclamant, révèle la distorsion subie par le mythe, ou par l'idée dont le mythe procède.

Ce mythe Blackfoot apporte à notre hypothèse la double confirmation de l'exigence d'un meurtre humain et de la tentative de substituer à celui-ci un meurtre animal. Un autre mythe de meurtre humain pour la chasse aux aigles est l'histoire d'un indien Pawnee qui, désirant que les aigles lui révèlent leurs secrets, décide de leur offrir son neveu. Il entraîne le petit garçon dans la forêt et le fait asseoir sur le tas de duvet qui cache l'entrée du nid souterrain des aigles, de sorte qu'il tombe au milieu des oiseaux. « Qui que vous soyez, Etre qui vivez en ce lieu — dit l'homme — je vous offre mon neveu pour que vous le dévoriez. Je vous demande en échange de me prendre en pitié et de me donner le pouvoir que vous possédez... » Les aigles manifestent leur indignation. Ils se préparaient à introduire l'Indien dans leur demeure pour lui enseigner les secrets de la chasse, et voilà que, poussé par une coupable impatience, il leur jette en pâture son neveu, dont les parents sont dans le désespoir, et réclame en échange la révélation des secrets. Les oiseaux décident de ne pas faire de mal à l'enfant et de le garder. Ils le changent en aigle et finalement le rendent à sa famille. Quant à l'impétrant, ses prières restent vaines et un jour les aigles le saisissent, l'emportent dans le ciel et le laissent tomber dans leur tanière. Ils le démembrèrent, le dévorent en entier et dispersent ses os sur toute la terre <sup>37</sup>.

Il s'agit évidemment d'un mythe destiné à faire rejeter une vieille coutume, en la dépeignant comme immorale et de plus comme vaine et dangereuse. En tant que mythe de dissuasion, il porte un témoi-

<sup>37</sup> Dorsey.394402 (N. 105, How the Pawnee got the Eagle Dance)



gnage probant sur la réalité d'une tradition de sacrifice humain pour la chasse aux aigles. Ces meurtres, s'ils ont réellement eu lieu, sont restés des actes sporadiques, accomplis à la dérobée. Ils ne semblent pas avoir donné lieu, même dans la forme substitutive du meurtre animal, aux immolations ritualisées qui se constatent dans d'autres aires ethnographiques. Il n'en reste pas moins que l'exigence du meurtre, et en particulier du meurtre consanguin, pour assurer le [245] succès de la chasse aux aigles, est bien attestée. L'interprétation qui met en évidence cet aspect fondamental et méconnu de la chasse aux aigles, perce à jour l'affabulation qui présente un meurtre rituel comme mort accidentelle ; elle identifie les expédients symboliques qui transforment les meurtres d'animaux en meurtres de consanguins des humains. La compréhension des mythes a éclairé les comportements rituels, suggérant pourquoi les chasseurs s'identifient aux animaux instructeurs, et livrant le secret des objets rituels employés dans la chasse. La même interprétation, enfin, montre que ces mythes s'intègrent parfaitement au complexe des rites de la chasse aux aigles, parce que, comme ceux-ci, ils s'inspirent de la violation magique du tabou, dont ils nous montrent une des faces, celle de la mise à mort magique d'un proche parent ou d'un consanguin.

Cette lecture des mythes a fait apparaître une signification là où on ne voyait que non-sens, une cohérence là où l'incongruité semblait régner ; elle nous a permis de saisir le caractère tragique de récits qui frappent autant par l'invention d'images symboliques inquiétantes que par les réticences, les maladroits replâtrages et les vides soudains qu'ils présentent. Elle confirme enfin que le mythe se caractérise par le « langage masqué » résultant de la tâche contradictoire qui est la sienne, retenir une réalité refoulée ou oubliée, l'exprimer tout en dissimulant <sup>38</sup>.

### III

L'étude structuraliste ne recourt à ces mythes que pour faire du carcajou le seul inventeur et instructeur de la chasse aux aigles. Une telle identification permet d'affirmer que le chasseur d'aigles s'identifie à

<sup>38</sup> Cf. Makarius. 1968 A, 232

cet animal, caractérisé comme « maître des fosses » et comme « chasseur infraterrestre »<sup>39</sup>. On tiendrait dans ce cas une indication, pour modeste qu'elle soit, que le trappeur Hidatsa se pense lui-même en position basse et « chthonienne », à la suite de quoi on pourrait inférer qu'il se ressent en opposition au gibier céleste évoluant au firmament. D'une part, le carcajou figurera comme protagoniste des mythes racontés et d'autre part, par ses déterminations spatiales, il entrera dans les représentations inconscientes des Hidatsa. Seul point de contact possible entre la représentation objective de la chasse aux aigles que trace le structuraliste, et la copie conforme qu'il attribue à la subjectivité Hidatsa, le carcajou, en tant qu'instructeur unique de la chasse, est indispensable à la démonstration. Nous lisons donc dans *la Pensée Sauvage* que de l'identification de cet animal mythique « dépend toute l'interprétation du rituel » (67) et, dans L'annuaire de l'École Pratique des Hautes Etudes que « les Hidatsa considèrent le carcajou comme indispensable à la capture des aigles.

[246]

Nous avons vu que les mythes se référant à l'enseignement de la chasse aux aigles présentent divers animaux instructeurs. Frange-Ailée est un aigle à front d'homme. La « personne de rêve » du mythe Blackfoot est, « en réalité », un corbeau. Les trois versions du mythe relatant le sacrifice du jeune frère adoptif font successivement de celui-ci un ours, une *wolverine* ou carcajou et un être indéterminé, dont l'instructeur parle en termes humains. D'autres animaux se voient attribuer le rôle d'instructeurs, comme les serpents, qui sont représentés dans la loge rituelle par des bâtons sacrés symboliques (*snake sticks*)<sup>40</sup>. Le crâne de buffle est la pièce la plus importante de la panoplie des trappeurs et le coyote est également associé à cette chasse.<sup>41</sup>

Il n'y a donc pas d'espèce animale ayant l'exclusivité de l'enseignement de la chasse aux aigles, et il faut se demander quels éléments ont permis, à la suite « d'une rapide enquête », de « trancher en faveur de cet animal » (le carcajou). (Annuaire).

<sup>39</sup> Lévi-Strauss. 1961, loc. cit.

<sup>40</sup> Pour un mythe attribuant aux serpents l'origine de la chasse aux aigles, V. Bowers, 1965, 334.

<sup>41</sup> Densmore, 69 ; Beckwith, 210.

Le problème de l'identification des animaux instructeurs se présente ainsi : il n'y aurait pas de difficultés à reconnaître que les Mandan ont pour patron de la chasse la *wolverine*<sup>42</sup> et les Hidatsa le petit ours noir, comme semblent l'affirmer les deux versions de mythe, si les deux animaux, l'ours et le carcajou, n'étaient désignés par les auteurs d'un même terme. *Hacida* est le mot employé par Wilson pour désigner le petit ours noir, mot que Bowers orthographie *Acira*. Martha Beckwith, par contre, écrit que son informateur Bear's Arm « insiste sur le fait qu'il s'agit bien de la *wolverine*. Le nom qu'il emploie est *Ha-si-da i-ta-ka* « Grand-Père *Wolverine* », ce que Wilson traduit par « ours noir ».<sup>43</sup> Donc, ou ces Indiens confondent deux animaux différents sous une même appellation, ce qui est peu vraisemblable, ou bien ils étendent abusivement ce terme d'un animal à l'autre. Dans ce dernier cas, ou le terme *hacida* indique l'ours, comme le soutiennent Wilson et Bowers, et les Mandan retendent à la *wolverine* ou carcajou ; ou bien il désigne ce dernier animal dans lequel les Hidatsa veulent voir un petit ours noir. S'il n'y a pas de confusion entre termes semblables, ce flottement semblerait indiquer un conflit entre tendances mythisantes.

\*  
\* \*

[247]

À s'en tenir aux notions théoriques, on serait tenté de pencher en faveur de la *wolverine*. Le carcajou est, comme le coyote, un animal *trickster* et il serait donc normal de le trouver associé à des rites de

<sup>42</sup> Densmore écrit, en se référant au mythe raconté par Pepper et Wilson ; « Dans cette relation, un ours noir a instruit un jeune homme dans l'art d'attraper les aigles, et la peau empaillée d'un jeune ours noir est le fétiche de la chasse aux aigles. L'interprète de l'auteur (de Densmore) a déclaré que l'animal auquel se référait la tradition « ressemblait à un ours » (*something like a bear*) mais que, dans la mesure où il pouvait s'en faire une idée, il devait s'agir d'une *wolverine*. À cause de cette incertitude, il s'est servi du terme « petit animal » dans son travail d'interprète mais, avec cette explication, le terme *wolverine* est aussi employé » (60, n. 65)

<sup>43</sup> Wilson, 48 ; Bowers, 1965, 357. *Koicita* est le nom du chef ou du Vieil Ours Mâle Noir, *A-ci-ra-wi-a* signifie « femme ours ». Wilson affirme curieusement : « Le mot Hidatsa pour ours est *hacida* mais nous ne reconnaissons pas celui-ci comme un vrai ours. Celui-ci est seulement le grizzly, que nous appelons *naxpitsi*. Les cérémonies ont été commencées par les ours noirs. »

violation d'interdit, ainsi qu'à l'invention d'une technique astucieuse ; alors qu'il semble difficile, au premier abord, d'expliquer les rapports que les ours entretiennent avec la chasse aux aigles.

Cependant, quand on examine les matériaux de plus près, de bonnes raisons apparaissent de croire que, pour ces Indiens, l'origine de la chasse à l'aigle remonte aux ours et que secondairement elle a été associée par les Mandan aux carcajous. Martha Beckwith, qui décrit « la cérémonie de la *Wolverine* ou du Petit Ours Noir effectuée par les trappeurs d'aigles », dit que le chef de la chasse est appelé *Old Wolverine*, que pendant la période de la chasse toutes les personnes qui se trouvent au camp personnifient des *wolverines* mâles ou femelles ou font précéder leur nom de ce terme, et que l'objet représentant le « mystère » principal de la cérémonie est une patte de *wolverine* desséchée (*Boney-feet*). Mais quand elle décrit la loge cérémoniale, elle affirme qu'on y trouve, en tant qu'objet sacré, un crâne d'ours « parce que la cérémonie de la *Wolverine* est une branche de la cérémonie de l'Ours ». De plus, les trappeurs emploient, dans leur « mystère », la dépouille d'un petit ours noir. « Très sacrée », cette peau est suspendue à un bâton fourchu et gardée dans la loge, avec une patte griffue, séchée, du même animal.

L'auteur ayant mentionné, comme nous l'avons vu, une patte desséchée de *wolverine* (*Boney-Feet*), on est porté à croire que cette dépouille d'ours est en réalité celle d'un carcajou, en d'autres termes que les petits ours noirs sont des *wolverines* appelées parfois « petits ours » ; mais une histoire racontée dans le même texte nous détrompe. Un Indien Crow s'étant montré irrévérencieux envers *Boney-Feet*, le chef de la chasse demanda à celui-ci de se manifester au mécréant, afin de le convaincre de son existence. Quelques jours après, le Crow fut attaqué par un ours, qui le terrifia au point qu'il ne mit plus jamais en question la réalité de *Boney-Feet*<sup>44</sup>. Une *wolverine* n'aurait guère effrayé un Indien. Il est donc clair que, même quand les Mandan précisent qu'il s'agit de la *wolverine* cette *wolverine* est, dans la réalité du mythe, un ours.

Un autre point de repère nous est fourni par le fait que l'assistant, ou « homme à tout faire » (*utility man*) des cérémonies de la chasse aux aigles représente, chez les Mandan comme chez les Hidatsa, l'ours

<sup>44</sup> Beckwith 197-204.

grizzly. La présence de ce type d'ours, dans un rôle secondaire mais indispensable, apparaît comme un vestige d'un état de choses appartenant au passé. Bowers, qui relate un mythe où l'ours grizzly enseigne les secrets de la chasse à un jeune Indien, dit qu'aux temps historiques les sachets sacrés de l'ours grizzly ne confèrent plus les droits à la chasse aux aigles, qui « vont » avec les sachets des Petits Ours Noirs.<sup>45</sup>

[248]

Cet ensemble de données porte à penser qu'originellement rattachée aux ours, la chasse aux aigles ait été par les Mandan mise en relation avec les *wolverines* soit pour se différencier des Hidatsa, soit pour favoriser l'intérêt de quelque possesseur de sachet sacré, et que ce transfert de pouvoir ait été facilité par la caractérisation de la *wolverine* en tant qu'animal *trickster*, ce qui la rend apte à jouer le rôle d'instructeur de cette chasse.

Certes, une enquête sur le vocabulaire Hidatsa et Mandan serait nécessaire pour déterminer la signification d'un terme qui semble désigner chez les uns l'ours et chez les autres le carcajou, mais il est certain qu'on ne peut affirmer que le carcajou soit l'animal instructeur chez les Hidatsa. Loin de le considérer comme « indispensable à la capture des aigles », les Hidatsa ne le mentionnent même pas. Wilson, dont l'ouvrage est pris comme le texte de référence, ne fait allusion à cet animal qu'une fois, pour dire que Miss Densmore donne de l'origine de la chasse aux aigles une version différente de la sienne, l'attribuant aux *wolverines* (187, n. 2) ; l'informateur de Densmore est un Mandan et, comme nous l'avons vu, ce sont les Mandan, et non les <sup>^</sup>Hidatsa, qui identifient les chasseurs aux *wolverines* et réfèrent leurs rites, non sans quelques flottements, à ces animaux.

<sup>45</sup> Sur la présence du grizzly, V. Beckwith, Id. Bowers, 1965, 349, n. 78 et p.357. Le mythe est raconté pp.349-50. L'auteur précise qu'il n'y a pas de preuve que la chasse à l'aigle ait jamais été associée aux sachets de l'ours grizzly. (358) Bowers relate aussi le récit de Cub Bear, un ours brun, qui errait en portant sur le dos un récipient en terre cuite, et n'avait qu'à cracher sur son bras gauche pour voir descendre un aigle qu'il mettait à cuire dans ce pot en plaçant quatre touffes de sauge aux quatre coins, ce qui le faisait bouillir sans effort. Les touffes, ou boules, de sauge aux quatre coins (du foyer symbolique de la fosse, dans la loge rituelle) se retrouvent dans le rite de la femme menstruante Hidatsa : lors de la capture de Frange-Ailée, le chef menace de la tuer et de la faire cuire dans l'eau bouillante. (Bowers, 1950, 238).

Quand on explicite le fait que le carcajou n'est pas l'instructeur de la chasse aux aigles chez les Hidatsa, on voit s'écrouler tout l'échafaudage bâti dans la *Pensée Sauvage* mettant le carcajou en rapport avec la souillure (69-72), car ce ne sont pas les Mandan mais les Hidatsa qui ont le rite de la femme menstruante, par lequel l'interprétation structurale fait passer le rapport entre carcajou et souillure. Les Hidatsa ont le rite de souillure mais pas de carcajou, les Mandan ont le carcajou mais pas de rite de souillure. Il est vrai que nous avons mis en évidence que des concepts violateurs sont présents dans les mythes Mandan, mais ces éléments échappent à l'analyse structurale.

Le carcajou serait si fortement marqué par la souillure que sa « fonction mythique » retentirait sur les autres mythes de souillure, même quand il n'y figure pas « explicitement », c'est-à-dire quand il en est à mille lieues, et même si ces mythes ne comportent la présence d'aucun animal.<sup>46</sup> Il se crée ainsi le « mythe structural » du carcajou.

[249]

Comme les autres mythes, ce mythe aussi a une base dans la réalité, mais non dans la réalité que voit et présente le conteur. S'il est en effet permis de pressentir un certain apparentement entre les mythes de souillure (qui sont innombrables, et se trouvent dans le monde entier) et le carcajou, c'est parce que le carcajou fait partie du nombre

---

<sup>46</sup> « Pour revenir brièvement aux Hidatsa, d'autres problèmes se posent, qui tiennent au rôle mythique dévolu au carcajou, dans une région en bordure de l'aire majeure de diffusion, plus septentrionale, de cette espèce animale. Nous évoquons ce point pour souligner que des problèmes d'ordre historique et géographique, aussi bien que sémantique et structural, sont tous liés à l'identification précise d'un animal qui remplit une fonction mythique : *Gulo luscus*.

Cette identification retentit profondément sur l'interprétation de mythes provenant de populations aussi éloignées de l'habitat du carcajou que les Pueblo ou même, au cœur de l'Amérique tropicale, les Sherenté du Brésil central qui possèdent également le mythe de la fiancée-fantôme. (V. p.71). Mais nous n'insinuons pas que tous ces mythes furent empruntés, en dépit de distances considérables, à une culture septentrionale : la question pourrait seulement se poser pour les Hidatsa, puisque le carcajou figure explicitement dans leurs mythes. Dans les autres cas, on se bornera à constater que des structures logiques analogues peuvent se construire au moyen de ressources lexicales différentes. Les éléments ne sont pas constants, mais seulement les relations ». (*La Pensée Sauvage*, 1-72).

des animaux *tricksters* et donc est impur et souillé,<sup>47</sup> et non par son identification en tant que patron de la chasse aux aigles. Pour pouvoir soutenir qu'il existe un lien entre le carcajou d'une part et d'autre part la chasse aux aigles, des Hidatsa et plus généralement la souillure, l'auteur aurait dû montrer que le carcajou est un animal impur et souillé, et non qu'il est un animal chthonien, un chasseur infraterrestre ; ce qu'il n'a pas fait parce qu'il est préoccupé par les concepts de haut et de bas et non par ceux qui sont dans la pensée des Indiens, et qu'on ne peut courir deux carcajous à la fois.

La réalité ethnologique est remplacée par une nécessité structurale ; défini, à tort ou à raison, comme animal chthonien et infraterrestre, le carcajou devient inévitablement le terme opposé à l'objet céleste qu'est l'aigle et, en tant qu'un de ces deux termes polaires, il entre en rapport avec l'appât sanguinolent et le rite de sang qui médiatisent l'opposition. Cette construction imaginaire, qui substitue des effets automatiques à l'ensemble de motivations faisant agir les chasseurs (et jusqu'à leurs proies) nous éloigne, au lieu de nous rapprocher, du rapport entre carcajou et souillure, qui passe par le thème du carcajou *trickster* ou décepteur, indiqué pour mémoire (68) mais ignoré dans la démonstration. Ainsi, l'interprétation structurale se présente comme un faux mythe, ou plutôt comme la dernière rationalisation des faits primitifs ; mais alors que les rationalisations successives des indigènes nous renseignent du moins sur l'évolution de leur pensée, les rationalisations de l'anthropologue nous en éloignent irréparablement.

## IV

Le même parti pris de rationalisation est décelé dans la résolution de laisser les ours en dehors du tableau. « Par rapport à la chasse aux aigles — déclare l'auteur de la Pensée Sauvage — il n'y a rien à tirer des ours ; pour les carcajous... c'est une autre affaire. ». (67-68).

« Rien à tirer », bien entendu, pour les desseins de l'analyse structurale. Du point de vue ethnologique, par contre, le fait que tant d'indi-

---

<sup>47</sup> Cf. L. Makarius, 1969.



cations désignent les ours comme instructeurs impose de se pencher sur le folklore de ces animaux.

Un mythe Pawnee, comparable à ceux que nous avons précédemment étudiés, donne un aperçu du contexte rituel dans lequel la pensée mythisante inscrit les Ursidés.<sup>48</sup>

[250]

Une femme Skidi qui avait perdu tous ses enfants se rend à l'endroit où a été inhumé son dernier-né et trouve la fosse vide : elle aperçoit le cadavre qui avait été déterré et l'ensevelit à nouveau. Après avoir passé quelques nuits en pleurant sur la tombe, elle rencontre un ours qui lui manifeste sa compassion et la conduit dans sa tanière, auprès de sa famille. L'ours et son épouse proposent à la femme d'essayer d'attraper leurs petits : autant d'ours elle parviendra à prendre dans ses bras, autant d'enfants elle mettra au monde. Elle ne réussit à en saisir que deux. Les ours lui confèrent le pouvoir de guérir les malades et les blessés et lui donnent les objets rituels nécessaires. Quand la femme les quitte pour rentrer à son village, elle emmène les deux ours, qu'elle est autorisée à tuer. L'un d'eux s'échappe, mais elle parvient à garder l'autre, qui est très docile. La mère ourse lui apparaît en rêve et l'invite à le tuer. La femme le fait mettre à mort par un de ses frères<sup>49</sup>, en tanne la peau, la peint et la fait sécher au soleil. Alors qu'elle effectue une cure, elle est vue portant à la main la dépouille d'un petit ours. (352).

Elle continue à soigner malades et blessés, tout en s'identifiant aux ours par ses grognements. Un jour, son mari est blessé dans une escar-mouche et on l'appelle pour le soigner. En toute hâte, elle parcourt le camp, cherchant parmi les femmes s'il n'y en a pas une « qui soit malade avec le sang ». La nièce du blessé s'avance, en disant : « Je le suis. » Les deux femmes se mettent en route mais quand elles arrivent sur les lieux, le blessé est déjà mort.

Ce récit est parallèle au mythe Hidatsa-Mandan. La femme Pawnee a acquis l'art de guérir au moyen du meurtre du petit ours, dont la dé-

<sup>48</sup> Dorsey, 346-355 (N. 91, The Bear Medicine).

<sup>49</sup> Le fait que le tueur soit un des frères de la femme révèle le souci de respecter l'idée du meurtre consanguin. Le frère de la femme serait l'oncle maternel adoptif de la victime, donc son consanguin par excellence. D'autre part, c'est comme si l'intéressée avait commis le meurtre « de ses propres mains ».



pouille est l'instrument magique de son succès, comme la dépouille de l'ours dans les rites de chasse aux aigles. En ce cas aussi, la victime se trouve dans le camp des détenteurs et non du demandeur, mais elle a été rendue consanguine du bénéficiaire par un acte symbolique. La femme avait dû prendre les oursons dans les bras et ils avaient été identifiés à ses futurs rejetons. La volonté d'identification s'exprime avec force dans ce détail : la mère ourse avait dit à sa protégée de tuer les petits ours et de faire de leurs peaux des sortes de caisses (*caskets*) dans lesquelles ses enfants auraient pu se glisser (349). Identifiés à ses propres enfants, les oursons deviennent ses fils, et la mise à mort de l'un d'eux prend la valeur d'un meurtre consanguin. Le thème a été évoqué au début du mythe par la perte de tous les enfants de la femme ; et si la scène du réensevelissement ne suggère pas le meurtre magique d'un fils par sa mère, elle représente de toute façon une violation de l'interdit sur la mort et sur les cadavres, qualifiant déjà la femme qui l'a commise comme apte à recevoir l'enseignement magique des ours.

Les instructions de ceux-ci, du moins pour les soins aux blessés, comportent l'emploi du sang menstruel. C'est là une violation magique de tabou, conforme à l'autre violation de tabou qu'est le meurtre consanguin, et semblable à celle qu'effectuent les trappeurs Hidatsa en célébrant le rite de la femme indisposée.

[251]

Les matériaux ethnographiques présentent d'autres exemples de l'association des ours avec le sang menstruel.

La médecine rituelle dont font usage les Indiens Menomini dans la grande cérémonie dite *Medawiwini* représente le sang de l'ours mythique Owasse, tué d'une flèche par le *trickster* Manabozo. Son sang a coulé au flanc de la montagne, en la teignant de sorte que la trace en est encore visible aujourd'hui : c'est là que les Menomini vont chercher une partie de la médecine employée dans la cérémonie.

Dans le même contexte Menomini, le sang de l'ours est responsable de l'origine de la menstruation et des fausses couches. La grand-mère de Manabozo a un ours pour amoureux. Le *trickster*, qui vit avec elle, le tue alors qu'il est couché avec la vieille, puis offre à la veuve la chair du mort, qu'elle refuse. « Prenant un caillot de sang de l'ours, Manabozo le lui jette sur le ventre, en disant : « Tiens ! Attrape ça ! »

Elle réplique : « À cause de cela tes tantes (lès femmes en général) auront toujours des ennuis à chaque lune et elles donneront naissance à des caillots de sang pareils à celui-ci ». <sup>50</sup> L'association entre sang des ours et sang des menstruations et des fausses couches se manifeste clairement.

L'association entre ours et menstruation se trouve aussi en dehors du continent américain. Les Lapons indentifient sang d'ours et sang menstruel, puisque ces deux sangs sont expressément comparés au jus de l'écorce d'aulne (*alder bark*) <sup>51</sup>. Les Ainos de Sibérie, qui ont l'habitude de recueillir les gouttes de sang menstruel sur un morceau de papier et de s'en frotter la poitrine pour se renforcer, <sup>52</sup> ont également la coutume d'envoyer à un malade quelques gouttes de sang d'ours sur un papier, en guise de remède. <sup>53</sup> Chez ce peuple le sang d'ours est objet d'un tabou rigoureux, comme le sang des règles.

Dans la Grèce antique, l'ours était l'animal d'Artémis. Les jeunes filles, qui sacrifiaient à cette déesse leurs premiers linges tâchés de sang mentruel, étaient vêtues de tuniques safran et dansaient à la manière des ours. Les vêtements des femmes mortes en couches, qui constituent une très grave pollution, étaient également consacrés à l'Artémis de Brauron.

Enfin, dans le langage populaire français, « les ours » signifient « les menstrues ». <sup>54</sup>

Si l'on sait que les médecines employées dans les cures magiques sont souvent en rapports réels ou symboliques avec le sang menstruel, l'association des ours avec cette matière permet d'expliquer pourquoi ils sont considérés par les Indiens comme des *medicine-men* et des guérisseurs. Chez les Hidatsa, les ours étaient considérés comme de grands médecins. « Les sachets de l'Ours servaient surtout à soigner les malades. Parfois ils contenaient les flèches sacrées [252] employées pour saigner certains patients. » <sup>55</sup> Les Indiens de Californie et du Nouveau-Mexique attribuaient aux grands magiciens la faculté de

<sup>50</sup> Hoffman, 89 et 175.

<sup>51</sup> Collinder, 161.

<sup>52</sup> Pilsudski, 774, cité par Briffault, II, 409.

<sup>53</sup> Batchelor, 1,250.

<sup>54</sup> Larousse Encyclopédique Illustré, « Ours ».

<sup>55</sup> Bowers, 1965, 357.

se changer en ours <sup>56</sup> et la patte d'ours est souvent le symbole de la médecine magique. <sup>57</sup>

Nous constatons donc que même une incursion extrêmement rapide dans la mythologie et le folklore des Ursidés révèle des éléments qui justifient l'association de ces animaux aux rites violateurs et sanglants de la chasse aux aigles.

\*  
\* \*

La recherche portant sur les comportements, les rites et les mythes des chasseurs d'aigles d'Amérique du Nord nous a permis de mettre à jour un ensemble cohérent d'idées et de croyances qui présente un intérêt certain pour la mythologie et l'histoire des religions. Cet ensemble signifiant s'imbrique dans un contexte plus vaste, par lequel il

---

<sup>56</sup> Parsons, 135, 170, 189.

<sup>57</sup> Chez les Hidatsa tous les tabous sont suspendus quand on tire la patte d'ours (*Bony-foot*) du sachet et qu'on lui offre la fumée de la pipe. La suspension de tous les interdits manifeste une situation dans laquelle règne un état de si grave violation que les interdits sont frappés de nullité. Si cette patte d'ours était une des pattes antérieures de l'animal, et vraisemblablement la gauche, l'hypothèse pourrait être faite que son caractère « sacré » provient du fait que l'ours est imaginé effectuer de cette patte ses cures sanglantes. On expliquerait en même temps son caractère « sacré », la levée de tabous qui a lieu lors de son exposition, le fait qu'elle soit parfois attachée au cou d'un enfant afin qu'il se renforce (Pepper and Wilson, 317) et son aptitude à symboliser la médecine magique. (Pour les médecines magiques, obtenues en violation du tabou. Cf. Makarius, 1968 B, 209-210).

Il est regrettable que des auteurs qui avaient la possibilité de le faire n'aient pas pris soin de décrire avec précision cet objet rituel. C'est là un exemple des carences entraînées par la conception, enracinée chez de nombreux ethnologues, que les manifestations primitives sont inconséquentes et leur explication impossible. Ils deviennent ainsi incapables de se poser les problèmes d'explication et d'autre part considèrent l'incohérence comme allant de soi. Nous avons vu Martha Beckwith rester insensible aux contradictions présentées par son récit de la cérémonie de la chasse aux aigles. Les incongruités des divers récits mythiques n'ont pas été relevées. De même, les quatre auteurs que nous avons cités ne se sont pas préoccupés de la signification du terme *hacida* qui désigne tantôt les ours tantôt les carcajous. On a voulu opposer l'observation directe et la description à la réflexion pour valoriser celles-là aux dépens de celle-ci mais le mépris pour la pensée théorique a pour résultat de rendre le travail d'observation et de description hâtif et insuffisant, laissant échapper l'essentiel, ce qui est caché, mais non pour cela irrécupérable.

s'éclaire, en même temps qu'il contribue à l'éclairer. L'ethnologie ne peut, ni ne doit, envisager l'étude d'une multitude de faits artificiellement isolés les uns des autres : dans la réalité, les manifestations de la vie sociale sont sous la dépendance indirecte des exigences de l'infrastructure qui s'imposent par la médiation d'un ensemble des motivations de caractère magique, modelant les superstructures. Le contexte sera reconstitué à partir de faits bien établis et des relations qu'ils présentent, la cohérence de l'ensemble fournissant le critère de validité des concepts qui soutiennent l'explication. Cette manière de procéder donne la possibilité de faire et refaire la preuve d'une théorie, dans des situations ethnologiques différentes. La recherche des motivations subjectives, à travers leurs transformations, est indispensable si l'ethnologue veut voir dans les comportements qu'il observe [253] autre chose que des gesticulations, s'il veut considérer les humains qu'il a vocation d'étudier comme des êtres pouvant être compris dans les termes d'une expérience communicable.

De tels objectifs sont incompatibles avec la méthode structuraliste. D'abord parce qu'en substituant à la complexité des faits leur abstraction formalisée, elle exclut la richesse de contenu qui leur est propre, écartant ainsi d'emblée la poursuite de la signification. Fondamentalement inapte à rendre compréhensibles les faits ethnologiques, elle porte, comme on a pu le constater ici, au rétrécissement et à l'appauvrissement de la recherche. De plus, ainsi que nous avons déjà eu l'occasion de l'indiquer, elle mène fatalement à déformer la réalité. Pour donner un semblant de consistance à l'interprétation structurale, la *wolverine* a dû être détachée de la faune mythique évoluant autour de la chasse aux aigles et on a dû lui conférer une hégémonie que rien ne vient justifier, alors qu'étaient écartés d'autorité les ours ; en dépit de leur bon droit. La promotion du carcajou, d'autre part, ne s'est pas faite

sur la base de sa qualité, pourtant reconnue, d'animal décepteur,<sup>58</sup> mais sur la présomption de sa nature chtonienne.

En choisissant, pour caractériser la chasse aux aigles, les traits distinctifs du haut et du bas, d'après les positions respectives du gibier et du chasseur, l'analyse structurale dissocie cette activité des autres formes de chasse, des autres entreprises exigeant des rites d'efficacité, et des autres situations dans lesquelles le danger de sang est à craindre. Elle l'isole, pratiquement, de toute manifestation de la vie ignorant la verticalité, de sorte que ses coutumes ne reçoivent aucune lumière du contexte dans lequel elles s'inscrivent. Ce contexte empirique lui-même s'efface et l'homme, dépouillé de sa nature sociologique et psychologique, apparaît comme déterminé non par les éléments concrets de sa condition, mais par des aspects formels découpés dans son univers. Etrange anthropologie sans *anthropos*, par laquelle la recherche et son objet sont en même temps abolis.

[254]

## BIBLIOGRAPHIE

Batchelor J., « Ainus » in *Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. I.

---

<sup>58</sup> Le carcajou réapparaîtra au troisième volume des *Mythologiques* (242-247) fort de sa caractérisation en tant que « prototype du chasseur » acquise dans la *Pensée Sauvage*. Dans l'analyse d'un mythe Mandan, Coyote est « opposé » au soleil tout comme le carcajou avait été opposé aux aigles. Avec l'aide des carcajous, Coyote prend le soleil au lasso, le soleil est identifié à un aigle, et Coyote est identifié au carcajou. L'interprétation structurale brille de tous ses feux ; mais on oublie que le carcajou est un animal *trickster*, que Coyote l'est également, que la prise du soleil au piège ou au lasso est l'exploit typique du *trickster* partout où ce personnage mythique est connu (Cf. Luomala), et que donc le rapprochement coyote-carcajou et leur exploit commun ne doivent rien à l'identification du soleil à l'aigle, girandole d'un feu d'artifice qui peut éblouir, mais obscurcit par cela même la substance ethnologique du mythe.

Beckwith, Martha Warren, *Mandan, Hidatsa Myths and Ceremonies* (Memoirs of the American Folklore Society, No. 32), New York, 1938.

Bowers A.W., *Mandan Social and Ceremonial Organization*, Chicago, 1950.

Bowers, A.W., *Hidatsa Social and Ceremonial Organization* (Bureau of American Ethnology, No. 194), Washington, 1965.

Briffault R., *The Mothers*, 3 vol., London, 1952.

Burton W. F. P., *Luba Religion and Magic in Custom and Belief*, Tervuren, 1961.

Collinder B., *The Lapps*, Princeton, 1949.

Densmore, Frances, *Mandan Hidatsa Music* (Bureau of American Ethnology, Bull. 80), Washington, 1923.

Dorsey G.A., *The Pawnee : Mythology* (Part I), Washington, 1906.

Durkheim E., « [La prohibition de l'inceste et ses](#) origines », *L'Année Sociologique*, Vol. 1, 1897.

Fewkes J.W., « Property Rights in Eagles among the Hopi », *American Anthropologist*, Vol. II, 1900.

Frobenius L., *Histoire de la Civilisation Africaine*, Paris, 1936.

Grinnell G.B., *Blackfoot Lodge Tales*, London, 1893.

Grinnell G.B., *The Cheyenne Indians*, New Haven, 1923.

Gluckman M., « The Lozi of Barotseland, » in *Seven Tribes of British Central Africa* (Eds. E. Colson and M. Gluckman), London, 1951.

Hoffman W J., *The Menomini Indians* (14th. Report of the Bureau of American Ethnology), Washington, 1892-3.

Hodgson A.G.O., « Rainmakers, Witchcraft and Medicine among the Anyanja », *Man*, Vol. XXXI, 1931.

Kroeber A. L., Ethnology of the Gros Ventre, (*Anthropological Papers of the American Muséum of Natural History*, Vol. I, Part. IV), New York, 1908.

Kluckhohn C, *Navaho Witchcraft* (Papers of the Peabody Museum of Archeology and Ethnography, Vol. XXII, No. 2), Harvard, 1944.

Kuntz, Marthe, « Les rites occultes et la sorcellerie sur le Haut Zambèse », *Journal de la Société des Africanistes*, Vol. II, 1932.

Kuper, Hilda, *An African Aristocracy*, London, 1947.

Lévi-Strauss C, « La chasse rituelle aux aigles », *Annuaire de l'E.P.H.E.* (5<sup>ème</sup> section), 1959-1960, Paris, 1961.

Lévi-Strauss C, *La Pensée Sauvage*, Paris, 1962.

Lévi-Strauss C, *L'Origine des Manières de Table*, Mythologiques III, Paris, 1968.

Luomala, Kafharine, *Oceanic, American Indian and African Myths of Snaring the Sun* (Bernice Bishop Museum, Bull. CL XVIII), Honolulu, 1940.

Makarius, Laura, « Les Tabous du Forgeron », *Diogène*, No. 62, avril-juin 1968.

Makarius Laura, « Le Mythe du Trickster », *Revue d'Histoire des Religions*, t. 175, N. 2, 1969.

Makarius R. et L., *L'Origine de l'Exogamie et du Totémisme*, Paris, 1961.

Makarius R. et L., « Des Jaguars et des Hommes », *L'Homme et la Société*, No. 7, janvier-mars 1968.

Makarius R. et L., « Le Symbolisme de la Main Gauche », *L'Homme et la Société*, No. 9, juillet-septembre 1968.

Moeller A., *Les grandes lignes des migrations des Bantous*, Bruxelles, 1936.

Parsons, Clews Elsie, *Pueblo Indian Religion*, Chicago, 1939.

Pepper G M. and Wilson G.L., « An Hidatsa Shrine and the Beliefs respecting it », *Memoirs of the American Anthropological Association*, Vol. II, New York, 1907-15.

Skinner A. and Satterlee J.V., *Folklore of the Menomini Indians* (14th. Report of the Bureau of American Ethnology), New York, 1892-3.

Wilson G. L., *Hidatsa Eagle Trapping* (*Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, Vol. XXX, Part. IV), New York, 1929.

Wissler C. and Duvall D.C., *Mythology of the Blackfoot Indians*,  
(*Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*,  
Vol. II, Part. I), New York, 1908.

**Fin du texte**