

Paul RADIN

Anthropologue américain
Ancien professeur à l'Université de Californie [1883-1959]

(1953)

LE MONDE DE L'HOMME PRIMITIF

(Traduit de l'Anglais par Anne Joba)

Un document produit en version numérique par Réjeanne Toussaint, ouvrière
bénévole, Chomedey, Ville Laval, Québec
[Page web](#). Courriel: rtoussaint@aei.ca

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

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>

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 Réjeanne Toussaint, bénévole,
Courriel: rtoussaint@aei.ca

à partir de :

Paul RADIN [1883-1959]

LE MONDE DE L'HOMME PRIMITIF.

Traduit de l'Anglais par Anne Joba. Paris : Les Éditions Payot, 1962, 334 pp. Collection : bibliothèque scientifique. Publication originale : 1953. Titre anglais original: *The World of Primitive Man*, Henry Schuman Inc, New York.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Comic Sans, 10 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 10 avril 2011 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

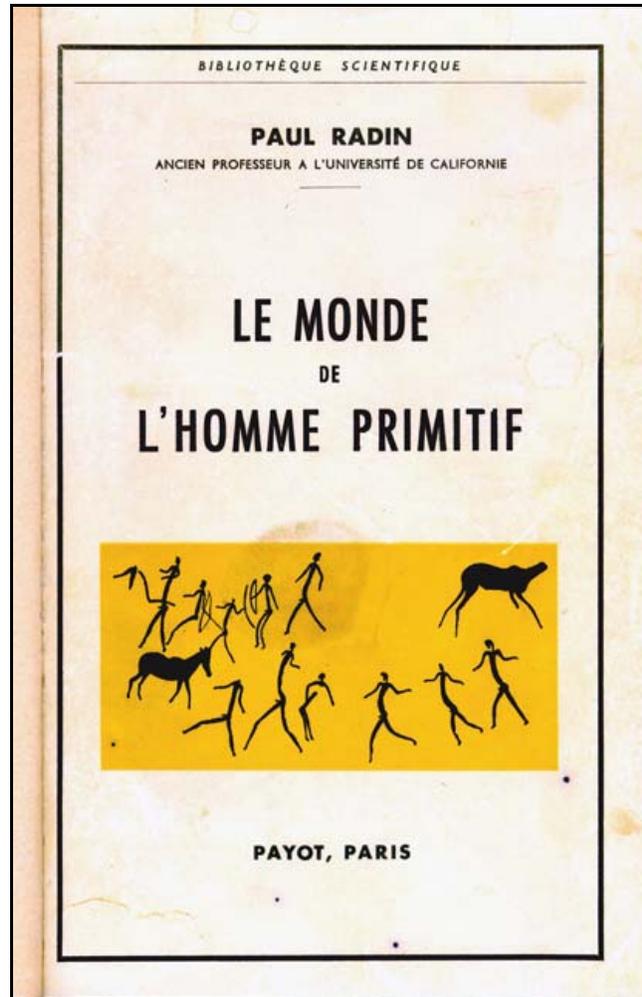


Paul RADIN

Anthropologue américain

Ancien professeur à l'Université de Californie [1883-1959]

LE MONDE DE L'HOMME PRIMITIF.



Traduit de l'Anglais par Anne Joba. Paris : Les Éditions Payot, 1962, 334 pp. Collection : bibliothèque scientifique. Publication originale : 1953. Titre anglais original: *The World of Primitive Man*, Henry Schuman Inc, New York.

Table des matières

[Préface](#)
[Introduction](#)

PREMIÈRE PARTIE. **STRUCTURES DE BASE**

Chapitre I. [Les civilisations primitives, leur nature et leur distribution](#)
Chapitre II. [Conditions limitatives](#)
Chapitre III. [Types psychologiques : l'homme d'action et le penseur](#)
Chapitre IV. [Types psychologiques : l'homme religieux et l'homme non-religieux](#)
Chapitre V. [La structure économique et ses conséquences](#)
Chapitre VI. [L'utilisation économique de la magie et de la religion](#)
Chapitre VII. [Les phases critiques de la vie et leurs rites](#)

DEUXIÈME PARTIE. **STRUCTURES DE LA SOCIÉTÉ**

Chapitre VIII. [Gouvernement, réel et symbolique](#)
Chapitre IX. [La loi et ses fictions](#)
Chapitre X. [Statut social et personnel](#)

TROISIÈME PARTIE. **L'HOMME ET SON UNIVERS DANS LES MYTHES, LA LITTÉRATURE ET LA PHILOSOPHIE**

Chapitre XI. [L'évolution du monde et de l'homme](#)
Chapitre XII. [La critique de l'homme et de la société](#)
Chapitre XIII. [Les limites de l'homme](#)

[7]

Le monde de l'homme primitif (1953)

PRÉFACE

Paul Radin

[Retour à la table des matières](#)

Dépeindre les civilisations des peuples primitifs et le monde dans lequel ils vivaient, tel est le propos de cet ouvrage. Si celle peinture fait ressortir des aspects de ces civilisations qui jusqu'ici n'ont, pas été soulignés ni même parfois reconnus, ce n'est pas dû à de nouvelles découvertes de ma part, mais à la méthode d'examen que j'ai adoptée. Celle-ci n'est d'ailleurs pas inédite. Employée par tous les historiens des civilisations, elle consiste essentiellement à mettre l'accent sur les résultats positifs et rationnels et non sur les échecs d'un peuple. Aucun peuple, en effet, ne peut être compris si l'on exagère le côté négatif de ses réalisations. Or, malheureusement, c'est ce qui est arrivé pour les civilisations primitives.

La raison en est simple. La plupart des gens, érudits et profanes, soutiennent encore que l'histoire de l'homme traduit le triomphe de sa raison, commencé avec les grandes civilisations de l'Égypte, de Babylone, de l'Inde et de Chine et parachevé avec celles de Grèce, de Rome et de leurs héritiers. Avant elles, nous assure-t-on, l'homme avait surtout mené une vie instinctive où il était la proie de ses craintes et l'esclave de ses passions. Sans l'ordre social et économique qui apparut vers 3500 av. J.-C., toute pensée objective et tout concept de personnalité étaient, paraît-il, impossibles.

Certes, on ne rencontre un tel ordre social et économique chez aucun peuple primitif. Mais la pensée objective et le concept de personnalité sont-ils liés à cet ordre ? Voilà la question à laquelle il faut répondre, car il n'est pas possible autrement de décrire correctement le monde du primitif. La réponse à cette question a largement contribué au choix de la méthode suivie dans ce livre.

[8]

Il importe d'étudier les civilisations primitives sous l'angle de leurs réalisations positives et de reconnaître la justesse des faits rapportés dans cet ouvrage pour pouvoir assigner à ces cultures la place qui leur revient dans l'histoire de l'évolution sociale et apprécier la contribution des philosophes et théoriciens primitifs à l'histoire de la pensée.

On trouvera peu de choses dans ce volume sur la magie et ses pratiques, et moins encore sur le rôle de la peur. Bien entendu, je ne nie pas leur existence, mais le problème n'est pas là. Il s'agit plutôt de savoir dans quelle mesure la magie et ses pratiques gênent le déroulement normal de la vie ainsi que la pensée rationnelle et objective. C'est le but de ce livre.

L'étendue du sujet peut donner lieu à des exagérations, des erreurs et des interprétations subjectives. Je m'en rends bien compte, mais le lecteur peut être assuré que, toutes les fois que j'aborderai le domaine des théories ou des spéculations, je ne manquerai pas de le préciser.

Il est peut-être bon de noter ici que j'emploie indistinctement les mots culture, civilisation et société. En outre, je tiens à dire que j'ai utilisé, toujours avec de profonds remaniements et une perspective différente, certains matériaux déjà publiés par moi dans : *Primitive Man as Philosopher*, *Primitive Religion*, *Winnebago Hero Cycles* et *Die religiöse Erfahrung der Naturvölker*.

[9]

Le monde de l'homme primitif (1953)

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

Envisagée sous son aspect psychologique on pourrait dire que l'histoire de la civilisation est en grande partie le récit des tentatives faites par l'homme pour oublier les étapes de sa transformation d'animal en être humain. Certes, cela dut être une épreuve pénible et traumatisante que cette prise de conscience, et l'homme y a opposé à juste titre une résistance tenace et continue.

Pendant un temps sans doute très long, il a confusément senti que dans ses réactions organiques de base, il ne s'était pas encore suffisamment différencié de ses ancêtres simiesques pour qu'il fût aisé à tous ceux possédant une sensibilité un peu inférieure à la normale d'établir une nette distinction entre les deux. L'accident qui l'avait doté du système nerveux perfectionné que nous appelons humain et de la position debout, lui apportait une vaste somme de malheurs et de souffrances. Il aurait pu recevoir en même temps que ce nouvel appareil nerveux une nouvelle apparence extérieure. La nature en décida autrement et ne lui accorda qu'un cerveau plus important tandis que de la position horizontale elle le faisait passer à une position verticale. Ainsi sa structure inchangée cachait le fait que son cerveau était en partie nouveau. Le contraste et l'incongruité de cette situation pesèrent bientôt si lourdement sur lui que nous pouvons lui pardonner d'être devenu irritable et insatisfait. Il

se vit assailli par des problèmes infiniment complexes auxquels il fallait trouver une solution. Au commencement, il ne ressentit probablement qu'une profonde stupeur teintée d'incertitude.

La lutte pour l'existence et par suite la révélation de sa nature mi-animale, mi-humaine ne pouvait guère le rasséréner ni apaiser les craintes qui venaient brusquement de [10] l'assaillir. Pour s'orienter dans ce monde nouveau, qu'il n'avait ni façonné, ni choisi, il commença d'établir cette différenciation entre lui et le monde extérieur qui allait le mener au concept du surnaturel et des dieux. Pour acquérir un peu de paix, il chercha un refuge, consciemment ou inconsciemment, dans les rêves et les mythes... Un de ces premiers mythes fut, semble-t-il, celui d'un passé relativement proche sans conflits intérieurs ni extérieurs, un Age d'Or qui reviendrait dans un avenir relativement proche lui aussi.

Chez tous les peuples, primitifs aussi bien que « civilisés », tout atteste l'existence de ce mythe à une époque très reculée. Il y était question d'un lieu où les êtres ne vieillissaient jamais et où ils se reposaient après l'épreuve de leur expérience humaine.

La plupart des peuples primitifs prièrent bientôt ce mythe de toute importance culturelle. Dans la mesure où il persista chez eux, ce fut sous la forme d'une croyance en un monde futur. Toutefois, jamais les civilisations remontant à l'ancienne Égypte et à la Mésopotamie ne l'abandonnèrent. Pour elles, du moins apparemment, il avait pour objet de leur faire oublier la réalité. Et pourtant, la réalité s'imposait à elles, une réalité double, psychologique et sociale. La première consistait en un conflit intérieur entre l'animal-homme et l'homme-animal et la seconde en un conflit entre l'homme-animal et la structure particulière à cette forme de société qui venait de prendre naissance sur les rives du Nil, du Tigre, de l'Euphrate et de l'Indus, il y a de cela six mille ans, et plus tard en Chine.

Donc, aussi bien en lui qu'autour de lui, l'homme voyait se confirmer ses pires craintes : sa nature demeurait inchangée et il était totalement incapable de résoudre les problèmes que lui posait l'existence. Dans un tel climat, on aurait pu s'attendre à ce que le mythe de l'Âge d'Or rapprochât celui-ci du présent. Or ce fut exactement le contraire qui se produisit. L'Âge d'Or recula dans le temps et s'éloigna de l'homme vivant. D'un côté, il fut repoussé [11] dans un passé très lointain, de l'autre il fut transféré dans un futur éternel, celui d'une vie après la mort. Mais les princi-

pales civilisations antiques ne devaient jamais l'oublier, ni cesser de se demander pourquoi il avait disparu et quand il reviendrait.

Ce déplacement d'un mythe vers un passé remontant à des siècles lointains, sa transformation en une croyance en une vie bienheureuse après la mort, ne saurait être simplement attribué au travail d'une imagination mythopoïétique. Ce refus obstiné d'oublier n'est pas accidentel. On ne doit pas non plus attribuer au hasard le fait qu'il ait pris une forme différente chez les anciens Sémites, en particulier chez les Hébreux, et chez les anciens Grecs.

Ce serait une erreur de croire que nous ne voulons étudier ici qu'un seul aspect de la lutte qui ne cessait d'opposer les deux impulsions fondamentales : le retour à l'inconscient et au non-différencié d'une part, et de l'autre le désir de demeurer dans le conscient, le différencié, l'individualisé, c'est-à-dire dans le monde des hommes vivants. Négliger cette lutte conduirait à une déformation des faits. Mais il serait absolument désastreux, fatal même, d'oublier que ceci prit place dans un cadre social et économique, particulier, et que si les diverses élaborations et transformations qu'a subies le mythe de l'Âge d'Or étaient infiniment liées à cette lutte psychique inconsciente, leurs racines plongeaient profondément dans la structure politico-économique des principales civilisations du monde antique auxquelles elles étaient indissolublement liées.

Sous l'aspect du monde de la nature, on peut considérer que la conscience humaine constituait, initialement du moins, un type *d'hybride*, un acte de défi à l'égard de l'ordre naturel, acte qui demandait de fréquentes réparations. Cette conception, on la rencontre assez souvent dans les mythes et les pensées d'un grand nombre de peuples primitifs. Toutefois, la domestication culturelle de l'homme a nécessité, très vite, la transformation de cette *hybride* en une force positive et créatrice. Peut-être ceci est-il inclus [12] dans le mythe presque universellement connu de l'éternel retour, ce retour au monde des hommes, au monde de la conscience individuelle et sociale différenciée.

Si, en conséquence, nombre de grandes civilisations insistent d'une façon presque obsédante sur un retour, non pas au monde des hommes mais au monde de l'Age d'Or ou au monde d'après la mort, en bref, au monde de l'inconscient, ceci nécessite une explication. D'un point de vue psychologique on pourrait prétendre que dans des cas de ce genre, l'inconscient a en partie submergé le conscient et que *l'hybride* de

l'homme, en osant devenir humaine, exigeait toujours une réparation. Mais l'histoire des anciens Egyptiens, des Suméro-Babyloniens, des Hébreux, des anciens Hindous, de même que l'histoire du Christianisme et de l'Islam, ne corroborent pas cette hypothèse.

Il faut chercher ailleurs la réponse. Il faut la chercher entièrement dans le domaine de la conscience, dans le monde des hommes. Ce n'est pas l'inconscient qui a été ici victorieux mais une manipulation spéciale et dirigée du conscient, une manipulation qui est essentiellement liée à la structure de la plupart des grandes civilisations qui ont surgi en Afrique du Nord, en Asie et en Europe il y a quatre ou six mille ans et qui en découle inévitablement. Jusqu'aux temps modernes, seule la Grèce fit exception et encore pour un temps très bref.

Un des traits fondamentaux de ces grandes civilisations était leur instabilité foncière, la fréquence des crises économiques et sociales qui les agitaient et la vitalité stupéfiante de deux fictions en quelque sorte contradictoires. La première voulait qu'il n'y ait jamais eu ni instabilité, ni changement, la seconde que la stabilité existât éternellement, mais dans un autre monde. Comme corollaire, une troisième fiction existait, parfois exprimée clairement, parfois seulement implicite, selon laquelle la vie sur terre n'est qu'un incident sans importance, lourd d'épreuves et de souffrances, et qu'il faut dépasser au plus vite.

À côté de ces principales civilisations, il en existait d'autres, celle des peuples primitifs dont les sociétés [13] étaient, elles, fondamentalement stables, au sein desquelles ne survenait aucune crise interne socio-économique, où la vie sur terre conservait sa valeur, où le vœu le plus cher de l'homme était de retourner sur cette terre et où le mythe d'un monde situé au-delà n'avait pris que fort peu d'extension. Loin de considérer la vie sur terre comme un incident sans importance, ces civilisations tenaient pour vrai le contraire ; et c'est sous cet aspect qu'elles envisageaient la vie dans l'au-delà.

Nous nous trouvons ici devant une étonnante antithèse qu'il est fondamental de se rappeler si nous voulons comprendre les civilisations des peuples primitifs comme il convient. Il est indispensable d'admettre cette antithèse car elle éclaire la corrélation entre la structure d'une société donnée et les fictions qu'elle crée et développe ; elle permet également de comprendre pourquoi elle les a créées et développées.

C'est dans ce contexte que l'on devra lire cette analyse et cette synthèse des cultures primitives.

[15]

Le monde de l'homme primitif (1953)

Première partie

STRUCTURES DE BASE

[Retour à la table des matières](#)

[15]

Le monde de l'homme primitif (1953)
Première partie. Structures de base

Chapitre I

Les civilisations primitives, leur nature et leur distribution

[Retour à la table des matières](#)

Si l'on me demandait d'énumérer brièvement les caractéristiques positives essentielles des civilisations primitives, je n'hésiterais pas à répondre qu'elles sont au nombre de trois : le respect de l'individu, sans considération de sexe ni d'âge ; le degré étonnant d'intégration sociale et politique auquel elles parviennent ; et l'existence d'un concept de sécurité personnelle qui dépasse toutes les formes de gouvernement et tous les intérêts et conflits de tribu et de groupe social. A première vue, cela n'est-il pas la description même d'une société presque idéale ? De fait, les sociétés qui ont résolu avec efficacité, ces problèmes fondamentaux d'ajustement social et économique peuvent être qualifiées de presque parfaites.

Toutefois, si ce jugement doit signifier quelque chose pour nous et peut nous convaincre, il convient d'abord d'examiner quels sont les problèmes que les cultures primitives ont réellement résolus et ensuite de déterminer si la manière dont elles avaient organisé leur existence était dans l'ensemble si simple qu'elles n'ont jamais eu à affronter les problèmes particuliers qui se posent à nous.

Jusqu'aux recherches anthropologiques effectuées par les deux dernières générations, savants et profanes [16] croyaient que tel était le cas. En d'autres termes, on pensait que la vie politique, sociale et économique de ces peuples primitifs était si élémentaire que les conclusions qu'on pourrait en tirer n'offraient pas le moindre intérêt pour les civilisations prétendues supérieures.

Nous savons maintenant que cette théorie de la simplicité est fautive. Les anthropologues nous ont démontré, sans laisser subsister l'ombre d'un doute, qu'il existe une gamme considérable de variantes dans la structure des sociétés primitives. Certaines sont en effet très rudimentaires. Elles sont peu nombreuses. La grande majorité présente une structure politique, sociale, économique, très compliquée, souvent subtile, très perfectionnée et comportant des développements secondaires dans le domaine des arts, de la littérature et de la musique, structure devant laquelle on ne peut éprouver que du respect. Il est difficile de trouver une seule forme de gouvernement parmi celles que nous connaissons qui n'ait pas sa contrepartie chez les peuples primitifs, et ceci est également vrai pour la plupart de nos différents modèles d'organisation économique. On peut également voir dans certaines tribus, de véritables villes, érigées selon des plans qui ne diffèrent que très peu de ceux qui furent tracés, pensons-nous, en Mésopotamie, en Égypte. Et ces villes ne sont pas tellement inférieures dans leur réalisation à celles de l'ancienne Égypte. Ceci n'est pas seulement vrai pour les villes des Mayas, des Aztèques, des Incas, mais également pour celles qui parsemaient le sud-ouest des États-Unis.

Si ce que nous venons de dire est vrai, comment expliquer cette chose stupéfiante, que dans les civilisations primitives, les déséquilibres fondamentaux et les crises, qui depuis trois mille ans avant Jésus-Christ ont secoué toutes les grandes civilisations, n'aient jamais existé ? La meilleure réponse est d'essayer de décrire les traits spécifiques communs à la grande majorité des civilisations primitives et qui, selon moi, sont, du moins en grande partie, les causes de cet étonnant contraste.

Le résumé qui suit s'applique surtout aux tribus dont [17] l'économie-subsistance repose sur la pêche et la chasse, l'agriculture et l'élevage. Il ne sera fait qu'une brève allusion à ceux qui pratiquent la cueillette. Comme ceux-ci ne représentent, au plus, que cinq pour cent du nombre total des diverses tribus et communautés et probablement moins d'un pour cent de la population primitive totale, leur exclusion n'est guère une source d'erreur.

Commençons par les organisations économiques que nous rencontrons aux environs de 1600 après J.-C. L'immense majorité des tribus et des communautés primitives pratiquaient l'agriculture. En gros, moins de cinq pour cent vivaient de la cueillette, environ quinze pour cent étaient chasseurs et pêcheurs, et dix pour cent pasteurs-nomades. Tous les autres étaient agriculteurs. Sur l'ensemble de la population le pourcentage de non-agriculteurs était, bien entendu, beaucoup moins élevé.

Le concept de la propriété privée telle que nous l'entendons de nos jours n'existait dans aucun de ces groupes.

Le commerce reposait sur le troc. On peut en résumer le principe dans cette formule : pour chaque objet obtenu, il fallait donner en échange un objet représentant une valeur supérieure et ainsi de suite. On rencontrait assez fréquemment des unités d'échange, mais leur présence n'affectait pas sensiblement le système d'échange fondamental. Un tel système supposait que la famille (ou une unité sociale plus vaste) se trouve engagée dans cette forme de commerce. Ceci et la limitation imposée par la nature et le concept de propriété, empêchaient que le commerce prît dans les civilisations primitives l'importance qu'il a acquis dans notre civilisation, aussi bien passée que présente.

La structure politique était sujette à plus de variations. Au bas mot, soixante-dix pour cent des communautés agricoles étaient organisées en clans, et vraisemblablement nombre de communautés agricoles qui ne le sont plus de nos jours, l'étaient autrefois. On trouvait aussi cette forme de société dans des groupes de pêcheurs et de chasseurs. J'emploie le terme clan pour désigner, à l'intérieur [18] de la tribu, des unités au sein desquelles les mariages étaient interdits et dont les membres se considéraient comme unis les uns aux autres par les liens du sang, généralement symbolisés par un même ancêtre dont ils affirmaient descendre. Il existait dans ces groupes un ordre de parenté particulier et ils reconnaissaient la filiation soit maternelle, soit paternelle. Dans un grand nombre de ces tribus, les clans étaient également réunis en deux groupes de clans formant ce qu'on a appelé l'organisation dualiste.

La structure juridique n'est pas aussi aisée à résumer. Partout, les communautés étaient régies par des règles et des coutumes établies que renforçait une opinion publique diversement organisée et représentée. Cette délégation de l'autorité allait du gouvernement dirigé par un simple chef de clan à la royauté héréditaire. Toute-

fois, rien n'approchait de près ou de loin le despotisme absolu et personnel qu'ont connu à un moment ou à un autre les grandes civilisations de l'Europe Occidentale, de la Méditerranée et de l'Asie.

Bien que les stratifications sociales sanctionnées par des institutions précises ne fussent pas rares, elles différaient essentiellement des nôtres. Entre autres, elles étaient nettement limitées par un certain nombre de facteurs, dont les principaux étaient l'organisation en clans et ses conséquences, en particulier l'égalité fondamentale entre les hommes et les femmes, le concept de la propriété, la nature de l'organisation de l'autorité et la manière dont elle était reconnue, et enfin le principe selon lequel chacun avait droit à un minimum. Conformément à ce principe capital chaque individu avait un droit absolu à la nourriture, à un abri, à des vêtements. Refuser à un individu ce minimum revenait à dire qu'il n'existait plus, qu'il était mort.

On ne retrouve pas la moindre trace d'une stratification sociale élevée à la hauteur d'une institution chez les tribus de pasteurs nomades. On la rencontre chez un nombre [19] négligeable de communautés de chasseurs-pêcheurs, et chez près d'un cinquième des tribus agricoles.

Sur le plan technique, il n'y a pas grand-chose à dire. Sauf pour l'utilisation de l'énergie hydraulique, certains emplois de l'énergie éolienne, l'usage peu répandu et peu important des métaux et de certaines machines de guerre comme les catapultes, etc... Ce niveau technique était, en bien des domaines, aussi élevé que celui de la grande majorité des populations des civilisations de l'Europe occidentale dans l'antiquité et même au début du Moyen Âge.

À l'exception des Mayas et des anciens Mexicains, les primitifs ignoraient l'écriture ; ils se servaient tout au plus de systèmes mnémotechniques. Ceci est d'une grande importance pour la littérature et, en outre, éclaire la question de l'authentification de l'autorité, tant civile que religieuse.

En ce qui concerne la magie et la religion, il n'y a guère à dire ici, si ce n'est qu'il convient d'insister sur le rôle qu'elles jouaient en donnant un sens aux réalités de la vie quotidienne. Il n'existait pas de religion établie dans le sens que l'on donne à ce terme aujourd'hui. En conséquence, aucune religion n'avait tendance à se transformer en une religion officielle possédant une autorité propre et le droit d'imposer des croyances et des préceptes en menaçant de punir les incroyants. De même, la religion ne tentait pas d'appuyer l'autorité civile. Ainsi, elle ne remplissait pas une

des fonctions importantes qu'elle assume dans nos propres civilisations, aussi bien anciennes que modernes.

Il n'est guère de parties du monde où l'on ne puisse rencontrer de nos jours des populations primitives, ou du moins, où l'on ne pût en rencontrer à l'époque de la découverte de l'Amérique. À quelques exceptions près toutefois : l'Europe, le Bassin méditerranéen, et une vaste portion de l'Asie. Hormis les deux Amériques, l'Australie, la Tasmanie, quelques îles de l'Indonésie et, sans doute, l'Océanie dans sa presque totalité, toutes à des degrés variés et à [20] des époques différentes entrèrent en contact avec les grands foyers de civilisations qui s'étaient établis le long du Nil, du Tigre, de l'Euphrate, de l'Indus, il y a environ six mille ans. Certaines parties de ce que nous avons coutume d'appeler l'Afrique primitive ont été profondément influencées par les invasions égyptiennes, persanes, grecques, carthaginoises, romaines et arabes, pour ne citer que les principales. Les sociétés primitives de l'Inde et du Sud asiatique en général, de même que celles de l'Indonésie, ont subi successivement l'influence hindoue, bouddhiste, mahométane. L'influence chinoise au commencement, et plus tard l'influence persane et grecque, s'exercèrent sur de vastes étendues de l'Asie Centrale et même de l'Asie du Nord. Il ne faut pas croire que ces contacts aient été peu importants et superficiels. Bien au contraire, ils furent souvent très étroits et s'accompagnèrent parfois de conquêtes militaires ou d'une emprise économique et culturelle.

Ceci dit on ne saurait rejeter les peuples primitifs qui n'auraient pas - ou peu - subi l'influence des dits foyers culturels dans un même groupe ayant pour caractéristique principale de s'être développé dans une indépendance relative par rapport au reste du monde. La grande révolution qui comprenait l'invention de l'agriculture, la domestication d'animaux et l'introduction de la poterie et du tissage, après avoir pris naissance dans une région très limitée du Bassin méditerranéen et de l'Asie, se répandit dans presque toute l'Afrique et l'Asie primitives. Par la suite, elle s'étendit jusqu'en Indonésie et en Océanie. On a quelque raison de croire que cette nouvelle civilisation envahit des portions considérables de l'Afrique primitive, et ceci très tôt, peut-être même quelques millénaires après sa première apparition, il y a de cela sept mille ans. De nombreuses indications laissent supposer que son arrivée en Indonésie fut un peu antérieure à l'an 1000 av. J.-C. et dans la plus grande partie de l'Océanie mille ans après - ou un peu plus tard. En fait, il semble bien qu'elle n'ait pénétré en Micronésie et en Polynésie qu'entre 600 et 800 après J.-C. Dans ces

conditions, il est vraisemblable [21] que lorsqu'elle arriva en Indonésie et en Océanie elle avait en cours de route subi l'influence d'autres développements culturels plus récents.

Cette civilisation agricole survenue environ six mille ans avant Jésus-Christ, ainsi que ses développements ultérieurs, conquièrent peu à peu l'ancien monde. Ce n'est que sur les frontières extrêmes de celui-ci, c'est-à-dire au nord-est et au sud-est de l'Asie, ainsi que dans des îles comme l'Australie et la Tasmanie, que l'on rencontrait encore des civilisations non-agricoles.

Si nous ajoutons à ce que nous venons de dire les continuel déplacements de populations qui devaient se produire en Afrique, en Asie et dans les vastes étendues du Pacifique, depuis les Indes jusqu'à la Polynésie, alors, nous pouvons nous faire une idée des contacts amicaux ou hostiles entre ces peuples. Sous aucun rapport, on ne peut dire qu'ils étaient isolés les uns des autres, ou isolés des civilisations et des peuples géographiquement fort éloignés d'eux. Dans l'Afrique primitive, ce continuel déplacement de populations joint à l'influence qu'exercèrent les civilisations Plus « évoluées » de la Méditerranée orientale, a créé une situation particulièrement complexe. En fait, c'est avec beaucoup de restrictions que ces populations devraient être qualifiées de primitives, à l'exception toutefois de certaines peuplades d'Afrique du Sud.

La situation est tout autre dans le Nouveau Monde. Du moins c'est ce que l'on croyait jusqu'à ces derniers temps. Si, dans le Nouveau Monde, les civilisations essentiellement agricoles prédominaient également, cette prédominance était très loin d'être aussi grande que dans l'Ancien Monde. De plus, le type d'agriculture qui se développa, la nature de ses nécessités, la manière dont elle se répandit différaient très nettement.

Du point de vue de l'histoire générale de la culture humaine, il est bon de s'en souvenir. La plupart de ceux qui veulent se faire une image des civilisations primitives en ne tenant compte que de leur niveau politico-économique prétendu inférieur (à part, bien entendu, l'Australie [22] et quelques tribus dispersées dans le Sud et dans le Nord de l'Asie), s'appuient sur les faits relevés en Amérique, et c'est pourquoi surtout, j'ai cru bon d'attribuer à ces faits une telle importance.

Il paraît suffisamment clair que l'agriculture s'est développée en Amérique indépendamment de l'Ancien Monde. Quand l'a-t-elle fait ? Cela nous l'ignorons. Nous

pouvons tout juste tenter de le deviner et il semble bien que la date la plus reculée que l'on puisse lui attribuer se situe vers 3000 avant J.-C.

À quelle époque les Indiens d'Amérique ont-ils pour la première fois pénétré en Amérique ? La question est également sujette à de nombreuses controverses. Je crois que personne ne donnerait une date de beaucoup antérieure à quinze mille ou vingt mille ans avant J.-C. Pour le sujet que nous nous proposons d'étudier, ce point n'a d'intérêt que par son incidence sur la nature de la civilisation que ces immigrants apportèrent avec eux d'Asie. En admettant (comme nous devons le faire) qu'ils envahirent par vagues successives le continent américain et que c'est la dernière invasion qui amena les populations parlant l'Athapascan à une époque ne remontant pas au-delà de deux mille ans, il est fort probable que ces immigrants vivaient de chasse et de pêche ; il n'y a pas lieu de leur attribuer un système économique plus compliqué.

Nous pouvons maintenant procéder à une analyse des cultures elles-mêmes. Elle ne pourra qu'être sommaire, ce qui est toujours dangereux. Il est impossible à une personne appartenant à une civilisation aussi différente de celles que nous allons décrire de ne pas être subjective. J'en suis parfaitement conscient. De mon mieux, je me suis efforcé d'éviter les dangers de cette subjectivité et de donner de ces cultures primitives une description susceptible de rencontrer l'approbation des peuples intéressés. Et ceci est, j'insiste sur ce point, infiniment plus important que d'obtenir l'approbation générale des anthropologues ou des théoriciens de l'anthropologie.

[23]

Le monde de l'homme primitif (1953)
Première partie. Structures de base

Chapitre II

Conditions limitatives

[Retour à la table des matières](#)

Toute société qui n'a pas reconnu l'utilité d'acquérir des approvisionnements excédant sa consommation et une technique lui permettant de conserver les biens excédentaires acquis, est forcément soumise d'une manière fondamentale et directe à l'influence du milieu physique. Toutefois ceci n'implique nullement qu'un groupe humain dépende exclusivement des ressources d'une région donnée. Il serait impossible d'énumérer ici les différentes façons dont les tribus ont su utiliser un milieu naturel favorable. Ainsi qu'il a maintes fois été dit, une région aride et inhospitalière comme celle où vivent les Esquimaux peut parfaitement donner naissance à une culture très compliquée, alors qu'une autre, offrant des conditions de vie très faciles comme celle où demeuraient les Tasmaniens, aujourd'hui éteints, ou comme la partie sud-est de l'Australie, au sol abondamment irrigué, n'a donné naissance qu'à des cultures très primitives.

Ce qui limite les relations entre un groupe et son milieu géographique c'est avant tout les risques que comportent ces relations. Aussi bien intérieurement qu'extérieurement, ceci se concrétise de nombreuses façons. Il est fondamental d'admet-

tre ce fait si l'on veut comprendre ce qui détermine l'importance et la densité de la population. Ce serait une grossière erreur de croire, par exemple, que la rareté de la population dépend seulement de l'étendue de la région habitée, ou des conditions géographiques ou climatiques qui y règnent.

Ce qui est ici en jeu est infiniment plus profond, c'est la conscience de l'homme d'être inadapté au monde extérieur [24] dont il dépend. Cette conscience des risques caractérise la conception que le primitif se fait de ses activités et de ses obligations à l'égard de la communauté. Cela est vrai pour tous les peuples primitifs, qu'ils vivent au niveau économique de la simple cueillette ou à celui d'une agriculture très évoluée. Cette notion arrête l'évolution - consciemment ou inconsciemment - de facteurs susceptibles de leur procurer une plus grande sécurité : stabilité de l'habitat, accumulation de richesses, dans le sens que nous donnons à ce terme. Lorsque ces deux facteurs sont réunis, la population augmente et cette augmentation de densité crée les conditions nécessaires à l'élaboration du concept d'autorité, au développement des divers types d'autorité et des institutions sociales et politiques caractéristiques des grandes civilisations de l'Afrique, de l'Asie, du Bassin méditerranéen, qui s'épanouissent il y a quelque six mille ans.

Ce n'est que si nous tenons compte de la présence de cet élément permanent du risque, et ceci concrètement, en termes par exemple d'une dizaine d'années, et si nous nous rappelons que l'homme primitif vit souvent dans des conditions proches de la famine, que nous pouvons espérer comprendre pleinement la nature de l'intégration culturelle à laquelle il est parvenu.

Cette intégration est due aux moyens employés par lui pour assurer sa subsistance. C'est donc l'élément risque qui a donné à la quête de la nourriture son intérêt considérable et qui a entraîné la subordination complète de toutes les structures sociales, politiques et idéologiques de la communauté à la nécessité d'atteindre ce but. Par conséquent, si l'on admet que la fonction première de la magie et de la religion est de valider les réalités de l'existence quotidienne, cela ne veut pas dire que cette fonction appartienne à la magie et à la religion en tant que telles. Cela signifie simplement que le danger et la famine ne cessaient d'être présents à l'esprit des hommes.

Il serait absolument erroné de croire que ce sentiment de risque, cette angoisse de la famine soient limités aux [25] seules populations primitives. Depuis quatre mille

ans avant J.-C., ces dangers n'ont cessé de hanter l'esprit et le cœur de l'immense majorité des hommes appartenant aux civilisations historiques, sous une forme plus vive et plus poignante encore chez ceux-ci que chez les peuplades primitives. Il ne faut pas oublier non plus que, aussi bien dans les sociétés civilisées que dans les sociétés primitives, c'est incontestablement cette angoisse de la famine qui a créé la peur chez les hommes.

Toutefois, il existe une différence fondamentale entre ces deux grands types de sociétés. Dans les sociétés primitives, en cas de famine ou de désastre, toute la communauté sans exception souffrait et chacun comprenait que la cause devait être attribuée au milieu physique. Dans notre société, il en va autrement. Là, il existe un certain groupe qui généralement ne souffre pas, ou du moins à un degré minime, et chacun estime qu'on aurait pu remédier à cette carence du milieu physique. Dans chacun de ces cas, la réaction des individus et du groupe est différente. Dans le premier, la souffrance, l'impuissance à pallier la situation font partie de l'ensemble de cette situation. Tout le groupe en tant qu'unité, indivise est touché. En conséquence, il ne se produit généralement aucune désorganisation, aucune désintégration, soit des individus, soit du groupe. Dans le second cas (et il paraît bien inutile de le préciser), il se produit exactement le contraire.

On peut donc dire que le milieu physique n'est une condition fondamentale et restrictive que dans la mesure où l'organisation économique particulière et le développement technologique de la tribu lui permet de l'être. Il va de soi, bien entendu, qu'il existe des régions où il est pratiquement impossible de se procurer le minimum de subsistance nécessaire. Il est non moins évident que ces régions demeurent pratiquement inhabitées en dehors de circonstances tout à fait exceptionnelles.

La densité, de la population est infiniment plus importante que le milieu physique en tant que facteur limitant [26] le développement des civilisations primitives. Car non seulement une densité insuffisante paralyse la formation d'unités sociales et de liens sociaux autres que ceux de la simple famille, mais elle tend parfois à briser cette structure même. Dans une petite communauté indépendante, de cinq à dix familles par exemple, soit de vingt à quarante personnes, les individus ne seraient pas assez nombreux pour former un groupe capable de fonctionner comme unité constituée, et en outre, dans des groupes aussi petits, les intérêts personnels ont tendance à s'exagérer.

À ces deux facteurs négatifs, il conviendrait d'en ajouter un troisième. Compte tenu d'une distribution normale de tempéraments et de capacités, il y a peu de chance que dans une communauté aussi réduite naissent plusieurs individus possédant des facultés supérieures. Ainsi elle se verrait refuser l'avantage que représente pour un groupe la présence active de personnes mieux douées que l'individu moyen.

C'est pourquoi, si de telles bandes - que l'on peut difficilement appeler tribus - nous paraissent douées d'une culture très pauvre, cette impression est juste. Elles ne possèdent aucun individu, ou groupe, susceptible de concevoir une organisation - exploiter le milieu géographique, concevoir la dépendance de l'individu en fonction de ce milieu, ou la nature des relations souhaitables entre les individus. De nos jours, on rencontre fort peu de groupes de ce genre, mais ils étaient plus courants au quinzième et seizième siècles après J.-C., à l'époque où la majorité des peuples primitifs entrèrent pour la première fois en contact avec les Européens ; et ils ont, sans doute, représenté le type normal de la structure sociale à l'époque paléolithique.

Lorsque nous avons affaire à des groupes indépendants plus grands, c'est-à-dire à des unités formées de vingt familles ou plus, la densité, maintenant suffisante, de la population ne constitue plus une condition restrictive sérieuse. Le nombre des individus est dans ce cas assez [27] important pour que se produise une prise de conscience collective. Ceci n'est possible que lorsqu'il existe une union assez forte pour que le groupe ne coure pas le risque d'être sans cesse écartelé par le jeu des intérêts personnels. Alors peut s'établir une organisation relativement efficace pour exploiter le milieu, pour créer des techniques d'exploitation et enfin pour normaliser, et souvent réglementer, les relations entre individus.

Ceci admis, nous pouvons maintenant poser deux questions auxquelles il conviendra de répondre si nous voulons comprendre les sociétés primitives. Premièrement : existe-t-il un rapport quelconque entre certains types d'économie et certaines formes de société d'une part, et la densité des populations d'autre part ; deuxièmement : quels facteurs ont fixé une limite extrême à la densité d'une population ? Nous allons prendre arbitrairement pour exemple une unité tribale composée d'environ un millier d'individus. On peut répondre par un non catégorique à la première question en ce qui concerne les formes politico-sociales, mais pas en ce qui concerne la densité de peuplement, car une faible population ne peut donner naissance à une communauté agricole.

Il est plus difficile de répondre à la deuxième question. Il n'est pas exact qu'un milieu favorable et un système économique agricole bien conçu entraînent une augmentation automatique de la population. La région de l'Amérique située au nord du Rio Grande comptait au plus un million d'aborigènes au début du seizième siècle. Sur ce million, environ les trois cinquièmes pratiquaient l'agriculture et vivaient dans des conditions extrêmement favorables. Or nous pouvons affirmer que cette région aurait aussi bien nourri trois millions d'individus que six cent mille. Si la population n'était pas plus dense cela venait, en grande partie, de la structure des civilisations indigènes de l'Amérique, dans lesquelles le concept du travail humain en tant qu'élément social n'existait pas. Au Mexique et au Pérou, où les Aztèques et les Incas avaient au contraire, [28] jusqu'à un certain point, cette conception du travail, la population ne cessait d'augmenter considérablement.

Si nous devons attribuer cet accroissement en partie aux conditions de vie plus stables associées au progrès technologique et à la vie urbaine, le vrai stimulant consistait dans le fait que l'accroissement de la population servait les intérêts particuliers de groupes dirigeants donnés. Ce n'était donc pas uniquement à cause de son importance pour le progrès technique, que cet accroissement était souhaitable. Il présentait une importance non moins grande pour assurer le maintien et l'extension du pouvoir entre les mains d'un groupe dirigeant, en particulier là où prévalaient des structures sociales se rapprochant du système de gouvernement autoritaire. Nous ne devons donc pas nous étonner de constater que ces états autoritaires aient, avec autant de constance que d'absence de scrupules, encouragé l'accroissement de la population (et ceci depuis les Égyptiens et les Mésopotamiens jusqu'à Mussolini et Hitler).

En dehors de l'influence exercée par les méthodes de production et les relations sociales qu'elles déterminent, par les systèmes d'échange et l'importance numérique de la population, on a souvent affirmé que l'attitude des peuples primitifs à l'égard du monde en général, leurs croyances religieuses ou leurs superstitions, leurs modes de pensée, limitaient formellement le nombre et le développement des systèmes sociaux, économiques, technologiques. Nous allons étudier si ce postulat peut s'appliquer à la technique. Qu'on nous permette ici de faire quelques remarques à propos de son application à la structure économique et socio-politique des sociétés primitives.

Nous savons que la magie et la religion imprègnent tous les aspects de la vie chez le primitif. Toutefois, ce n'est pas cette question qui nous intéresse en ce moment ; ce qui importe c'est de savoir si elles freinent le développement de certains types de progrès socio-politique ou d'élaborations économiques. Bien des savants estiment que tel fut le cas. Veblen a exprimé le point de vue de l'ensemble [29] des sociologues et celui de la majorité des anthropologues, lorsqu'il a dit :

L'attachement aux conceptions magiques, superstitieuses, ou religieuses a nécessairement une répercussion sur les conceptions et la logique utilisées pour la théorie et la pratique technologique, dont elles diminueront d'autant l'efficacité... Dans la plupart de ces premiers et naïfs développements de l'autorité, sinon dans tous, ainsi que peut-être dans les formes de culture où l'autorité revêt l'aspect atténué d'une « gérontocratie » routinière, cet attachement aux concepts religieux ou magiques donne aussitôt naissance à un sentiment permanent d'indiscutable authenticité qui bientôt envahit la vie de tous les jours, empêchant tout changement, aussi bien dans les moyens et les méthodes de travail que dans la conduite de la vie dans son sens le plus large ¹.

Une étude plus approfondie et plus réaliste de la nature et de l'importance de ce que Veblen a si heureusement qualifié de « contaminante » a définitivement infirmé cette interprétation. Il est apparu clairement que nous devons soigneusement distinguer les théories et les constructions des sorciers, des prêtres primitifs, ayant trait à la signification des pratiques magiques et religieuses, d'une part, et d'autre part, les croyances et attitudes de l'homme moyen. Dans de nombreux cas, ces théories et ces constructions des sorciers se sont révélées n'être dans une grande mesure que des embellissements essentiellement dépourvus de fonctions. Si dans certains cas, elles ont été à l'origine de difficultés, d'ennuis individuels et si elles ont parfois modifié légèrement la structure de la société, jamais elles n'ont sérieusement troublé le fonctionnement d'une société. Quelques exemples nous le feront mieux comprendre.

Chez les Esquimaux, les tabous jouent un rôle déterminant ; il y a pratiquement un tabou pour tout. L'un des plus importants concerne l'influence contaminante d'un cadavre sur tout objet situé dans son voisinage. Si un vieil homme vient à mourir dans

¹ T. Veblen, *The Instinct of Workmanship* (New York, 1914), pp. 41-42. Les italiques sont indiqués par moi.

une maison contenant [30] de la nourriture, théoriquement il faut détruire celle-ci, même en plein milieu de l'hiver, même si cette destruction entraîne la famine pour un grand nombre d'individus. Et pourtant, on ne connaît pas d'exemple où cela soit arrivé. Lorsqu'un tel incident menace de se produire on prend aussitôt des mesures préventives. Dans le cas où cela se produirait malgré tout, l'affaire serait étouffée.

De même, les Indiens de la région des Grands Lacs pratiquent la chasse à l'aide de tours de sorcellerie. Par exemple, au cours de la nuit précédant la chasse, on tire une flèche empoisonnée sur une piste fréquentée par les ours. Le choix ne s'arrête pas sur n'importe quelle piste, ni sur n'importe quelle période de l'année, mais bel et bien sur une piste particulière et à un moment donné de l'année, lorsque de multiples indications confirment la présence des ours. La majorité des Indiens se contenteraient de rire si on leur suggérait de lancer une flèche sur une piste à un moment où tous savent parfaitement qu'il n'y a pas d'ours dans les parages ².

Seul un nombre infime d'individus prennent au pied de la lettre les pièges magiques et religieux dont la vie quotidienne est semée, ou se laissent troubler par eux. Pour les indigènes, ce sont des critères qui établissent la validité et l'authenticité des mondes intérieurs et extérieurs. Sachant cela, nous comprendrons, combien la conception de Veblen est erronée - quoique bien des sociologues et ethnologues la partagent. Voici ce qu'il dit :

L'avantage de l'agriculture et de l'élevage sur les arts mécaniques primitifs, qui a permis aux premiers de prendre et de conserver une place prééminente, vient sans doute simplement de ce que la tendance d'hommes créateurs à attribuer une nature créatrice (téléologique) aux phénomènes physiques donne à la connaissance de ces phénomènes un intérêt plus direct lorsqu'il s'agit de la nature animée que lorsqu'il s'agit de la matière brute.

[31]

Il serait sans doute inexact de dire que l'anthropomorphisme a favorisé la technologie dans le cas de la culture et de l'élevage ; il serait plus juste de dire que les inconvénients d'une telle interprétation des faits ont été plus néfastes aux arts mécaniques, aux premiers âges de l'humanité ³.

² Ce point de vue est confirmé par R. Thurnwald, *Economics in Primitive Communities* (Oxford, 1932), p. 116. « On ne prête guère attention dans le courant de la vie à ces relations transcendantes c'est-à-dire à l'influence des pouvoirs surnaturels ».

³ Op. cit., pp. 79-80.

Nous ne voulons pas dire, bien entendu, que nombre de sociologues et d'anthropologues reconnaîtraient la valeur de cet exemple mais plutôt les conséquences qu'il implique.

Ainsi que nous le verrons plus loin, Veblen a tort d'affirmer que l'anthropomorphisme n'est pas directement utile à la technologie. En fait, c'est le contraire.

Nous en arrivons maintenant à la dernière des conditions dites limitatives ; c'est-à-dire au rapport entre le niveau du progrès technique et le niveau politique, économique et social. Ici, les sociologues se sont généralement laissé aller à des généralisations injustifiées. Le sociologue et ethnologue allemand Thurnwald peut sur ce point être pris pour exemple. Aussi vais-je le citer largement :

Dans bien des cas, dit-il, c'est la possession d'armes meilleures et surtout d'une connaissance et d'une adresse techniques supérieures qui a placé un groupe ethnique donné dans une position de supériorité par rapport à un autre. Cette position était renforcée par l'idée que l'adresse et l'intelligence étaient des dons magiques et mystiques.

Et il ajoute :

Alors que les dispositions mentales semblent être sans cesse le jeu de fluctuations, les formations matérielles sont beaucoup plus rigides. Dans des circonstances favorables, les mêmes formes subsistent pendant des milliers d'années, comme par exemple en Égypte et au Soudan ⁴.

De pair avec cette interprétation est venue l'idée que, par contraste avec les mythes ou les institutions sociales, les objets matériels demeurent inchangés et rigides ⁵.

[32]

Dans la ligne de ces deux assertions, il n'est pas étonnant de voir que Thurnwald va plus loin encore et prétend que les tribus pratiquant la chasse trouvent extraordinairement difficile de passer à une autre culture telle que la vie pastorale ou l'agriculture et que les peuples pasteurs redoutent l'agriculture.

⁴ Thurnwald, op. cit., p. 35.

⁵ *Ibid.*, p. 45.

Une tribu n'adoptera probablement de nouveaux moyens de subsistance que si elle a le même horizon culturel que les innovateurs. De profondes dislocations sociales doivent précéder l'adoption de techniques alimentaires étrangères au système pratiqué par la tribu ⁶.

Ailleurs, il dit encore :

La parfaite mise au point d'une technique est non seulement le fait de découvertes mais aussi de changements qui se produisent au cours de migrations et qui sont dus à la nécessité d'une adaptation au nouveau milieu. Les institutions, les arts des tribus étrangères sont plus particulièrement introduits par les femmes ou par les prisonniers de guerre, mais souvent ils sont profondément modifiés au cours du processus de manière à s'adapter au système culturel de ceux qui les adoptent ⁷.

Il serait assez facile de citer de nombreux exemples pour réfuter l'idée qu'un antagonisme quelconque ait dressé les unes contre les autres les cultures situées à des niveaux économiques différents. Quelques-uns pris en Amérique suffiront. Les Navajos, autrefois simples chasseurs nomades, ont adopté une vie pastorale sans la moindre difficulté peu après leur premier contact avec les Espagnols ; de chasseurs, les Algonquins sont devenus tout aussi aisément agriculteurs, et les tribus Yumans du Colorado inférieur qui vivaient de cueillette se sont lancées dans l'agriculture sans manifester la moindre répugnance ou la moindre crainte. Au contraire, les Dakotas de l'est et les Cheyennes ont abandonné l'agriculture pour devenir chasseurs sans montrer aucune crainte mystique. Les [33] traces archéologiques trouvées dans le Nord de l'Amérique où de semblables changements se sont répétés souvent indiquent clairement que le passage d'une économie à une autre se faisait sans heurt.

En ce qui concerne l'affirmation selon laquelle les changements de technique auraient été le résultat normal des migrations, rien de plus facile que de la réfuter. On peut en dire autant pour tout changement de structure politique résultant d'un changement dans la façon de se procurer la nourriture. Les Dakotas de l'est abandonnèrent leur organisation en clans au cours de leur avancée à travers les plaines ; tandis que les Crows qui leur étaient assez étroitement apparentés, la conservaient, ainsi que les Mandans.

⁶ Thurnwald, op. cit., p. 38.

⁷ Ibid., p. 36.

En dehors de l'Amérique, les Maoris illustrent d'une manière intéressante ce que nous disons. Quand ils débarquèrent en Nouvelle Zélande, les conditions physiques les contraignirent à réorganiser leur économie alimentaire de manière radicale. Le groupe installé au sud se vit obligé d'abandonner l'agriculture pour la cueillette de fruits et racines. Pourtant, à l'exception de quelques modifications survenues dans les arts manuels qu'ils avaient introduits avec eux et de quelques petits changements dans leur organisation sociale, ils conservèrent la structure de leur société.

Ce n'est manifestement pas dans ce sens que les objets et les techniques liées à leur fabrication ont exercé une quelconque influence retardatrice. A quoi donc l'attribuer ? Pouvons-nous découvrir dans la connaissance technique que possédaient les peuples primitifs, ou dans leurs méthodes de travail ou dans les croyances magiques et religieuses, reliées à elles, quelque chose qui ait pu agir comme frein pour limiter les inventions, arrêter le progrès ou empêcher une utilisation complète des matériaux ?

La plupart de ceux qui ont écrit sur ce sujet ont, comme Thurnwald, insisté sur la permanence de la forme essentielle des objets matériels et l'ont opposée à l'instabilité qu'ils croient déceler dans les rites et les mythes, par [34] exemple. Mais si l'on examine plus attentivement ce contraste apparent, on découvrira qu'il ne s'agit que d'une illusion due principalement à l'incapacité du chercheur à comprendre ce qui, aux yeux des indigènes, constitue la forme essentielle et profonde d'un rite ou d'un mythe donné. Certes, on autorise une plus large marge de variabilité au premier qu'au second. Ceci est des plus naturel, ce n'est pas la forme ou le type particulier d'un instrument ou la nature spécifique d'une technique qui importe mais l'efficacité de ces instruments. Ceci seul explique la facilité avec laquelle instruments, ustensiles et techniques passent d'un groupe à l'autre, ou la rapidité avec laquelle des objets européens ont été admis et adoptés par les cultures indigènes. Tous les chercheurs qui ont passé un certain temps parmi les peuples primitifs ne peuvent que confirmer ce fait.

Notre problème devient donc relativement simple : pourquoi, si le changement dans la forme des objets est approuvé et si des considérations purement pratiques régissent la fabrication de ces objets, certaines inventions aussi évidentes que, par exemple, la voile et la roue ne furent jamais faites ? Pourquoi l'habitat et les bateaux étaient-ils si souvent mal conçus pour le but auquel ils étaient destinés et pourquoi étaient-ils si éphémères ? Dans une certaine mesure la réponse est que les

instruments, la connaissance technique, les méthodes de travail étaient insuffisants. Après l'arrivée des Français au Canada, par exemple, les tribus qui se contentaient auparavant de quelques canots creusés dans des troncs d'arbre, parce que le temps passé à brûler une souche était à peine justifié par l'emploi auquel ces canots étaient réservés, multiplièrent leur flottille par cent. Avec les instruments européens ils pouvaient les creuser rapidement et leur plus grande solidité leur donnait une supériorité très nette sur les canots d'écorce de bouleau dont ils se servaient auparavant d'une façon courante. De même, divers ustensiles de cuisine, articles d'habillement, ou types de logements furent abandonnés ou complètement modifiés pour [35] leur donner une efficacité et une solidité plus grandes. Dans la majorité des cas, le milieu physique n'avait rien à voir avec l'inefficacité des instruments ou le manque de solidité des matériaux employés, car souvent, ces tribus avaient à portée de la main les moyens de rendre les instruments plus efficaces et disposaient de matériaux plus solides.

Toutefois, même dans des cas de ce genre, et ils ne sont pas très nombreux, d'autres facteurs d'ordre social, politique, historique, interviennent dans ce retard. Bref, les insuffisances techniques n'ont qu'une signification partielle. Prises seules et en dehors de leur relation avec l'ensemble de la structure dynamique de la société, non seulement elles n'expliquent rien, mais encore elles sont susceptibles de fausser les problèmes qui se posent lorsqu'elles n'en créent pas de nouveaux, fictifs. Bien ne saurait mieux l'illustrer que les diverses discussions auxquelles se livrent les anthropologues à propos de l'influence de la magie et de la religion sur tous les aspects de la technologie - forme et fonction des outils, nombre de ces outils, méthodes de travail et nature et importance de la connaissance en matière de technologie.

Nous avons déjà abordé cette question très vaste. Thurnwald, que nous citons ici encore parce qu'il représente la position de la plupart des anthropologues qui ont, de près ou de loin, étudié la question, affirme par exemple :

Plus la technique est variée et riche à ses stades préliminaires, plus les esprits qui tâtonnent dans toutes les directions en quête d'une voie qui les mène au succès, sont prêts à accepter la possibilité d'une intervention magi-

que de ce genre. *Ceci signifie l'établissement expérimental (selon nous) de conditions non essentielles au succès* ⁸.

Par non-essentiel, bien entendu, il entend non-rationnel du point de vue de la science moderne. Évidemment ceci [36] ne veut pas nécessairement dire non-intelligent ou vraiment magique, comme Thurnwald et d'autres chercheurs le laissent entendre.

Mais s'il est impossible d'accepter l'interprétation de Thurnwald sur la signification et le rôle des apparences magiques qui peuvent envelopper les techniques, il est manifeste que celles-ci augmentent les chances de succès. Le succès ne dépend cependant pas uniquement d'elles. Les divers accompagnements magiques et religieux sont en réalité de même nature que les règles ornementales. Ce sont les marques du succès. En outre, la nature et l'étendue de la « contamination » de la technologie par la magie et la religion dépendent largement de la structure sociale et économique d'une société donnée ainsi que de la nature et du type de son évolution historique. D'une manière générale, on peut dire que plus la technique est insuffisante, moins ses liens avec la magie seront forts et nombreux, tandis que plus la technique sera adaptée, plus ses attaches seront nombreuses et profondes. C'est un fait qui a souvent plongé les théoriciens de l'anthropologie dans un abîme d'étonnement ou qui aurait dû les y plonger. Selon moi, la réponse est pourtant relativement simple. Il ne s'agit nullement d'une croyance plus répandue, plus profonde, en l'intervention de pouvoirs surnaturels ou d'une incapacité à discerner les différences existant entre les rites magiques et les moyens réels. C'est au contraire, en grande partie, l'indication que les sorciers et les prêtres, les chefs et une classe privilégiée, ou encore des confréries religieuses possèdent un plus grand pouvoir politico-économique. C'est également ce qui explique que les aspects négatifs de la magie, c'est-à-dire les tabous et les interdictions, soient plus nombreux et plus développés là où se rencontrent les conditions que nous venons d'énumérer.

Il faut se rappeler que la magie et la religion imprègnent totalement la technique, surtout dans les sociétés définitivement stratifiées, comme en Polynésie et en Afrique occidentale et orientale. Si chez les peuples primitifs la [37] magie et la religion ont gêné le développement de la technique en général ou des méthodes de travail en particulier, c'est parmi ces civilisations que nous devons en chercher les

⁸ Op. cit., p. 70. Les italiques sont de moi.

preuves. Or ce que nous y trouvons montre que les codes magiques et religieux limitent, plus ou moins, l'emploi de certains objets et de certaines techniques pour des individus donnés. Toutefois, ce ne sont pas les croyances qui ont amené cette limitation mais plutôt leur utilisation par un groupe particulier. L'inverse est également vrai. Cette limitation des techniques ainsi que la fabrication d'objets réservés à certains groupes ont permis la formation de corporations et, par suite, elles ont stimulé l'esprit d'invention.

Ainsi, il devient évident à tous que la magie et la religion, avec les règles qu'elles comportent, n'ont pas sensiblement freiné les progrès techniques et n'ont en aucune manière gêné l'esprit d'invention. Au contraire, elles ont contribué à rendre les techniques et les outils plus fonctionnels. Une seule conclusion peut être tirée de ce que nous venons de dire : l'objectif essentiel des outils et des techniques chez les peuples primitifs était de répondre aux besoins immédiats du groupe : nourriture, abri, vêtements. Comme dans chaque habitat, le nombre d'individus était assez faible, il n'était pas très difficile d'atteindre ce but dans des conditions normales, et c'est pourquoi rien n'encourageait à pousser le progrès technique au-delà de ces limites. Du moins, telle est la conclusion que nous suggérons.

Nous voici donc parvenus au cœur des problèmes fondamentaux reliés à l'évolution de la civilisation en général et des cultures primitives en particulier. Nous ne tenterons pas de les résoudre directement, nous espérons que les données que nous réunissons dans les chapitres suivants fourniront les moyens d'y répondre.

[38]

Le monde de l'homme primitif (1953)
Première partie. Structures de base

Chapitre III

Types psychologiques : l'homme d'action et le penseur

[Retour à la table des matières](#)

Pour donner une description valable des sociétés primitives, il faut admettre qu'outre les conditions restrictives énumérées au chapitre deux et les circonstances socio-économiques et politiques que nous allons étudier au cours des chapitres suivants, il existe également des conditions psychologiques. Celles-ci sont comparables à celles que nous rencontrons dans notre société et sont constituées par deux types humains principaux : l'homme d'action et le penseur. Nous abordons ici des caractéristiques fondamentales de la psyché humaine. Il ne faut pas, bien entendu, envisager les deux tendances comme s'excluant, ni oublier que la façon dont ces deux formes d'esprit fonctionnent dans une société dépend dans une large mesure des structures socio-économiques.

Commençons donc par étudier cette division fondamentale en deux types d'hommes opposés. Comme dans nos sociétés, c'est l'homme d'action qui prédomine. Cette prédominance a une portée infiniment plus grande chez les peuples primitifs que

chez nous pour la simple raison que chaque groupe comprend un très petit nombre d'individus. À part quelques tribus africaines et les anciennes civilisations du Mexique, de l'Amérique Centrale et du Pérou, il est, et il était, extrêmement rare qu'une tribu comptât plus de dix mille individus. En supposant que la distribution en dons et en tempérament soit la même chez eux que chez nous, ce dont nous possédons des preuves suffisantes, nous ne pouvons nous attendre à un grand pourcentage de penseurs.

[39]

Je voudrais préciser ce que j'entends par ces types. L'homme d'action est, en gros, orienté vers l'objet. Il s'intéresse avant tout aux résultats pratiques, et reste indifférent aux appels et aux revendications de son moi intérieur. Il les entend certes, mais il les rejette vivement et ne leur permet ni d'influencer, ni d'expliquer ses actions. Le penseur, lui, bien que désireux aussi d'aboutir à des résultats pratiques - et ceci est vrai d'une manière encore plus nette, et pour des raisons culturelles particulières, chez les hommes primitifs que chez nous - se sent poussé par toute sa nature à passer un temps considérable à analyser ses états subjectifs. Il attache une grande importance à la fois à leur influence sur ses actions et aux explications qu'il a trouvées.

L'homme d'action est satisfait que le monde existe et que les événements se déroulent. Pour lui, les explications ont une importance secondaire. Au fond il y a chez lui une profonde indifférence. Toutefois il manifeste une préférence pour un type d'explication par opposition à un autre. Ainsi, il préfère une explication soulignant clairement la relation purement mécanique, non causale, entre une série d'événements. Son rythme mental (si l'on me permet d'employer ce terme) est caractérisé par le désir de voir se répéter à l'infini le même événement, ou du moins, des événements situés sur le même niveau général. Pour lui, un changement signifie avant tout une transformation brutale. La monotonie ne l'effraye pas. Chez les peuples primitifs cette disposition d'esprit s'exprime dans la grande majorité des légendes, des incantations particulières et des incantations magiques. C'est en raison même de la place importante qu'elle occupe dans les légendes et les incantations que nombre d'observateurs ont, non sans raison, considéré le rythme mental de l'homme d'action comme le trait caractéristique des cultures primitives.

Le rythme du penseur est différent. Le postulat d'une relation mécanique entre les événements ne le satisfait pas. Il insiste pour les expliquer soit en termes de progrès et d'évolution allant du singulier au pluriel, du simple au [40] complexe, soit en termes de postulat établissant la relation de cause à effet. Autrement dit, il réclame impérativement un type de coordination.

Pour illustrer ces deux formes de rythme voici des passages de deux légendes Winnebago du Wisconsin. La première illustre le mode de pensée de l'homme d'action, l'autre celle du penseur. Voici la première :

Il était une fois un homme, appelé Le Saint, qui vivait avec son jeune frère. Un jour il lui dit : « Mon jeune frère, tu n'as pas besoin de craindre quoi que ce soit, car je suis le seul saint vivant et je suis tout-puissant sur terre. »

Peu après qu'il eut dit ces paroles, tous les esprits du monde tinrent conseil afin de décider ce qu'il convenait de faire de celui qui avait osé affirmer une telle chose. Il fut décidé qu'il serait châtié et que les esprits de l'eau se chargeraient de le punir. Le Saint demeura dans l'ignorance de leur décision et de la manière dont elle serait exécutée.

Un jour son jeune frère ne rentra pas. Le Saint l'attendit mais il ne vint pas. Alors il partit à sa recherche. Tandis qu'il le cherchait les larmes coulaient de ses yeux et chaque fois qu'il s'arrêtait ses larmes formaient un lac. Lorsqu'il sanglotait, les montagnes s'écroulaient et devenaient vallées.

Au cours de sa quête, il rencontra un loup. Il dit au loup : « Petit frère, sais-tu où se trouve mon frère que j'ai perdu ? » Le loup répondit : « Frère, je n'ai point entendu parler de lui bien que je voyage à travers toute la terre. » « Hélas ! Hélas ! » dit Le Saint et il se disposa à repartir. Alors le loup dit : « Saint, ce n'est pas à moi de chercher ton frère. » « Ah ! dit Le Saint, puisque c'est ainsi... » et il le poursuivit. Bientôt il l'eut rattrapé, et lui brisant les mâchoires avec son arc, il le tua en s'écriant : « Toi aussi tu fais donc partie de la conspiration contre moi. » Puis il le pendit à un arbre et s'éloigna.

Continuant son chemin, il rencontra un renard et s'adressa à lui en ces termes : « Petit frère, je sens que quelque chose est arrivé à mon frère. Tu es rusé, peut-être sais-tu ce qu'il est devenu. » Et le renard répondit : « Frère, je parcours la terre et pourtant je n'ai jamais entendu parler de ton frère. » Alors Le Saint se disposa à reprendre son chemin, mais le renard dit : « Saint, ce n'est pas à moi de veiller sur ton frère ! » et il se sauva.

« Ah, c'est ainsi, dit Le Saint. Toi aussi tu es de ceux qui conspirent contre moi. » Et il le poursuivit ; le renard eut beau courir de toute sa vitesse, il l'eut bientôt rattrapé, et lui [41] brisant les mâchoires il le tua. Puis il pendit son corps à un arbre.

Et ainsi, il rencontra un animal après l'autre. Le suivant fut un corbeau. Le Saint s'adressa à lui en ces termes : « Petit frère, tu es rusé. Je sens que quelque chose est arrivé à mon frère. » « Frère, répondit le corbeau, j'erre par toute la terre et dans les cieux, mais je n'ai jamais vu ton frère ! » Et juste comme Le Saint s'apprêtait à poursuivre son chemin, il lui dit : « Saint, ce n'est pas à moi de chercher ton frère. » « Ah, petit sacripant, dit Le Saint, toi aussi tu étais donc de ceux qui ont conspiré contre moi. », et il l'assomma alors qu'il allait s'envoler. Puis, lui ayant ouvert les mâchoires, il le pendit à un arbre.

Dans cette narration, nous retrouvons tous les traits que nous avons énumérés plus haut comme étant caractéristiques du rythme psychique de l'homme d'action ; la répétition interminable d'événements se situant sur le même niveau, de questions semblables, de réponses semblables, le même déroulement. L'unique progression est une progression de transformation : la terre sèche se change en eau, les collines en vallées. Comparons cette narration avec le mythe original d'un clan winnebago, et nous allons aussitôt comprendre que nous sommes en présence d'un type de mentalité totalement différent :

Au Commencement, Celui qui créa la Terre était assis dans l'espace. Quand il prit conscience rien n'existait. Il songea à ce qu'il devrait faire et enfin il se mit à pleurer. Les larmes coulant de ses yeux tombèrent au-dessous de lui. Au bout de quelque temps, il baissa les yeux et vit quelque chose qui brillait. Cet objet brillant c'étaient ses larmes. En tombant, elles avaient formé les eaux. Quand les larmes se répandirent au-dessous de lui, elles devinrent les mers que nous voyons maintenant.

Celui qui créa la Terre, se remit à songer. Il se dit : « Il en sera ainsi : si je veux une chose, elle sera comme je l'ai voulue, de même que mes larmes sont devenues des mers. » Alors il souhaita que la lumière fût, et la lumière fut. Il dit ensuite - « Il en a été comme je le pensais. Les choses que je souhaitais ont pris une existence parce que je l'ai voulu. » De nouveau, il se remit à songer. Il souhaita que la terre fût, et la terre fut. Il la contempla et l'aima. Elle n'était pas immobile cependant. Elle se mouvait de même, que se meuvent les eaux de la mer. Alors il créa les arbres pour la maintenir en pla-

ce, mais elle [42] continua de bouger. Alors il créa les rochers et les pierres, mais la terre continua de tourner. Toutefois, elle s'était presque arrêtée. Alors il créa les quatre directions et les quatre vents au quatre coins de la terre. Il leur assigna pour fonction d'être des puissances considérables, d'agir comme amarres de l'île. Et pourtant la terre n'était pas encore immobile. Finalement, il créa quatre êtres de grande taille et les jeta en bas pour qu'ils transpercent la terre et que leurs têtes émergent à l'est. C'étaient des serpents. Alors la Terre s'immobilisa et tout devint paisible. Il contempla la terre qu'il avait créée et elle lui plut.

Une fois encore, il se dit que toutes choses prenaient vie comme il l'avait souhaité. Alors pour la première fois il se mit à parler vraiment et dit : « Puisque tout prend vie selon mes désirs, je vais façonner un être à mon image. » Et saisissant un morceau d'argile, il le façonna à son image. Alors il se mit à parler à ce qu'il avait créé, mais il n'en obtint pas de réponse. Le regardant attentivement, il vit qu'il n'avait pas d'esprit. Alors il lui donna un esprit. De nouveau il lui parla, mais il n'obtint toujours pas de réponse. L'examinant attentivement, il vit qu'il n'avait pas de langue. Il lui donna donc une langue. Puis, il s'adressa de nouveau à lui, mais il n'en reçut point de réponse. Le regardant, il vit qu'il n'avait pas d'âme. Alors il lui donna une âme. Puis, il lui parla de nouveau et il dit presque quelque chose. Mais on ne pouvait pas le comprendre. Alors Celui qui créa la Terre souffla dans sa bouche, lui parla, et son image lui répondit.

Ici nous avons devant nous l'expression d'une nature qui aspire de toutes ses forces à établir une coordination logique des événements, à les intégrer. La création de la Terre apparaît sous l'aspect d'un accident physique. Lorsqu'elle devient réalité, la divinité en déduit que cela s'est fait par sa pensée, et elle se met à créer toutes choses. Bref, le penseur veut une explication, une explication par une évolution et une progression. Dans le cas de la création du monde, c'est l'évolution du mouvement au repos, de l'instabilité à la stabilité, à la fixité. Dans le cas du développement de la conscience humaine, ce sont les dons accordés à l'homme nouvellement créé. D'abord il reçoit un esprit pensant, puis le mécanisme de la parole, une âme, et enfin l'intelligence.

Un remarquable poème des Maoris de Nouvelle-Zélande [43] nous montre jusqu'où le penseur primitif peut pousser ce besoin d'analyse et de synthèse. Voici comment ce poème raconte la création de la vie :

Cherchant, cherchant avidement dans les ténèbres. Cherchant - oui, sur la côte - sur les limites de la nuit et du jour ; cherchant dans la nuit. La nuit a conçu le germe de la nuit. Le cœur, le fondement de la nuit a pris naissance dans les ténèbres. Il grandit dans les ténèbres - la sève et tout ce qui est bon, les pulsations de la vie et la coupe de la vie. Les ombres tamisent le plus faible rayon de lumière. Alors vint le pouvoir créateur, l'extase de cette vie qui prend naissance, la joie de jaillir du silence dans le domaine du son. Alors la descendance du Tout-Puissant remplit l'espace des cieux ; le chœur de la vie s'éleva et devint extase ; puis s'apaisa dans une béatitude de calme et de repos ⁹.

Nous retrouvons le même contraste entre les points de vue du penseur et de l'homme d'action dans le domaine des croyances religieuses. La pensée de l'homme d'action s'y reflète concrète, non intégrée, tandis que celle du penseur est coordonnée, unifiée, et parfois abstraite. Chez les Winnebagos l'homme d'action croit le soleil composé de plusieurs entités séparées : le disque, la chaleur, les rayons, la couronne. Pour le penseur, ce ne sont que des aspects d'une seule et même chose. Toujours dans cette tribu, l'homme d'action croit que les ancêtres du clan furent soit des animaux bien définis, soit de vagues animaux-esprits qui furent transformés en êtres humains à un moment donné. Le penseur lui, suppose l'existence d'un animal-esprit universel auquel les Winnebagos sont liés par l'intermédiaire des animaux qu'il envoya sur terre. Chez les Indiens du Dakota, le contraste est poussé plus loin encore. Là où l'homme d'action voit huit divinités distinctes, le penseur voit les aspects d'une seule et même divinité.

Pour comprendre la conception que l'homme primitif a du monde extérieur, il faut en conséquence avoir présent [44] à l'esprit ces deux tempéraments différents. Selon que nous aurons obtenu nos informations d'un homme d'action ou d'un penseur, le monde sera décrit d'une manière différente. C'est parce qu'on a négligé de le faire que trop souvent les meilleures études sur les civilisations primitives sont entachées d'erreurs et ont semé la confusion dans les esprits.

Cette différence de point de vue est fondamentale lorsqu'on aborde la formulation de concepts tels que la nature du monde extérieur, sa forme, sa configuration, son apparence, son origine aussi bien que les preuves de son existence et de ses liens avec nous. Dans les pages qui vont suivre, je m'attacherai, autant que les documents

⁹ Johannes C. Andersen, *Maori life in Ao-tea* (Londres, 1907), p. 150.

dont je dispose me le permettront, à bien distinguer entre les témoignages émanant de ces deux tempéraments opposés.

Il serait faux en un certain sens de parler d'un concept du monde extérieur propre à l'homme d'action, si par là nous avons l'air de dire qu'il a longuement pensé à ce sujet. A vrai dire, il n'a élaboré aucun concept du monde extérieur. Dans l'ensemble, il accepte sans hésitation la forme que le penseur lui a attribuée. En ces matières, il suit le penseur, ou du moins, il répète en quelque sorte mécaniquement ses paroles. Ses intérêts, quels qu'ils soient, ne sont pas centrés sur l'analyse de la réalité mais sur l'orientation de cette réalité et sur les preuves de son existence.

C'est de cette forme d'intérêt de sa part que dépendent en grande partie le manque de précision, l'inconsistance de l'aspect qu'il prête au monde phénoménal. Chez les Winnebagos, le soleil est représenté soit par des rayons lumineux, ou un disque, soit par quelque vague être anthropomorphique ; le tonnerre revêt l'apparence d'un aigle, d'un oiseau mythique ou d'un homme au crâne chauve couronné de feuilles de cèdres. De même, parmi les Ewés d'Afrique Occidentale, les divers esprits groupés sous le nom générique de *tro* sont décrits comme des êtres invisibles, munis pourtant de mains et de pieds à l'image de l'homme, etc. Leur forme est sujette à de nombreux [45] changements. En Mélanésie, dans les îles de Bank, les indigènes ont raconté à Mgr. Codrington que les esprits nommés *vui* vivent, pensent comme les hommes et ont une intelligence supérieure à eux, mais ne possèdent ni forme visible ni âme.

Si nous voulons être plus précis, et cherchons, par exemple, à découvrir ce que signifient pour l'homme d'action des choses rudimentaires comme un arbre, une montagne, un lac, nous nous heurtons à des difficultés similaires. À en juger d'après mes enquêtes personnelles, le premier fait positif que l'on constate c'est qu'il ne conçoit pas un objet en tant qu'ensemble des données sensorielles qui s'y rattachent. Une montagne ne lui apparaît pas comme un tout unifié. Elle n'est pas statique, elle n'est pas non plus une suite d'impressions liées à son existence. C'est une entité qui ne cesse de changer, à laquelle on enlève ou ajoute continuellement quelque chose. Dans le cas de l'idée que l'homme d'action se fait d'un arbre, cette absence d'unification est, bien entendu, plus marquée encore. Parler d'un arbre comme d'un objet toujours le même alors qu'il se transforme constamment c'est admettre une hypothèse que l'homme d'action est incapable d'envisager. Nous pouvons aller plus loin encore et soutenir qu'il ne voit pas le moins du monde la nécessité de supposer,

par exemple, qu'un gland renferme toutes les possibilités d'un chêne, ou que la forme et l'apparence d'un objet donné soient définitives, même si l'on admet qu'il conserve cette forme et cette apparence d'une manière plus ou moins permanente. Il envisage la possibilité qu'il ait une forme entièrement différente le jour suivant. Il est indispensable de se rappeler ce fait important lorsque l'on aborde les croyances populaires et la magie.

Il est donc clair que pour l'homme d'action vivant dans une communauté primitive, le monde extérieur est dynamique et changeant. C'est l'expérience qui le lui dit, pense-t-il. Il refuse catégoriquement de déclarer ou même de supposer qu'il est permanent. Comme il voit le même objet se modifier en apparence d'un jour à l'autre, il considère [46] que tous les objets sont définitivement privés d'immuabilité, de permanence. Ce qui revient à dire que les attributs d'un objet ne sont pas extérieurs au moi qui perçoit, que l'objet ne peut se définir convenablement qu'en termes de données sensorielles.

Toutefois, dès qu'un objet est envisagé comme une entité dynamique, toute analyse et toute définition deviennent aléatoires et peu satisfaisantes. Quelle que soit la tendance de l'esprit au concret, il faut pour penser tant soit peu d'une manière logique, qu'il y ait un point statique. L'homme d'action et le penseur sont d'accord là-dessus. Mais leurs opinions diffèrent lorsqu'il s'agit de la direction à prendre pour trouver ce point. L'homme d'action veut à toute force que ce point statique soit représenté par son effet. Alors, l'objet se trouve complètement séparé, même si ce n'est que pour un temps très bref, de tous les autres éléments objectifs ainsi que du moi qui perçoit. Par exemple, une divinité est son effet, un objet est essentiellement sa relation avec l'homme. En d'autres termes, la réalité est pragmatique.

L'analyse précédente n'est pas un pur produit de mon invention comme le prouvent les exemples suivants : « Le dieu dont je parle est mort », déclare un témoin maori devant un tribunal indigène de la Nouvelle-Zélande. A quoi le juge répond : « Les dieux ne meurent pas. » « Vous vous trompez, poursuit le témoin, les dieux meurent s'il n'y a pas de *tohungas* (prêtres) pour les garder vivants ». Dans un des mythes Maoris, un dieu s'adresse à un autre dieu en ces termes : « Quand les hommes ne croient plus en nous, nous sommes morts. » Un indigène des îles Fidji affirmait à un chercheur que « lorsqu'une chose va, elle a le mana (c'est-à-dire qu'elle est douée d'un pouvoir magique) ; quand elle ne va pas, elle n'a pas de mana ». Dans l'île d'Eddystone, en Mélanésie, on racontait qu'un certain indigène était un esprit,

une divinité. Quand il disait : « Allez car vous prendrez du poisson », il prenait du poisson. Il possédait le mana. Mais s'il n'attrapait pas de poisson c'est qu'il n'avait pas le mana.

[47]

En conséquence, quelles fonctions sont vraies, quelles fonctions existent ? Et qu'entendons-nous par fonctions, par événements ? Je crois pouvoir affirmer que notre homme d'action ne nierait pas que les événements se situent entre deux objets extérieurs à lui et qui ne l'affectent en rien. Mais ceci ne l'intéresse guère. Pour lui, un événement signifie essentiellement quelque chose qui survient entre un objet et lui-même. Le problème qui se présente à lui est de savoir comment reconnaître un événement ?

Nous sommes habitués à tirer les preuves de l'existence d'un objet du témoignage de nos sens. L'homme cultivé de l'Europe Occidentale est, avant tout, un visuel. Il ne lui viendrait pas à l'idée qu'un sentiment ou un imperceptible frémissement intérieur, une sensation aussi soudaine que vague, ou une intuition, puissent être considérés comme la preuve réelle de l'existence d'un événement. Non que de nos jours personne ose nier sérieusement la réalité de semblables expériences intérieures. Nous n'ignorons pas que nombre de religions considèrent justement cette réponse intérieure comme la preuve de l'existence de Dieu, et même de certains dogmes. Toutefois, il en est peu qui soutiendraient sérieusement qu'une expérience intérieure, la présence d'une excitation intérieure, pussent établir la réalité de tout l'arrière-plan culturel. Or c'est précisément ce qui arrive dans les cultures primitives, en particulier pour l'homme d'action. Pourquoi, dirait-il, une chose l'affecterait-il ainsi, si elle n'était pas vraie ? C'est un argument que nous connaissons fort bien, nous aussi.

On peut dire que la réalité apparaît aux peuples primitifs sous trois aspects. Ils naissent dans cette réalité, ses effets extérieurs prouvent son existence, ses effets intérieurs la démontrent. Ainsi, ils vivent dans ce que nous pourrions appeler la pleine réalité. Ceci est particulièrement vrai pour l'homme d'action. Pour lui dans le monde extérieur, une aura enveloppe chaque objet.

Il est difficile à qui a été élevé avec les postulats et les méthodes des sciences naturelles du XIXe siècle d'envisager [48] ou de percevoir l'atmosphère dans laquelle l'homme primitif agit. Qu'on n'aille pas croire cependant que nous avons affaire ici

à une mentalité prélogique, ou à un mode particulier de participation comme l'a affirmé à l'origine Lévy-Bruhl et comme tant de théoriciens continuent à l'affirmer. L'homme primitif ne se confond en aucune manière avec l'objet. Il distingue sujet et objet. En fait l'homme d'action dépense une bonne partie de son temps à maîtriser l'objet. Ce qu'il dit est tout bonnement ceci : toute la réalité d'un objet ne réside pas dans la perception extérieure que nous avons de lui. Il y a un aspect interne et il y a des effets, des contraintes de sujet à objet et d'objet à sujet. Ce qui arrive doit arriver et en arrivant prouve qu'il est une réalité ; non pas nécessairement la seule réalité, mais la seule qui, dans l'immédiat, préoccupe l'homme d'action.

De cette analyse de la réalité et du monde extérieur telle que la comprend l'homme d'action (analyse qui ne sera jamais formulée avec précision, justement parce que c'est celle de l'homme d'action) passons à celle du penseur. N'oublions pas qu'il partage un grand nombre des points de vue du premier.

Le premier point sur lequel il faut insister est que les significations sont différentes. Pour l'homme d'action, ainsi que nous l'avons vu, un objet ou un événement n'est pas statique, ils ne possèdent pas une valeur symbolique. Il ne leur attribue aucune unité au-delà de la certitude d'un changement et d'une transformation continue. Attacher une signification symbolique, idéaliste ou statique à un objet transitoire, soumis à des changements incessants, constitue, selon lui, une double déformation qui l'écarterait trop de la réalité. De plus, en séparant ainsi le moi qui perçoit de l'objet, nous leur ôtons à tous deux leur signification. Pour le penseur, il va sans dire que pour penser systématiquement, il faut que les faits aient jusqu'à un certain point une signification symbolique. Il faut qu'ils soient statiques et qu'il y ait une distinction suffisamment nette entre l'ego et l'objet extérieur. En d'autres termes, [49] le penseur est poussé à étudier le sujet et l'objet comme s'ils étaient des unités distinctes, isolées.

Comme l'homme d'action, le penseur admet que l'ego, le monde extérieur et le monde social sont pratiquement conditionnés par eux-mêmes. Mais ce qui l'intéresse ce n'est pas que le monde existe ou qu'il ait un effet précis sur lui. En fait, il est poussé par sa nature même, par l'orientation de son esprit, à répondre à certaines questions, à tenter de découvrir pourquoi cet effet existe, quelle est la nature de la relation entre l'ego et le monde, et quel rôle précis y joue le moi qui perçoit. Comme tous les philosophes, il s'attache au sujet en tant que sujet, à l'objet en tant qu'objet, et aux relations existant entre eux. Il est conscient du mouvement qui se pro-

duit dans le monde extérieur, comme en lui-même, conscient également de la forme changeante des objets. Il en est aussi impressionné que l'est l'homme d'action. Mais pour lui, il faut d'abord que le monde soit rendu statique et que les objets prennent une forme permanente, ou du moins, stable, avant que l'on puisse les aborder systématiquement. En conséquence, il s'attache à ces deux objectifs.

De nombreux mythes traitant de la création attestent ces tentatives des penseurs primitifs. Et, grâce à eux, nous découvrons que la tâche est ici toujours la même : donner à un monde original, mouvant, sans forme ou non-différencié une forme stable et l'immobiliser. Les légendes cosmologiques de Polynésie décrivent remarquablement cette condition première, instable et non-différenciée. Qu'on me permette de citer une des versions de la légende maori sur la création. Voici par exemple, comment elle décrit six âges d'obscurité.

- 1) Te Po-tamaku (l'âge effacé) ;
- 2) Te Po-kakarauri (l'âge des grandes ténèbres) ;
- 3) Te Po-aoao-nui (l'âge de la grande aube) ;
- 4) Te Po-uriuri (l'âge des ténèbres noires et profondes) ;
- 5) Te Po-kerikeri (l'âge de l'obscurité) ;
- 6) Te Po-tiwhatiwha (l'âge de la pénombre).

[50]

Mais il ne suffit pas de rendre le monde statique et de conférer aux objets des formes particulières. Il faut que ces formes soient raisonnablement permanentes. Nos penseurs primitifs s'attaquèrent également à ce problème. Pour illustrer la nature des tentatives qu'ils ont faites dans ce sens, je vais emprunter quelques exemples à deux de leurs tribus, les Winnebagos et les Maoris.

Selon les penseurs winnebagos, nul être ne possédait de forme permanente à l'origine. Ils étaient tous une sorte de *tertium quid*, des êtres neutres qui pouvaient à volonté se transformer en êtres humains ou en animal-esprit. À une période donnée de l'histoire du monde, ils décidèrent d'utiliser leur pouvoir illimité de transformation pour prendre définitivement la forme soit d'animaux, soit d'êtres humains. Depuis lors, les animaux sont demeurés des animaux, et les humains des humains, à l'ex-

ception des quelques rares êtres humains qui ont conservé le pouvoir de se transformer, pour de brèves périodes de temps, en animaux.

Le penseur maori offre une solution tout à fait différente. Il ignorait ce concept winnebago selon lequel les êtres possédaient à l'origine un pouvoir de transformation illimité. Les Maoris soulevèrent un problème totalement différent. Toutes choses, disent-ils, contiennent en elles-mêmes les éléments du bien et du mal et il est essentiel de garder un contrôle sur elles de crainte que, du fait de leurs réactions mutuelles, elles ne s'annulent réciproquement. Le bien et le mal sont ici envisagés dans leur sens le plus général : attribuer à chaque chose des qualités inhérentes et positives. Pour assurer ce contrôle on fit appel à des êtres surnaturels appelés gardiens. Ils avaient pour mission de surveiller toute chose, de prévenir les querelles, les intrusions, et de ramener chaque objet à son activité propre.

Cependant, il existe de nombreux objets qui n'ont manifestement pas de forme permanente et qui revêtent d'autres aspects à des moments différents. Les penseurs ont toujours postulé qu'une unité réside derrière ces [51] aspects et ces formes changeantes. Les penseurs s'alignent sur ce point avec leurs frères européens et asiatiques. Chez les Winnebagos, selon certains individus, l'animal du clan est un esprit que l'on ne voit jamais, si ce n'est lorsqu'il se manifeste sous l'apparence d'un objet dont il vous a fait don ou encore sous la forme d'un frémissement que vous sentez en vous. Chez les Dakotas, les prêtres enseignent que nul ne peut voir le vrai ciel mais seulement un de ses aspects, celui de l'azur. De même ils affirment que nous ne pouvons pas voir la vraie terre, le vrai rocher, mais seulement leur *tonwanpi*, c'est-à-dire (dans la mesure où l'on peut traduire le mot) leur divine ressemblance. Nous rencontrons la même philosophie chez les Maoris. Nombreuses sont les divinités dont on ne peut voir que l'aria, ou réflexion. Ce qui nous permet de discerner une pierre, et ce qui lui donne sa forme ce n'est pas la pierre physique mais l'âme de cette pierre. Elsdon Best, qui fait autorité en ce qui concerne les Maoris, nous raconte cette remarquable histoire : « Un missionnaire dit un jour à un vieillard : « Votre religion est fausse ; elle « enseigne que toutes choses possèdent une âme ». À quoi le Maori répondit : « Si une chose ne possédait pas le « *wairua* d'un *atua*, alors cette chose ne posséderait pas « de forme » (c'est-à-dire qu'elle ne peut avoir de forme que si elle possède l'âme d'un dieu).

De même que l'homme d'action s'intéresse avant tout à l'objet, de même le penseur s'intéresse avant tout au sujet. Ce heurt entre les deux points de vue est enco-

re plus significatif lorsque nous en arrivons à l'un des aspects les plus marquants de la religion primitive : la croyance au mana ou pouvoir magique. Ici encore, nous trouvons un exemple admirable qui nous montre que l'homme d'action accepte plus ou moins mécaniquement la manière de formuler du penseur ; mais que l'incapacité de celle-ci à se fondre avec l'attitude de l'homme d'action engendre le désordre et la contradiction.

Lorsque l'on parle de mana, il faut en revenir inévitablement à la célèbre définition qu'en a donné Codrington ¹⁰ : [52] « Le *mana* est une force entièrement distincte du pouvoir physique qui agit de diverses manières pour le bien comme pour le mal et dont la possession et le contrôle sont d'une très grande utilité... Elle se manifeste dans la force physique ou dans toute autre sorte de puissance ou de talent que l'homme possède. » Depuis Codrington cette définition est généralement admise. Toutefois, les documents de Codrington contredisent souvent cette interprétation ; il faut se rappeler que ce n'est pas un indigène qui lui a donné cette définition. Elle représente sa propre interprétation fondée sur un certain nombre de faits. C'était avant tout un penseur à l'esprit pénétrant, et ce qu'il nous donne ici est l'attitude du penseur. Je crois de plus qu'il s'agit de l'attitude du penseur des tribus mélanésiennes.

La signification que le penseur donne au *mana* est très claire chez les Dakotas ¹¹ et chez les Maoris. Un prêtre dakota a dit à Walker, l'un de nos meilleurs chercheurs : « Tous les dieux possèdent le *ton*. Le *ton* est le pouvoir de faire des choses surnaturelles. » Ceci, insista l'informateur de Walker est l'interprétation des prêtres. « Quand le peuple dit *ton*, poursuivit-il, il entend *quelque chose qui vient d'une chose vivante*, comme par exemple une naissance quelconque, l'écoulement qui sort d'une blessure ou d'un mal, la plante qui jaillit d'une semence ». Les deux points de vue contrastent vivement. Mais quelle est l'interprétation du prêtre, le point de vue du penseur ? Dans ce domaine, les informations que nous trouvons chez les Dakotas sont très significatives. Selon un des prêtres interrogés, tout ce qui acquiert le *ton* est *wakan* parce que c'est le pouvoir de l'esprit ou la vertu qui y a été introduit. « Dans le monde, tout objet possède un esprit et cet esprit est *wakan*. » Mais d'où vient le *wakan* ? « Le *wakan* vient des êtres *wakan*. Ces êtres *wakan* sont [53] supé-

¹⁰ R.-H. Codrington, *The Melanisiens*. (Oxford, 1891), p. 118.

¹¹ « *La Danse du Soleil des Oglalas du Dakota* ». Documents Anthropologiques de l'American Museum of Natural History XVI, Deuxième partie. (New York, 1917), p. 152.

rieurs à la race humaine de même que la race humaine est supérieure aux animaux. Ils ne sont jamais nés et ne mourront jamais. »

Ce même concept du divin dans les objets et dans l'homme se rencontre également chez les Maoris. Selon eux, tout être sensible - et ils entendent aussi tout le monde phénoménal - possède une *toiora*, c'est-à-dire « l'âme du dieu, de Io ». C'est ce qui lui confère puissance et prestige.

Pour en terminer avec ce rapide exposé sur le *mana* et sur les croyances qui s'y rattachent, je crois que nous pouvons à bon droit, en nous appuyant sur ce qui précède, dire que les deux interprétations de l'homme qui se mêlent un peu partout, représentent respectivement le point de vue du penseur et celui de l'homme d'action. Pour le penseur, le *mana* est l'essence généralisée d'une divinité résidant dans un objet ou dans un homme, et pour l'homme d'action *c'est ce qui agit, ce qui fonctionne, ce qui est un effet.*

Le heurt des deux tempéraments qui se manifestent si clairement dans le *mana* est encore plus prononcé lorsque nous en arrivons à l'étude des théories énoncées sur les inter-relations existant entre le monde extérieur et l'homme. Pour bien les comprendre, il convient d'avoir une idée suffisamment claire du concept de l'Ego, du moi qui perçoit, tel que le conçoivent le penseur d'une part et l'homme d'action d'autre part.

Dans l'état actuel de nos connaissances, il est impossible, si ce n'est d'une manière très générale, de séparer sans inconvénient ces deux points de vue. Je crois toutefois que l'on peut sans trop s'avancer, supposer qu'aucune des formules que nous allons étudier (celles des Maoris de Nouvelle-Zélande, des Oglalas Sioux et des Bataks de Sumatra) n'est l'œuvre de l'homme d'action. Questionné, l'homme d'action serait incapable de nous fournir une explication homogène et substantielle.

L'homme d'action et le penseur partagent un grand nombre d'idées se rapportant à la personnalité et aux [54] relations humaines ainsi qu'à tout ce qui concerne la magie. Le penseur, nous l'avons vu, leur implique une orientation particulière et les formule d'une manière que l'homme d'action adopte sans discrimination. Ceci me paraît suffisamment illustré par nombre de théories sur les maladies, la mort, l'âme, la nature des sentiments, etc..., que l'on retrouve dans toutes les tribus. D'une manière générale, on peut dire que le penseur utilise l'immense masse des croyances populaires et magiques se rapportant à l'Égo et à la personnalité pour développer un

système de psychothérapie plus ou moins défini. Pour mieux faire comprendre ce que j'entends par cette fonction extrêmement importante du penseur, qui apparaît en relation avec de nombreux aspects de la culture primitive, je voudrais citer quelques exemples.

Chez les Maoris, on récite un charme devant le cadavre d'un être humain avant de l'enterrer afin d'envoyer son âme au pays des Esprits et empêcher qu'il ne demeure sur cette terre pour importuner et effrayer les vivants. On retrouve de semblables pratiques chez tous les peuples. Ce qui nous intéresse ici ce sont les paroles mêmes de ce charme. Les voici :

Adieu, ô mon enfant ! Ne te lamente pas ; ne pleure pas, n'aime pas ; ne te languis pas dans le regret du parent que tu as laissé derrière toi en ce monde. Va-t-en à jamais. Adieu, pour toujours.

Ce qui, à l'origine n'était qu'une simple incantation magique pour marquer la séparation définitive et totale du mort d'avec les vivants, a pris un aspect psychique. En d'autres termes, la séparation physique que l'on était censé obtenir par la simple récitation d'un charme ne satisfaisait pas tous les assistants. Il fallut sans doute ajouter une séparation psychique, et ceci fut l'œuvre du penseur. Un grand nombre d'ethnologues ont négligé cet aspect psychothérapique de la magie et pourtant rien de plus facile que de démontrer que le seul fait de ne pas [55] l'admettre empêche de comprendre certains aspects fondamentaux du psychisme primitif.

Un autre exemple, pris également aux Maoris, illustrera d'une manière plus frappante encore ce que je veux dire. Chez les Maoris le divorce comprend deux parties : le rite extérieur, sorte de déclaration légale par lequel il est annoncé que deux individus ne sont plus mari et femme et une autre qui a pour objet d'effacer la sympathie et l'affection qui avaient uni le couple. Voici ce qu'un prêtre maori disait à E. Best à ce sujet : « Le prêtre a effacé les affections, c'est-à-dire qu'il a purifié et lavé toute trace de ces affections ; il les a supprimées. »

Mais revenons-en à notre problème principal : quelle est l'attitude de l'homme primitif à l'égard de l'Égo ? Disons d'abord qu'il n'est jamais tombé dans l'erreur de l'envisager comme un tout unifié, ou de le croire statique. Pour lui, il a toujours été une entité dynamique, composée d'un si grand nombre d'éléments que le penseur lui-même a trouvé difficile de les fondre en une unité. Si ce que nous avons suggéré dans

un livre précédent ¹² à propos de la connaissance et de l'intuition étonnantes que les peuples primitifs avaient du caractère est vrai, nous pouvons alors supposer, même en l'absence de documents précis, qu'il s'est livré à des analyses assez poussées de l'Égo. Fort heureusement, nous possédons sur ce point des renseignements et il ressort de leur étude que les Maoris et les Dakotas pour ne citer que ceux sur lesquels les documents sont plus particulièrement abondants, considéraient que l'Égo était composé de deux parties : un corps d'une importance relativement minime, et un élément non-corporel comportant à son tour trois éléments. Cette formule s'avèrera, je crois, vraie pour tous les peuples primitifs.

Nous allons maintenant tenter de donner l'analyse que l'homme primitif fait de l'Égo, non sans nous heurter à [56] certaines difficultés. Les ethnologues qui ont tenté d'obtenir des indigènes un énoncé systématique de leur propre théorie sont bien peu nombreux. En fait, on s'est trop souvent contenté de prétendre qu'ils n'en avaient pas. En conséquence, notre matériel ne se compose que de déclarations isolées sur les différents aspects que les indigènes ont de l'Égo et nous sommes obligés de les amalgamer en une unité plus ou moins homogène de façon à en saisir toute la portée. Nous n'y pouvons malheureusement rien. Je me suis efforcé de m'en tenir rigoureusement aux faits pour ce qui va suivre et de laisser parler les indigènes chaque fois que c'était possible.

La méthode que je vais suivre est fort simple : j'analyserai le concept de l'Égo et de la personnalité tel qu'il existe dans trois tribus : les Maoris, les Sioux Oglalas et les Bataks. Je supposerai qu'ils représentent assez bien celui de tous les peuples primitifs.

L'analyse des Maoris ¹³ est très complexe et d'une profondeur assez inhabituelle. Selon eux, l'homme, de même que tout être sensible, c'est-à-dire tout ce que l'on considère comme doué de vie, comprend un élément éternel, un Égo qui disparaît après la mort, une ombre-fantôme, et un corps. L'élément éternel est, ainsi que nous l'avons déjà dit, l'âme de Dieu dans l'homme. On l'appelle *toiora*. Un passage du mythe de Hine, la Vierge née de la Terre, nous permet de comprendre ce qu'ils entendent par ce terme. Dans ce mythe, au moment où Hine va obtenir la vie mortelle,

¹² Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher*. (New York, 1927), pp. 41-96.

¹³ Je me suis appuyé ici sur l'étude d'Elsdon Best : *Spiritual and Mental Concepts of the Maori*, Dominion Museum Monograph n° 2 (Nouvelle-Zélande, 1922), pp. 1 à 20.

nous trouvons cette phrase : « À ce moment critique, Hine pénétra dans le monde de la vie mortelle avec la *toiora* du monde permanent. »

L'Égo proprement dit se compose de trois choses : l'élément dynamique, l'essence de la vie ou personnalité et l'élément physiologique. Le premier a pour nom *mauri* et apparaît sous deux formes, une forme immatérielle et une forme matérielle. Le *mauri* matériel est le principe [57] même de la vie active, alors que le *mauri* immatériel en est le symbole. Le *rmauri* matériel peut être pratiquement n'importe quel objet. Best nous raconte que dans le nord de la Nouvelle-Zélande, on plante parfois à la naissance d'un enfant un arbre qui représente alors le *mauri* matériel de l'enfant.

La même division en matériel et immatériel se retrouve pour l'essence-vie, le *hau*, et apparemment aussi pour la troisième composante de l'Égo, l'aspect physiologique qui porte le nom de *manawa ora*. On l'a traduit par souffle et le souffle par vie, le premier impliquait davantage le spirituel, le second le souffle de vie purement physique.

Le *wairua*, ombre fantôme, est plus précisément l'âme. Il est partiellement visible mais il ne possède pas à proprement parler une forme matérielle avant de descendre dans le monde souterrain. Le *wairua* est l'élément qui sert de médiateur entre nous et le monde extérieur ; sans lui nous serions privés de vie et déprimerions. Peut-être posséderions-nous le principe de vie et l'apparence de la vie mais on ne pourrait pas nous voir. De même, c'est le *wairua* qui nous permet de donner une forme aux choses, de les façonner parfaitement. Voici ce qu'un Maori disait à Best à ce propos. « Mon *wairua* est très intéressé à ce travail alors il sera sans doute bien fait ». Il est bon de s'en souvenir pour comprendre que ce n'est pas avec nos seuls sens que nous voyons, touchons et pensons. « Réjouis-toi, s'entendait dire une femme, car bien que nous soyons éloignés, notre *wairua* est toujours avec toi ». Et dans la même veine, un vieux Maori écrivait à Best : « Nous sommes séparés depuis longtemps et nous ne nous reverrons peut-être jamais dans le monde de la vie. Il se peut que nous ne voyions jamais plus avec nos yeux, seuls nos *wairua* se voient, notre amitié aussi. »

Si rien ne peut détruire le *wairua*, un individu peut toutefois être tué à travers son *wairua*. Les sortilèges l'atteignent aisément. C'est le *wairua* qui est atteint quand un homme est pris de crainte devant un mal menaçant, de terreur devant un danger

imminent, ou s'il a rendu [58] impur son *tapu*. Le *wairua* est donc un mécanisme intégré en nous et il est très significatif qu'il n'ait pas un caractère agressif.

L'interprétation que le philosophe maori donne du corps illustre également cette distinction fondamentale entre l'immatériel et le matériel. Le corps est envisagé sous deux aspects : premièrement, un tout intégré, enfermant la *toiora*, le *wairua*, le *mauri* et le *manawa ora* avec tout ce qu'ils impliquent ; deuxièmement, un composé d'organes distincts, les entrailles, le cœur, l'estomac, le foie, etc... En tant qu'entité immatérielle il peut posséder une forme matérielle. Autrement dit, il possède en tant qu'unité intégrée, à la fois forme et substance. Les Maoris appellent la première *ahua* et la seconde, *aria*. Best cite à titre d'exemple de la dernière deux saluts qui lui furent adressés : « Salut à toi, l'*ahua* de ton petit-fils Marewa » et « Salut à toi, *ahua* des hommes de jadis. » Pour illustrer la différence de signification, Best cite cette phrase d'un Maori : « J'ai vu clairement sa forme corporelle (*ahua*) ce n'est pas l'enveloppe que j'ai vue distinctement (*aria*). » Dans un cas il s'agit de la forme matérielle, dans l'autre de la représentation immatérielle.

Les viscères sont le siège de la pensée, de l'esprit, de la conscience ; le cœur celui des sentiments, des désirs, des inclinations ; l'estomac, celui des sensations, des désirs, de la mémoire, etc. En d'autres termes, les traits que nous associons à la personnalité, les Maoris, eux, les situent dans des organes déterminés.

Telle est l'image de l'Égo que les Maoris se font. Ce qui frappe le plus est l'insistance sur ce que nous pourrions appeler la personnalité multiple. Si l'on ne constate aucune tentative pour fusionner ces divers composants en un tout organique, cela ne veut pas dire qu'ils ne soient pas tous nécessaires pour qu'un véritable Égo puisse fonctionner. Toutefois, cela signifie que ces divers éléments peuvent se trouver temporairement dissociés du corps et entrer en relation avec les éléments dissociés d'autres individus. La nature de la prise de contact d'un [59] individu avec un autre individu, et de l'individu avec le monde extérieur, diffère donc totalement de ce qu'un Européen occidental peut concevoir. Le mélange de combinaisons et de permutations qu'une telle conception permet est stupéfiante. Ce qui évite l'anarchie, c'est que tous ces éléments, aussi indépendants soient-ils, prennent une configuration précise à l'intérieur de l'Ego d'un individu.

L'erreur que commettent les Maoris vient (le leur manière de concrétiser les idées. Il n'en demeure pas moins que cette recherche d'une solution au problème de

substance et de forme se situe à un niveau très supérieur. Avoir reconnu en l'homme l'aspect psychologique, l'essence de vie, avoir compris qu'ils fonctionnaient dans un corps temporel, avoir divisé le corps lui-même en : forme, substance, et « support », constitue un exploit peu ordinaire. D'un autre côté, reconnaître l'existence d'une personnalité multiple (et ici les Maoris se trouvent en accord avec les résultats les plus récents des recherches en matière de psychologie et de psychiatrie) n'est pas le fait d'une pensée consciente ou intuitive, mais la conséquence directe du réalisme dépourvu de sentimentalité de l'homme primitif et de son refus d'accepter des unités fictives et artificielles.

On retrouve un grand nombre des traits marquants de l'analyse que les Maoris font de l'Égo et de la personnalité dans le système des Oglalas du Dakota, bien que les éléments fondamentaux en soient différents.

Comme chez les Maoris, il y a deux éléments externes, le divin dans l'homme, l'âme dont l'existence commence après la mort, et une âme mortelle. Toutefois les Oglalas formulent leur analyse en partant d'un angle différent. Ils se préoccupent moins de définir les divers éléments, les diverses âmes qui composent l'Égo, par exemple, que de déterminer la relation existant entre ces âmes et les divers aspects de la personnalité. C'est en partant de ce point de vue que je vais présenter leur système.

Les éléments les plus importants de l'Égo sont selon les Dakotas, le courage et la force morale, les diverses aptitudes, [60] le pouvoir d'influencer les autres et d'être averti de ce qui peut vous arriver de bien et de mal, de commettre des actions sortant de l'ordinaire et, finalement des forces négatives : la jalousie, la méchanceté, etc.

Le courage et la force morale viennent du *sicun*. Le *sicun* est un don accordé à la naissance par Wakan Tanka, l'esprit suprême. Un *sicun* est le *ton* (essence divine) d'une divinité. Mais je préfère citer ici les paroles mêmes de Walker.

Le sicun est un Dieu immatériel dont la substance demeure toujours invisible. Il est la potentialité de la race humaine et la potentialité émanant des dieux. Par rapport à l'humanité il est multiple, mais hors de l'humanité il est un. Skan (la divinité suprême) accorde un sicun à chaque humain à sa naissance. Il demeure avec lui jusqu'à sa mort puis il retourne d'où il est venu. Son rôle est de mettre son possesseur en mesure d'accomplir des choses que les

bêtes ne peuvent faire et de lui donner courage et force morale. Il peut être content ou mécontent de son possesseur et l'aider ou non selon son bon plaisir. On peut l'invoquer par des cérémonies ou par des prières, mais on ne peut le donner à aucune autre personne ou à aucune chose. La plupart des dieux peuvent émettre leur potentialité et ces potentialités, une fois émises, deviennent des *sicunpi*. Ce *sicun* peut être accordé à des choses matérielles par une cérémonie accomplie selon les rites par un chaman ¹⁴.

Le tempérament bon ou mauvais d'un homme lui vient du *nagi*. Comme le *sicun*, le *nagi* est immatériel, il est un don fait à la naissance par le dieu suprême. Toutefois, sa substance est visible à volonté et il peut communiquer avec les hommes soit directement soit par l'entremise d'un chaman. Le *nagi* demeure avec l'homme jusqu'à sa mort.

Le pouvoir d'influencer les autres, de prévoir le bon et le mauvais, de « produire la vie », vient du *niva*. Il est immatériel mais sa substance est visible quand bon lui semble. Il est aussi un don de la Divinité Suprême à l'homme mais il ne réside pas dans le corps comme le *sicun* et le *nagi*, il reste auprès de lui comme une ombre [61] inséparable. À la mort, il retourne vers la divinité suprême pour lui rendre compte de la conduite tenue par l'Égo auquel il appartenait. Quand il quitte le corps, cela signifie la mort de l'homme.

C'est le *niva* qui donne la vie, c'est-à-dire la vie sur le plan physiologique, quoique, de même que chez les Maoris, il n'y ait pas à proprement parler de vie purement physiologique. Voici ce qu'un indigène dit à ce propos :

Le *ni* d'un homme est sa vie. C'est son souffle et c'est ce qui lui donne sa force. C'est le *ni* qui garde l'intérieur d'un homme propre. Si le *ni* est faible, il ne peut remplir cette fonction et s'il s'en va l'homme meurt. *Niva* est le fantôme ou l'esprit qui est accordé à l'homme à sa naissance et qui engendre le *ni*. Les Dakotas ont une cérémonie qu'ils appellent *'inipi* (bain de sudation). L'idée des Dakotas est que *'inipi* rend l'esprit de l'homme plus fort afin qu'il puisse tout purifier à l'intérieur du corps, et que le *ni* fasse sortir du corps tout ce qui le fatigue ou suggère de mauvaises pensées ¹⁵.

¹⁴ Op. cit., pp. 132-161.

¹⁵ Op. cit., p. 156.

C'est le *nagiva* qui est responsable de certaines actions singulières, il pousse l'homme à agir d'une manière contraire à la nature, comme si par exemple il possédait celle d'un ours. À ce propos, le *nagiva* est un des éléments les plus difficiles à comprendre dans cette théorie Dakota de la personnalité. Le *nagiva* est apparemment une essence immatérielle dont la substance peut revêtir la forme qui lui plaît. La divinité suprême ne l'accorde jamais à un homme, elle l'attribue à tous les objets matériels, l'homme excepté. Ainsi le *nagiva* d'un loup peut posséder un arbre, conférant par là la nature d'un loup à cet arbre. C'est sous cet aspect qu'il intervient auprès de l'homme, car le *nagiva* d'un animal peut s'emparer de l'homme et en ce cas celui-ci agira d'une manière qui suggérera cet animal.

Les Dakotas ne pensent pas que la jalousie, la méchanceté, etc., soient causées par une âme ou par une entité quelconque résidant en l'homme mais par un *sicun* désincarné. [62] Si après la mort le *nagi* est jugé indigne de suivre la trace de l'esprit, il devient un *sicun* errant. Ce *sicun* peut communiquer avec l'homme mais ses messages sont peu sûrs et on ne saurait s'y fier. C'est un *sicun* de ce genre qui provoque la jalousie, etc.

Le sort des trois principaux éléments qui composent l'Égo est très significatif. Le *sicun* retourne auprès de la divinité à laquelle il appartient, car il est l'essence divine temporairement impartie à l'homme ; le *nagi* descend vers l'esprit de la terre et y demeure, le *niya* se fond dans l'univers.

Le corps lui-même n'est qu'une enveloppe qui après la mort se corrompt et disparaît.

La différence la plus marquante entre la conception des Maoris et celle des Dakotas est que la dernière rejette infiniment plus la responsabilité de nos actions sur les dieux. Pour cette raison nous aurions pu penser que la plupart des manifestations de l'Égo seraient considérées comme prédéterminées. Or il n'en est rien, si ce n'est en ce qui concerne deux de ses aspects : le pouvoir d'influencer les autres et les instincts. Ceci mis à part, le libre arbitre, la responsabilité personnelle sont entiers, comme leur système éthique l'implique clairement.

Chez les Dakotas une grande partie de la responsabilité des actions d'un individu est donc théoriquement rejetée sur les dieux. Chez les Bataks de l'Indonésie, toute cette responsabilité, incombe aux dieux. Ce qui entraîne une sorte de dualisme de l'Égo assez particulier et, théoriquement du moins, un fatalisme rigoureux. Alors que

la théorie de l'Égo et de la personnalité des Bataks doit peut-être une partie de son élaboration à l'influence de l'Islam, ses conceptions de base sont nettement primitives.

Selon les Bataks, l'Égo se compose d'un corps, de la conscience de l'Égo (*roha*), du fantôme (*begu*) et de l'âme (*tondi*). Le *tondi* c'est la présence du divin dans l'homme, mais dans un sens différent de celui que nous trouvons chez les Maoris ou chez les Dakotas. Le *tondi* est divin en ce qu'il est un don des dieux. Il ne participe pas de la [63] divinité elle-même. Le *tondi* de l'homme est un élément individualisé de la substance-âme qui existe dans l'univers et à laquelle toute chose participe. Le *tondi* est, pourrait-on dire, un homme à l'intérieur d'un homme, possédant une volonté, des désirs propres, qui ne correspondent pas toujours à ceux de l'Égo, c'est-à-dire, le *roha*. Pourtant c'est le *tondi* qui représente la partie fondamentale de la conscience d'un homme car il a choisi, de sa propre volonté, son sort entre bien d'autres avant de s'incarner dans une personne donnée. Le *tondi* seul est tenu pour responsable s'il n'a pas choisi un bon destin.

L'homme est ainsi marqué d'avance. Selon les Bataks ceci impliquerait que l'homme possède en lui deux éléments de base : le vrai, l'essentiel et le prédéterminé (le *tondi*), et l'éphémère (le *roha*). Bien que ce soit ce dernier qui pense, sente, désire, etc.... c'est le *tondi* qui est responsable de notre bien-être corporel et psychique ; et quoique le destin de chaque *tondi* ait été prédéterminé, nul ne le sait, seule l'expérience l'apprend à un homme au cours de son existence.

Le *tondi* est censé résider dans toutes les parties du corps humain. Il se manifeste en outre de toutes sortes de manières. Premièrement, il se matérialise dans l'ombre de l'homme ; deuxièmement, dans le nom de l'homme ; troisièmement, dans la splendeur qui brille sur le visage d'un homme heureux ; et quatrièmement, dans le pouvoir personnel qu'il exerce sur les autres. Comme on pouvait s'y attendre, les penseurs indigènes ont jugé nécessaire de briser cette unité dans la conception d'un *tondi* et ils ont supposé qu'ils étaient sept, mais il ne semble pas qu'on sache grand-chose sur eux.

Bien que le *tondi* envahisse le corps entier, il est distinct de l'homme ainsi que le prouve le culte qui lui est voué. Malgré certaines incohérences, nous nous trouvons ici devant un concept identique à celui du *sicun* des Dakotas et à celui de « l'esprit gardien » si courant dans l'Amérique du Nord.

[64]

Il est peu question de l'Égo proprement dit tel que nous le concevons, le *roha* ; on sait seulement qu'il pense, sent, etc... Il ne semble pas avoir une grande importance si ce n'est lorsqu'il entre en conflit avec le *tondi*.

Au sujet de la signification du fantôme (*begu*) nous nous trouvons devant deux théories contradictoires. Selon l'une, le *begu* est le *tondi* après la mort ; selon l'autre, le *begu* est tout ce qui reste de la personnalité d'un individu après que le *tondi* l'ait quitté. Le *begu* serait ainsi non pas une entité séparée de l'homme vivant comme le *wairua* des Maoris ou le *nagi* des Dakotas. Il est en lui en puissance. Après la mort il revêt une importance et une signification mille fois plus grandes que celles du *wairua* ou du *nagi*. Il est alors associé aux morts, aux ancêtres, et à tout ce qui est mauvais. On recherche donc la cause du mal en dehors de l'homme, tout en le concevant cependant comme émanant d'une chose intérieure à lui. Cette partie de la personnalité d'un homme est, par conséquent, projetée hors de lui. C'est, sans doute, en raison de cette projection complète du mal et de l'infortune sur le monde extérieur que les Bataks donnent l'impression de vivre dans une atmosphère de terreur. Ceci n'est vrai que superficiellement, « verbalement », pourrions-nous dire. Mais ce n'est pas le cas pour les Maoris ou les Dakotas. Nous devons prendre garde de distinguer soigneusement, dans les sociétés primitives, l'existence d'une terreur largement répandue, de ses expressions verbales.

Que déduire de telles analyses de l'Égo et de la personnalité comme celles que nous venons de faire ? Il est manifeste que le principe dynamique est ici fondamental. Le principe statique n'étant que l'enveloppe temporaire, le corps est destiné à périr et à se corrompre. On note une inaptitude marquée ou, si l'on veut, une répugnance à exprimer le psychique en termes du corps. Le psychique doit se projeter sur le monde extérieur. En d'autres termes, l'Égo ne peut enfermer à la fois le sujet et l'objet, bien que l'objet soit conditionné par le moi qui perçoit et existe en lui, Nous avons donc un Égo composé du sujet-objet, où [65] l'objet n'est intelligible qu'en termes du monde extérieur et des autres Égo. Cela demande un lien entre l'Égo et le monde phénoménal, lien étranger à notre conception. Et ce lien est très important, car il revêt la forme d'une attraction, d'une contrainte. La nature ne peut pas résister à l'homme, l'homme ne peut pas résister à la nature. Une conception purement mécanique de la vie devient de ce fait impensable. Les parties du corps, les fonctions physiologiques des organes, de même que la forme matérielle prise par les

objets dans la nature, ne seraient que de simples symboles, des simulacres, si derrière eux n'existait pas l'entité psycho-spirituelle essentielle. Ici les points de vue de l'homme d'action et du penseur se rencontrent totalement.

[66]

Le monde de l'homme primitif (1953)
Première partie. Structures de base

Chapitre IV

Types psychologiques : l'homme religieux et l'homme non religieux.

[Retour à la table des matières](#)

De même que nous trouvons deux types psychologiques opposés chez les peuples primitifs, l'un orienté vers l'action et l'autre vers la pensée et la contemplation, de même nous rencontrons des individus partagés en groupes selon leurs conceptions des phénomènes religieux. Disons qu'il existe en gros deux types fondamentaux, celui de l'homme naturellement religieux et qui continue à l'être et celui de l'homme essentiellement non religieux. Mais une classification de ce genre ne signifie pas grand-chose si nous ne définissons pas tout d'abord ce que nous entendons par religion.

Par religion nous entendons ici la fusion d'un sentiment et d'une attitude avec un amalgame d'actes et de croyances. Ces sentiments, ces actes et ces croyances sont imprégnés par les aspects matériels et spirituels d'un certain cadre culturel. Laissons pour le moment de côté la question de savoir lequel de ces éléments est le plus

important ou de déterminer lequel a précédé l'autre, si tel fut le cas, dans la formation de ce que j'appelle ici religion. De tout temps la religion a eu pour première fonction sociale de justifier les normes de l'existence humaine.

Sentiment ou attitude ne sont pas des termes appropriés. Toutefois, dans le courant de la discussion, le contenu que je leur attribue apparaîtra. En premier lieu vient le milieu physique, la constitution psycho-physique de l'homme et son cadre culturel.

Au début de l'existence de l'homme sur terre, ils ont été inextricablement mêlés. Nous pouvons sans risque affirmer [67] que l'homme a apporté avec lui dans le monde, il y a six cent mille ans, quelques-uns des traits psychiques qui lui venaient d'une hérédité animalo-psychique. Il est évident qu'au cours de la première phase de son adaptation au monde qui l'entourait et de sa lutte pour l'existence, son héritage animalo-psychique a joué un rôle important. Pourtant, nous ne devons pas exagérer l'importance de cette hérédité animale même à cette période reculée, ni considérer l'homme comme un animal uniquement mû par l'instinct. L'homme de Pékin savait faire du feu et je ne crois pas que depuis plus de cent mille ans l'homme ait considéré le monde objectif comme une simple projection de ses émotions et de ses phantasmes. Ce que je veux suggérer est que dès la première apparition de l'homme, il a existé des individus capables de penser d'une manière discursive, que, dès l'origine, l'homme n'a pas été seulement un *homo faber*, mais également un *homo æconomicus-politicus* et un *homo-religiosus*.

Toutefois, mon intention n'est pas de traiter ici de la religion de l'homme pré-historique mais de celle des primitifs actuels, héritiers directs d'une expérience humaine longue maintenant de plus d'un demi-million d'années. Tout au long de cette période, l'homme a dû s'adapter au monde naturel dans lequel il se trouvait, découvrir des méthodes lui permettant de s'assurer la nourriture suffisante et élaborer des mécanismes afin de vivre en harmonie avec les autres hommes et avec lui-même. On peut présumer, sans crainte d'être taxé de hardiesse que, pendant la majeure partie de cette longue période, les religions ont existé. J'irais même jusqu'à dire que les sentiments, les attitudes, les actions et les croyances relatives à la religion n'ont pas subi de profonds changements depuis le début des temps.

La croyance qui se rattache le plus étroitement à ce sentiment est que *quelque chose* extérieur à l'homme, plus puissant que lui, exerce son influence ou sa domina-

tion sur les éléments de vie auxquels l'homme attache le plus d'importance. Je ne vois aucune raison de ne pas [68] appeler *ce quelque chose* un esprit tant qu'on ne lui attribue pas une forme plus précise. Pour le présent, il est immatériel. Il importe de se rappeler que *ce quelque chose* est individualisé.

Pour le moment oublions tout ce qui a trait à la nature du lien qui unit la croyance en *ce quelque chose* et les autres éléments, et portons toute notre attention sur un seul point, à savoir qu'un certain nombre de choses lui sont inhérentes dès le départ. Ce point est extérieur à l'homme ; il est plus puissant que l'homme ; il exerce sa domination sur les valeurs essentielles de l'homme. N'oublions pas non plus que les trois choses qui sont exprimées ici sont liées en un tout indissoluble.

Cependant, une fois posé le principe d'un *quelque chose*, d'un être extérieur à l'homme, d'autres éléments entrent en jeu. De nombreuses croyances s'ajoutent. Elles appartiennent à tout un arrière-plan folklorique qui varie d'un groupe à l'autre. Parmi ces croyances, deux se retrouvent, semble-t-il, partout, la croyance en une âme ou en des âmes et la croyance en l'immortalité.

C'est quand nous voulons caractériser la nature du sentiment et de l'attitude que commencent nos difficultés. Il faut prendre soin de les distinguer clairement des autres sentiments et des autres attitudes qui leur sont apparentés et ne pas affirmer que ces derniers existent pour tous les êtres humains ou supposer qu'ils revêtent toujours la même intensité chez la même personne.

Ce sentiment, cette attitude, possèdent à la fois un aspect physiologique et un aspect psychologique. L'aspect physiologique s'exprime en actes toujours associés avec, les préparatifs extérieurs à une concentration mentale et émotionnelle - fermer les yeux, baisser la tête, jeûner, procéder à des ablutions rituelles, etc...

L'aspect psychologique s'exprime dans une sensibilité exacerbée en présence de certains objets extérieurs. Elle se manifeste positivement dans une impression de joie de vivre, de douce euphorie, négativement dans une impression de terreur, de crainte, d'impuissance, de stupéfaction, [69] d'auto-destruction, etc... Cette sensibilité exacerbée s'accompagne toujours d'une tendance marquée à s'absorber dans des sensations intérieures : frémissements, émotions, et par une tendance également marquée à refuser les impressions extérieures.

La première question est donc : comment justifierons-nous cette sensibilité exacerbée en présence de *ce quelque chose* ?

Il va sans dire qu'il n'existe pas d'individu adulte, dans un groupe donné, qui ne connaisse pas parfaitement les notions religieuses de sa tribu. De même, il va sans dire aussi, que tel étant le cas, cet individu est tout d'abord préparé aux données courantes de *ce quelque chose* - appelons-le surnaturel - ainsi qu'aux sensations et aux émotions qui sont associées à l'existence de *ce quelque chose*. En conséquence, nous pouvons dire que cette sensibilité exacerbée s'éveille quand l'homme se trouve devant un objet ou une situation qui lui son totalement inconnus. A ces occasions, les peuples primitifs prennent conscience d'un déséquilibre dans l'ordre du monde extérieur, qui s'accompagne d'un déséquilibre psychique ou d'une crise intérieure, dont l'intensité varie selon les cas.

On ne saurait, selon moi, surestimer l'importance que les peuples primitifs attachaient à ce que le monde extérieur maintînt son équilibre, son ordre établi. On suppose que cet ordre a existé depuis le commencement des temps ou qu'il a été créé à un moment précis du lointain passé. Ses caractéristiques sont fixes. Seuls les êtres surnaturels et les hommes peuvent le modifier.

Dans le second de nos déséquilibres, celui qui est en l'homme lui-même, nous sommes en présence d'une crise psychique que l'individu ne peut résoudre et pour laquelle il a besoin d'aide. Alors les esprits dont il a affirmé la présence, ces esprits sur lesquels l'homme doit s'appuyer pour vivre, ces esprits qui sont éternels et omniprésents, deviennent également ses soutiens, ses guérisseurs. C'est parce qu'ils ont maintenant et qu'ils ont toujours eu cette [70] relation ambivalente avec lui qu'ils sont devenus vraiment surnaturels ou mieux, supra-naturels.

J'emploie ici les termes *déséquilibre psychique, crise psychique*, dans un sens très large afin qu'ils enferment tout un vaste éventail de conditions mentales, allant du léger déséquilibre à une véritable névrose psychique.

En postulant que l'homme a besoin de l'aide d'êtres surnaturels en raison d'un déséquilibre intérieur de sa propre psyché, j'en arrive à ce que je considère comme une des questions fondamentales propres à toutes les religions : combien d'individus souffrent d'un semblable déséquilibre psychique ? Quelles en sont les caractéristiques, quels sont les signes qui permettent de le reconnaître ? Est-il permanent ? Combien de temps dure-t-il ? Quelles sont ses causes ?

Je voudrais d'abord répondre à la dernière question et commencer par où l'on devrait toujours commencer, par *l'homme en plein dans la vie*. Mieux vaut citer des

exemples concrets. Je vais en choisir deux dans une tribu qui est de loin la plus connue et qui a fait l'objet de nombreuses études : celle des Esquimaux.

Voici le récit que nous trouvons dans *A travers l'Amérique arctique* de Knud Rasmussen au sujet d'un Esquimau nommé *Aua*.

C'était le crépuscule, le jour si bref arrivait presque à sa fin, la lune était déjà levée et on pouvait voir des nuages de tempête accourir du fond de l'horizon ; de temps à autre une bourrasque de vent apportait des tourbillons de neige. *Aua* tendit le doigt vers l'étendue glacée, montrant l'endroit où les rafales chassaient la neige sur le sol : Regarde, dit-il d'une voix solennelle, neige et tempête ; mauvais temps pour la chasse. Et pourtant il nous faut chasser pour manger. Pourquoi ? Pourquoi faut-il qu'il y ait des tempêtes pour nous empêcher de nous nourrir et nourrir ceux que nous aimons ?

Pourquoi ?

Deux des chasseurs arrivaient vers nous revenant d'une longue et dure journée de guet sur la glace ; ils avançaient d'un pas fatigué, s'arrêtant ou se courbant de temps à autre dans le vent et la neige. Ils n'avaient rien pris ce jour-là ; ils étaient restés en vain à l'affût.

[71]

Pourquoi ?

Je ne pus que hocher la tête. *Aua* me conduisit de nouveau à la maison de *Kuvdlo* proche de la nôtre. La lampe brûlait, jetant une faible lueur, aucune chaleur n'en rayonnait ; deux enfants étaient blottis, tremblants, dans un coin, se serrant étroitement l'un contre l'autre sous une couverture de peau. *Aua* reprit ses impitoyables questions : Pourquoi devons-nous avoir froid et être privés de tout dans cette petite demeure ? *Kuvdlo* a chassé depuis l'aube ; s'il avait attrapé un phoque, comme il le méritait pour sa peine, la lampe brûlerait, claire et chaude, sa femme serait assise souriante à ses côtés, sans peur de la famine du lendemain ; les enfants joueraient joyeusement dans la chaleur et la lumière, heureux de vivre. Pourquoi faut-il qu'il en soit ainsi ?

Pourquoi ?

De nouveau je ne trouvai pas de réponse. Alors *Aua* m'emmena dans une petite hutte située un peu à l'écart où demeurait sa sœur aînée, *Natseq*, qui, malade, gisait seule. Elle paraissait décharnée, épuisée, trop faible même pour se réjouir de notre venue. Depuis des jours elle souffrait d'une toux

douloureuse qui semblait monter du fond de ses poumons ; il était visible qu'elle n'avait plus longtemps à vivre.

Et pour la troisième fois, *Aua* me regarda bien en face et me dit : Pourquoi doit-il en être ainsi ? Pourquoi nous autres humains subissons-nous la souffrance et la maladie ? Tous la redoutent, tous l'évitent s'ils le pouvaient. Voici ma vieille sœur, jamais elle n'a fait le mal à notre connaissance, elle a vécu de longues années et elle a donné naissance à de bons et solides enfants, et pourtant elle doit supporter la souffrance à la fin de ses jours ?

Pourquoi ? Pourquoi ?

Après cette leçon pratique, nous retournâmes à la hutte et reprîmes avec les autres notre conversation interrompue :

Tu vois, observa *Aua*, même toi tu es incapable de répondre quand nous te demandons pourquoi la vie est ce qu'elle est. Et il doit en être ainsi. Toutes nos coutumes viennent de la vie et sont dirigées vers la vie ; nous ne pouvons pas les expliquer, nous ne croyons pas en ceci ou en cela ; mais la réponse est dans ce que je viens de te montrer.

Nous avons peur !

- Nous craignons les éléments avec lesquels nous devons lutter furieusement pour arracher à la terre et à la mer notre nourriture.

Nous redoutons le froid et la famine dans nos huttes de neige.

[72]

Nous redoutons la maladie qui chaque jour apparaît au milieu de nous. Non pas la mort, mais la souffrance.

Nous craignons les âmes des morts, des humains et des animaux.

Nous craignons les esprits de la terre et de l'air.

Et c'est pourquoi nos pères, qui les ont apprises eux-mêmes de leurs pères, se protégeaient avec ces anciennes règles et coutumes, qui sont nées de l'expérience et de la connaissance des générations. Nous ne savons pas comment, ni pourquoi, mais nous leur obéissons afin qu'il nous soit accordé de vivre en paix. Et en dépit de tous nos *angakoks* et de leur connaissance des choses cachées, nous en savons encore si peu que tout nous effraye. Nous craignons les choses que nous savons par les histoires et les légendes qui nous viennent de nos ancêtres. C'est pourquoi nous nous en tenons à nos coutumes et observons toutes les règles du tabou.

Si on lit soigneusement ce *qu'Aua* dit ici, on ne peut s'empêcher de relever une contradiction entre sa conduite et la répétition constante du thème principal de son explication : la peur. Il explique clairement ce qu'il entend par peur. Elle contraste avec sa croyance et son explication. Ce n'est pas la peur en tant que peur, insiste-t-il, mais une peur inspirée par une situation économique et par la souffrance et la douleur qu'elle implique, et ceci, à son tour, découle de la nature du milieu physique. Néanmoins, *Aua* lui-même ne donne pas à penser qu'il est personnellement affecté, du moins dans la mesure où ceci signifierait un déséquilibre émotionnel. La vie est ainsi. « Nos coutumes viennent de la vie et sont orientées vers la vie », dit-il. Il s'appuie sur l'expérience du passé et sur les chamans qui sont les gardiens de cette expérience afin que lui et les siens puissent vivre en paix. C'est un homme d'action, un homme à l'esprit pratique, comme le sont la majorité des Esquimaux. Nos documents personnels abondent en déclarations de ce genre.

À cet exposé très pratique d'Ana l'Igloulik opposons celui du chaman des Esquimaux Caribou, Igjugarjuk ¹⁶ :

[73]

Quand j'ai choisi d'être un chaman, j'ai choisi *de souffrir* par les deux choses les plus *dangereuses* pour nous autres humains : la *faim* et le *froid*... (Après un silence.) J'ai... pu commencer à manger ... de la nourriture sur laquelle il n'y a pas de tabou... (finalement) j'ai été contraint de manger le régime de viande qui est prescrit à tous ceux qui *doivent faire pénitence afin d'être purifiés*.

On le traîne à un endroit situé loin de toute trace humaine, là où un igloo a été construit pour lui juste assez grand pour qu'il s'y glisse à l'abri et se tienne assis. Mais qu'on me permette de citer ses propres paroles :

ès que je fus seul Perqanaq (son initiateur) m'enjoignit de *penser à une seule chose tout le temps* que je resterais là, de ne vouloir qu'une seule chose et c'était d'attirer l'attention de Pinga (l'esprit) sur le fait que j'étais assis là et voulais devenir chaman. Il fallait que Pinga me possédât.

Mon noviciat eut lieu en plein milieu de l'hiver le plus rigoureux et moi qui ne recevais rien qui pût me réchauffer et *ne devais pas bouger*, j'avais très

¹⁶ K. Rasmussen : Observations sur la culture intellectuelle des Esquimaux Caribou. (Copenhague, 1930), pp. 52-55.

froid, et *c'était si fatigant de rester assis sans oser s'étendre* que parfois *c'était comme si je mourais un peu.*

Ce ne fut que vers la fin des trente jours qu'un esprit secourable vint à moi, un ravissant et bel esprit secourable, auquel je n'avais jamais songé ; *c'était une femme blanche ; elle vint à moi tandis que j'étais évanoui, épuisé, et dormais. Mais pourtant elle m'apparut vivante, penchée au-dessus de moi et de ce jour je ne pus clore mes paupières ou rêver sans la voir.*

Ce qui est remarquable à propos de cet esprit secourable, *c'est que je ne l'ai jamais vu lorsque j'étais éveillé, mais seulement en rêve. C'est le Pinga qui me l'envoyait en signe qu'il m'avait remarqué et me donnerait les pouvoirs qui feraient de moi un chaman...*

Ces jours « à la recherche de la connaissance » sont éprouvants, car on doit marcher tout le temps... Habituellement je suis complètement épuisé, non pas seulement dans mon corps, mais aussi dans ma tête, quand j'ai trouvé ce que je cherchais.

Et maintenant, nous en arrivons aux conclusions d'Igjugarjuk qui renferment non seulement sa théorie sur la manière dont on peut obtenir la véritable sagesse mais [74] aussi sa critique des méthodes et des pratiques des autres chamans.

Nous autres chamans de l'intérieur nous n'avons pas un langage particulier pour parler aux esprits et nous croyons qu'un véritable *angatkut* n'en a pas besoin. Au cours de mes voyages, j'ai parfois assisté à une séance tenue par les habitants de l'eau salée... *ces angatkut* ne m'ont pas semblé dignes de foi. Il m'est toujours apparu que *ces angatkut* de l'eau salée attachaient plus d'importance aux tours capables d'étonner l'assistance, comme de sauter sur le sol en chuchotant toutes sortes d'absurdités et de mensonges dans ce qu'ils appellent le langage des esprits. Tout cela ne m'a paru qu'amusant et tout juste bon à impressionner les ignorants. Un véritable chaman ne saute pas sur le sol et ne se livre pas à ces tours, pas plus qu'il ne cherche à l'aide de l'obscurité ou en éteignant les lampes à mettre l'esprit de ses voisins mal à l'aise.

Quant à moi, je ne crois pas savoir beaucoup de choses, mais je ne crois pas que la sagesse ou la connaissance des choses cachées puissent s'obtenir de cette manière. La vraie sagesse ne se trouve que loin de tous, dans la grande solitude ; on ne la trouve pas dans le jeu mais dans la souffrance. La solitude et la souffrance ouvrent l'esprit humain, et c'est pourquoi un chaman doit y chercher sa sagesse.

Quel genre d'homme est celui qui parle ainsi ? Quel genre d'homme est celui qui parle comme notre Esquimau Caribou, Igjugarjuk ?

Aua et Igjugarjuk nous présentent deux tempéraments opposés. Dans le second cas, l'insistance est mise sur la retraite loin du monde des hommes, sur la souffrance, sur le regard tourné vers l'intérieur. Et il y a plus encore. Non seulement il insiste sur certains traits de conduite, mais il porte aussi un jugement conscient et original. Ce n'est pas un homme à l'esprit positif, un homme d'action qui parle ici, mais un mystique et un penseur. C'est seulement ainsi que l'on peut trouver la vraie sagesse, que l'esprit peut s'ouvrir, que l'on peut acquérir la connaissance des choses cachées et que l'on peut établir un contact avec le monde surnaturel.

Dans le premier cas, celui d'Aua, nous nous trouvons devant un tempérament totalement différent. La souffrance, [75] la douleur, loin d'être exaltées, sont amèrement condamnées. Elles constituent des réalités aussi regrettables qu'injustes, on doit les accepter mais non leur trouver une excuse. La peur sur laquelle il insiste avec une intensité dramatique ne provoque pas de déséquilibre visible dans son psyché. Il ne cherche pas l'aide d'organisations surnaturelles. Il accepte les anciennes lois et les anciennes coutumes et leur obéit sans se demander pourquoi elles existent et à quelles fins. Il termine par une allusion presque dédaigneuse aux chamans et à leurs connaissances. Bref, Aua est un homme essentiellement non-religieux, de la même manière que Igjugarjuk est essentiellement religieux. Ce dernier n'est pas le seul type de tempérament religieux existant, mais il en est essentiellement un et, il représente sans doute le type d'homme responsable des formulations de base élaborées sur la nature de l'expérience religieuse.

Lorsqu'il décrit son noviciat, Igjugarjuk fait une déclaration très importante : « Il fallait que Pinga me possédât. » C'est la seule indication que nous ayons d'une croyance commune à la grande majorité des peuples primitifs. Selon cette croyance, c'est l'être, surnaturel qui vous choisit ; en fait, souvent il s'empare de vous et vous contraint à rechercher la solitude, à tourner votre esprit en dedans, à souffrir. Dans un exemple que cite Rasmussen et qu'il a pris aux Esquimaux caribous, l'intervention des esprits est nettement expliquée. Kinalik, une femme sur le point de devenir chaman, rêve qu'un certain homme de sa tribu va tomber malade. On en conclut qu'elle possédait une disposition à être chaman, le rêve lui ayant été inspiré par les esprits. Je le cite parce qu'il nous amène à l'un de nos problèmes fondamentaux, la disposition innée au chamanisme.

Quand un chaman esquimau déclare qu'il a été choisi ou contraint par un esprit, ce n'est qu'une manière de décrire ses dispositions naturelles, et nous nous trouvons ainsi que nous le verrons, en face d'individus dont le déséquilibre et les crises psychiques sont continuellement [76] présents. C'est un état qu'ils admettent parfaitement eux-mêmes et que la communauté admet également. Toutefois, pour bien faire comprendre au lecteur tout ce que cela implique, nous allons citer quelques exemples.

Commençons par les tribus du Nord-Est de la Sibérie, terre classique du chamanisme. Selon M. A. Czaplicka qui a publié une excellente étude sur le sujet, être chaman dans cette région signifie être d'un tempérament nerveux et excitable, souvent proche de la folie. Czaplicka fait remarquer que c'est la pratique de sa vocation qui arrête chez le chaman ce déséquilibre psychique. Elle donne exemple sur exemple tirés des travaux de savants qui font autorité en ce qui concerne les tribus sibériennes, Jochelson, Bogoras, et d'autres encore, pour insister à la fois sur la nécessité de cette forme extrême de déséquilibre psychique et sur le fait que le chaman comprend parfaitement que la pratique du chamanisme le guérit. Citant Bogoras, elle rapporte la description des conditions nécessaires pour devenir chaman, telle que la lui lit une femme Chuckchéé ¹⁷ :

On m'a dit que les individus qui veulent devenir chamans ont des convulsions terribles qui se terminent par un complet épuisement. Ils gisent immobiles pendant deux ou trois jours sans prendre ni boisson, ni nourriture. Finalement, ils se retirent dans les solitudes sauvages et ils y passent leur temps souffrant de la faim et du froid afin de se préparer à l'appel.

Bien que le chaman esquimau soit, lui aussi, tout à fait conscient des qualités curatives de la pratique de sa profession, peu le déclarent d'une façon aussi explicite que ce chaman Yakouta-Toungou :

Quand j'eus vingt ans, je tombai très malade et commençai à voir avec mes yeux, à entendre avec mes oreilles ce que d'autres ne pouvaient voir et ne pouvaient entendre ; pendant neuf ans j'ai lutté contre moi-même et je n'ai dit à personne ce qui m'arrivait... Enfin, je tombai si gravement malade que [77] je fus au bord de la mort ; mais quand je commençai à chamaniser,

¹⁷ *Aboriginal Siberia*. (Oxford, 1914), p. 172.

je me sentis, mieux ; et même maintenant quand je ne chamanise pas pendant un certain temps, il m'arrive de tomber malade ¹⁸.

L'acceptation de l'appel signifie donc qu'une personne reconnaît sa maladie mentale, et en la reconnaissant elle a à portée de sa main les moyens de guérir.

Chez d'autres tribus on admet implicitement la valeur thérapeutique de l'exercice de la profession de sorcier, mais on ne l'exprime jamais clairement. Toutefois les dispositions psychologiques requises sont essentiellement les mêmes et dument reconnues.

Chez les Aruntas de l'Australie Centrale, voici comment un homme devient sorcier : l'esprit du mal s'empare d'un homme libre et le prive de ses sens, alors il se met à courir dans toutes les directions comme un fou. Il ne peut se reposer ni de jour, ni de nuit. Chez les Mentaweis d'Indonésie il en va de même. Le processus habituel pour devenir sorcier est le suivant : la vocation est donnée à l'homme par la maladie, les rêves ou une crise de folie momentanée.

Les tribus dont nous avons tiré ces exemples représentent des types de civilisations assez rudimentaires. Voyons maintenant ce qui se passe dans des tribus possédant une culture plus complexe, comme celles des Amazoulous de l'Afrique du Sud et des Achantis de l'Ouest africain. Ici, nous n'avons plus devant nous des chamans ou sorciers plus ou moins constitués mais de véritables prêtres, parfaitement organisés, et des cultes très compliqués.

Voici la description détaillée de l'initiation d'un devin amazoulou telle que l'a recueillie Callaway ¹⁹ :

Telles sont les conditions que doit remplir un homme qui veut devenir devin : Au début, il est apparemment robuste ; mais ensuite il s'affaiblit, sans être atteint d'une véritable maladie... [78] Il commence à être difficile pour la nourriture et s'abstient de certains aliments... Il ne cesse de se plaindre de douleurs dans les diverses parties du corps. Il raconte qu'il a rêvé qu'il était emporté au loin par un fleuve. Il rêve de beaucoup de choses, et son corps se trouble et il devient la demeure des rêves. Il rêve constamment de nombreuses choses, et en s'éveillant il dit à ses amis : « Mon corps est troublé aujourd'hui ; j'ai rêvé qu'un grand nombre d'hommes me tuaient ; je ne

¹⁸ *Aboriginal Siberia* (Oxford, 1914), p. 172.

¹⁹ H. Callaway : *The Religious System of the Amazulu*. (Londres, 1870, p. 259.

sais comment je leur ai échappé. Et en marchant, une partie de mon corps était étrangère aux autres, la vie l'avait quittée. » À la fin l'homme tombe très malade et ils vont trouver le devin.

Les devins ne voient pas tout de suite qu'il est sur le point de perdre la tête. Il leur est difficile de déceler la vérité. Ils disent des paroles sans suite...

(Enfin) un devin survient et dit que tous les autres se trompent... (Il dit que) les autres devins se sont égarés. Ils n'ont pas été initiés selon les règles. Comment ont-ils pu se tromper à ce point, alors que la maladie est évidente ?... Quant à l'homme... il est possédé des *itongo* (ancêtres). Les vôtres (les ancêtres) se meuvent en lui... Ils sont divisés en deux parties ; -les uns disent : « Nous, nous ne voulons pas que notre enfant souffre. » C'est la seule raison pour laquelle il ne guérit pas. Si vous barrez le passage aux *itongo* vous le tuerez. Car il ne sera pas un devin ; il ne redeviendra pas non plus un homme ; il restera ce qu'il est maintenant. S'il n'est pas malade, il sera délicat et deviendra idiot et ne pourra plus rien comprendre ...

Il montre qu'il est prêt à devenir un devin en bâillant ... et en éternuant... et les hommes disent : Non. En vérité, il semble que cet homme s'apprête à être possédé par un esprit. »

Après cela il est malade : il est pris de légères convulsions... Il verse d'ordinaire des pleurs, au début ce ne sont que des larmes, puis il se met à sangloter tout haut...

Vu l'état où il se trouve, on attend sa mort d'un moment à l'autre... Les gens s'étonnent, se demandent ce qui se passe... puis tous commencent à reprendre courage et à dire : « Oui, nous voyons maintenant que c'est de la tête qu'il souffre. »

Chez les Achantis nous avons également affaire au même genre de possession par un esprit ; la prise de possession se fait à l'insu de l'homme. Tous ceux qui deviennent prêtres ou prêtresses considèrent cette disposition à être possédé par un esprit comme un trait de leur tempérament. Seuls des individus ainsi conditionnés peuvent [79] tomber en convulsions ou être pris de trances à l'appel d'un dieu. Dans cette tribu où tout est soigneusement organisé et ritualisé, seul un prêtre hautement qualifié est en mesure d'expliquer ce qui arrive à un homme qui présente de semblables symptômes. Selon la théorie admise, cet état de transe est un signe indi-

quant qu'un esprit ou un dieu désire épouser la personne tourmentée. Et cette dernière ne peut qu'accepter.

À l'exception de l'initiation de l'Esquimau Caribou Igjugarjuk, tous les exemples donnés ci-dessus sont relatifs à la possession par un esprit sous ses diverses formes. Si nous laissons de côté le cas des Achantis, les deux choses qui nous frappent le plus sont les souffrances que l'initié doit endurer, et l'élément de contrainte exercé par l'esprit. Le chaman et le sorcier ne semblent pas avoir la liberté du choix. Ceci est poussé à l'extrême dans les tribus de l'Est de la Sibérie où l'on rencontre des déséquilibres psychiques si graves qu'ils en sont pathologiques.

Il convient de noter deux autres caractéristiques de la possession par un esprit dans cette région. De l'une nous avons déjà parlé : la parfaite compréhension de la valeur thérapeutique de l'art chamaniste. L'autre est la lutte que livrent certains individus pour ne pas devenir chaman. Bogoras nous dit que nombreux sont les jeunes qui préfèrent mourir plutôt que d'écouter l'appel de l'esprit. Il semble en déduire que ces jeunes gens ne veulent pas supporter les rigueurs physiques et les souffrances morales que l'état de chaman comporte. On raconte que dans leur lutte contre l'appel de l'esprit leur front et leurs tempes se couvrent littéralement d'une sueur de sang.

Il s'agit presque certainement d'individus qui n'ont pas le tempérament voulu pour devenir chaman ou qui sont contraints par leurs aînés à embrasser cette profession ou encore qui ont été attirés vers elle en raison du prestige et du pouvoir que possèdent les chamans. Il est évident que, si particulières que soient les conditions, seule une infime partie de la population peut être nettement déséquilibrée sur le plan psychique. Bon nombre d'individus [80] doivent embrasser la profession de chaman, sorcier ou prêtre pour des raisons indépendantes de leurs dispositions naturelles. Ils agissent et se comportent comme s'ils vivaient la même expérience que le chaman qui possède la constitution psychique requise. Dans des cas semblables, ou ils parviennent à provoquer ces états, ou ils en simulent les effets. Parfois ils s'effondrent. La communauté semble admettre que de tels individus appartiennent à une catégorie différente de celle des prêtres et des chamans vraiment qualifiés, et ces derniers sont pleins de mépris pour eux, comme nous avons pu en juger d'après les déclarations faites par les Esquimaux et les Amazoulous.

S'il est exact que dans de nombreux cas de possession, l'individu appelé n'a pas la liberté du choix, qu'il est souvent brutalement contraint, quelle est l'explication ? Je l'ai déjà laissé entendre. Ce ne sont pas les esprits qui le contraignent. Ce sont ses propres besoins psychiques intenses ; c'est sa propre crise psychique qu'il cherche ainsi à résoudre. En un sens on peut dire que la nature des esprits qui lui apparaissent ou qu'il croit parfois choisir ainsi que l'intensité de la coercition varient selon ses propres besoins. Les épreuves qu'il endure, les souffrances qu'il s'impose, si elles font partie d'un processus réglé d'avance, représentent cependant ses propres luttes pour se trouver lui-même, pour être un tout intégré. Le secours doit lui venir de l'extérieur. Nous avons vu qu'il comprend ce qui se produit en lui-même.

Tel est donc le premier problème à résoudre : faire retrouver à un individu désorienté, souffrant, son unité psychique. A cet objectif reconnu s'en ajoute un autre : rendre à autrui la santé, psychique et physique. Certes, parfois, cet objectif est inspiré par l'altruisme ; en particulier quand un chaman soigne des membres de sa famille proche, car l'amour et l'affection jouent un grand rôle. Mais le plus souvent, il est poussé par des mobiles nullement altruistes. Être un chaman, soigner les autres, cela signifie s'assurer puissance, prestige et richesse. D'une manière générale, on peut dire que les chamans et les [81] sorciers du type dont nous parlons en ce moment ne sont que des individus égoïstes, centrés sur eux-mêmes d'une façon obsessionnelle. Le fait d'être constamment préoccupés d'eux-mêmes et de leurs problèmes intérieurs les forcent presque à l'être.

En résumé : l'accent mis dans tous ces récits sur la nécessité de la souffrance pour parvenir à la « sagesse », la retraite loin du monde des hommes, les incursions intérieures, explicites ou implicites, sont autant de mécanismes accessoires élaborés pour réussir à établir un contact entre l'homme et le monde surnaturel et à valider ce contact. Ils représentent avant tout des faits concrets imposés à certains individus en raison de la nature même de leur constitution psycho-physiologique. Ils naissent du conflit intérieur, représentent en fait le passage brutal de l'état inconscient à un état conscient, et la réintégration consécutive des deux à un autre niveau de connaissance. Comme les individus qui possèdent ces dispositions sont, dans la plupart des cas, doués sur le plan de la parole, ils ont exprimé verbalement et avec souvent une vive intensité dramatique ce qu'ils sentaient, voyaient et faisaient. Nos exemples montrent qu'ils ont fait également l'analyse et la synthèse de leur vie intérieure. Ils la projettent et la jouent à nouveau devant l'assistance, non pas simple-

ment en tant que lutte personnelle pour parvenir à la sécurité intérieure et à l'intégration, mais aussi, symboliquement, en tant que lutte perpétuelle de l'homme en quête de sécurité. De toute évidence, la structure de ce drame a été élaborée et fixée il y a des millénaires. Mais elle l'a été par des individus dotés des mêmes caractéristiques psycho-physiologiques. Si elle n'est pas nécessairement l'élément dominant, du moins, on la retrouve dans toutes les religions ; suivie par tous les individus possédant ou non les conditions physico-mentales qui furent à l'origine de son élaboration.

Une autre structure offre avec celle-ci des similitudes marquées et des différences non moins marquées. On la rencontre particulièrement dans le Nord de l'Amérique. [82] Ici aussi nous trouvons la retraite dans un lieu solitaire, un retour en soi, des épreuves. Mais on ne constate pas de déséquilibre. La souffrance est apportée par une catastrophe personnelle ou représente une condition nécessaire stéréotypée. La théorie qui est à la base ressort clairement du récit suivant recueilli auprès des Tetons Dakotas ²⁰ :

Toutes les classes du peuple savent que lorsque le pouvoir humain échoue on doit s'adresser à un pouvoir supérieur pour demander l'accomplissement de ses désirs. Cette requête peut être faite de diverses manières... Cela dépend de la personne. Certaines aiment à être tranquilles, d'autres veulent tout faire en public. Certaines aiment à se retirer, loin de la foule, pour méditer sur beaucoup de choses. Quand un homme veut obtenir l'accomplissement de ses désirs il faut qu'il se rende digne de présenter sa requête. Un manque de préparation entraînerait un rejet de sa demande. C'est pourquoi quand un homme décide d'implorer une faveur de Wakan tanka, il doit s'y préparer selon les règles. Il n'est pas convenable qu'un homme aille *brusquement présenter* une requête à Wakan tanka. Quand un homme ferme les yeux, il voit *beaucoup de choses*. Il pénètre alors dans son propre esprit et les choses lui apparaissent clairement, mais les objets passant devant ses yeux le distrairaient. Pour cette raison, un rêveur fait connaître sa requête par l'intermédiaire de ce qu'il voit lorsque ses yeux sont fermés. Depuis longtemps il a l'intention de présenter sa requête à Wakan tanka et il décide de se retirer sur le sommet d'une colline... Quand enfin il s'y rend, il ferme les yeux et son esprit est sur Wakan tanka et son œuvre. L'homme qui se comporte ainsi pense habituellement à quelque animal dont il aimerait obtenir

²⁰ Frances Densmore : *Teton Dakota Music*, Bureau of American Ethnology ; Bul. 61. (1918), p. 122.

la protection et le soutien. Aucun homme ne peut réussir seul dans la vie et ce n'est pas des hommes qu'il peut obtenir le secours dont il a besoin...

Depuis que je connais les vieux Indiens et leurs coutumes, j'ai compris que dans toute grande entreprise, un homme ne peut se contenter de dépendre de lui-même. La plupart se reposent sur les sorciers qui comprennent cette vie et tout ce qui l'entoure et sont capables de prédire l'avenir. Ils ont le droit de faire ces prédictions. Si assis comme nous sommes en ce moment nous entendions une voix parler au-dessus de nous, ce [83] serait parce que nous aurions le droit d'entendre ce que d'autres ne peuvent entendre, ou de voir ce que d'autres n'ont pas le droit de voir parce qu'ils ne sont pas qualifiés pour cela.

La différence profonde entre cette façon de voir et celle que nous trouvons chez les Esquimaux apparaît aussitôt. Ici également, nous retrouvons la retraite en un lieu solitaire, le repli sur soi-même, les épreuves. Mais ils ne sont pas l'effet d'un déséquilibre psychique constitutionnel. Dans un cas, chez les Ojibwas par exemple, la souffrance est provoquée par la mort d'un autre ; dans un autre cas, chez les Winnebagos, ce n'est qu'une condition stéréotypée.

Dans la mesure où un chagrin peut produire un déséquilibre temporaire, c'est ce qui arrive dans l'exemple pris chez les Ojibwas. Et pourtant les divinités-esprits ne le sanctionnent pas ou ne l'approuvent pas en tant que tel. Dans cette tribu on réprimande un jeune garçon parce qu'il s'abandonne au chagrin et on l'informe doucement qu'il n'y a pas de mérite dans la souffrance. Chez les Winnebagos, loin d'être faite avec douceur la réprimande est au contraire empreinte d'une grande sévérité.

La souffrance est toujours considérée comme une méthode extérieure, destinée à servir un seul but : créer une attitude d'humilité, d'impuissance et de frayeur en présence du surnaturel. C'est sa fonction principale. Dans quelques cas, nous nous trouvons devant un égoïsme profond et une soif de puissance. Il faut rejeter les deux avant que les divinités-esprits daignent écouter et exaucer les suppliants.

Dans ce second exemple, chaque expérience revêt une physionomie particulière. Dans un exemple pris chez les Ojibwas, nous voyons un esprit bienfaisant venir à un jeune homme, sans en avoir été prié, afin de le secourir dans son deuil et de lui accorder tout ce qu'un individu peut désirer. Ici l'insistance est mise sur l'amour et la récompense qui sont accordées à un homme vraiment humble de cœur et qui ne demande rien.

Un autre exemple, tiré des Winnebagos, nous montre, au contraire, un homme qui finit par être récompensé pour [84] avoir présenté les requêtes normales et avoir persévéré en dépit des rebuffades et des humiliations, dès qu'il eut appris comment présenter ses demandes convenablement. Dans un troisième cas, tiré de l'exemple pris chez les Tetons Dakotas et que nous avons cité, nous voyons un philosophe énoncer les limites de la puissance humaine, reconnaître qu'il existe de nombreuses manières d'établir un contact avec le surnaturel et admettre la légitimité de chacune de ces diverses méthodes ; et pourtant il insiste sur une condition fondamentale : une préparation intérieure et extérieure selon les règles. Quand il pénètre dans son propre esprit, comme il dit, ce ne sont pas des choses intérieures qui s'éclairent, mais des choses extérieures, la réalisation des désirs normaux de l'homme. Il cherche la solitude afin de méditer. L'expression « pénétrer dans son propre esprit » n'est pour lui qu'une autre manière de dire : une intense concentration. Ici l'accent est mis sur l'intégrité morale et spirituelle, sur la compréhension de soi-même, sur la relation de l'homme avec le surnaturel, sur la piété.

Dans les cas pris chez les Ojibwas et chez les Tetons, rien n'indique qu'il y ait contrainte exercée soit par les esprits sur l'homme, soit par l'homme sur les esprits. Ici, personne n'est possédé. Bien qu'appartenant à des sphères d'existence distinctes, l'homme et les esprits restent chacun de leur côté.

Dans un cas relevé chez les Winnebagos, la situation est légèrement différente. Ici nous trouvons une tentative de contrainte de la part du jeûneur. Comment l'expliquer ? Comme nous ignorons tout de lui en tant qu'individu, il est assez hasardeux de tirer des déductions précises. Selon moi, nous avons affaire à un individu dont les dispositions naturelles sont les mêmes que celles d'un chaman, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un homme atteint d'un déséquilibre psychique et qui a été contraint de se conformer au second de nos exemples.

Une seule conclusion, me semble-t-il, peut être tirée des cas ci-dessus ; nous sommes ici en présence d'individus [85] normaux qui subissent tout au plus la tension et le déséquilibre psychiques que connaissent à un moment ou à un autre les individus normaux ; pas davantage. C'est parce qu'ils sont normaux que leurs périodes de jeûne ne comportent pas d'élément de terreur et d'angoisse, et que ce qui domine c'est l'extase et une douce euphorie.

Nous avons déjà parlé du rôle que joue la peur dans l'existence des chamans esquimaux et sibériens. Selon les descriptions récentes, la caractéristique principale des esprits est d'inspirer la terreur. Les ethnologues russes Sternberg et Rasmussen ont insisté longuement sur ce point.

Sternberg raconte que se trouvant dans l'est de la Sibérie, il vit soudain un jeune Gilyak se réveiller de son sommeil, se démener et crier comme le font les chamans. La crise laissa le jeune garçon épuisé. Il raconta par la suite à Sternberg que durant le sommeil qui avait précédé cette crise, deux esprits secourables lui étaient apparus en qui il avait reconnu ceux de son père et ils lui avaient dit : « Nous avons coutume de jouer avec ton père, laisse-nous jouer avec toi aussi. » Les souffrances des chamans yakoutes qui ont un chien comme esprit secourable sont pires encore, car le chien ronge le cœur de son chaman avec ses dents et lui déchire le corps en lambeaux.

Le but de cette initiation longue, ardue et douloureuse en Sibérie est, selon une des nombreuses interprétations, de rendre le choc de l'esprit sur le chaman aussi léger que possible. Faciliter ce choc, aider à surmonter les obstacles qui barrent l'approche de l'esprit est une des caractéristiques les plus frappantes de cette structure religieuse. Bref, les chamans sibériens et esquimaux ne peuvent envisager cette approche du surnaturel qu'en luttant pour parvenir à un équilibre psychique. Dans la mesure où le chaman résout ses propres conflits et parvient à un niveau d'équilibre, la voie qui mène au surnaturel sera plus aisée, et le visage du surnaturel se fera plus bienveillant. Le fait que cet événement se produise grâce aux autres et qu'ainsi le chaman redevienne un être socialisé qui puisse fonctionner [86] de nouveau normalement, n'est pas sans avoir une profonde signification.

Tout ceci est exprimé dans un récit que Rasmussen a recueilli chez les Esquimaux Caribous ²¹. Il s'agit d'une visite à la redoutable *Takanakapsaluk*, la *Maîtresse des Mers*.

En général, cette visite n'a lieu que lors d'une crise grave : une mauvaise saison de chasse, une pénurie de viande, par exemple. On fait venir un chaman et on lui enjoint de chercher *Takanakapsaluk* afin de la prier de libérer les animaux qu'elle tient en réserve. On se livre aussitôt à des préparatifs compliqués qui certes n'améliorent

²¹ Observations sur « *La Culture intellectuelle des Esquimaux Caribous* ». (Copenhague, 1930), pp. 124-127.

en rien la situation. Tensions, angoisses, tant individuelles que collectives, s'ajoutent les unes aux autres.

On place le chaman derrière son banc, dans sa hutte, caché de tous par un rideau de peaux de bêtes. Puis on l'attache, les mains derrière le dos, la tête solidement liée aux genoux. Ceux qui l'ont attaché prennent du feu à la lampe sur la pointe d'un couteau, le passent au-dessus de sa tête, tracent des cercles dans l'air et s'écrient : « Que l'on emporte celui qui va rendre visite. » Le chaman demeure assis plongé dans ses méditations, il appelle ses esprits secourables et crie sans cesse : « Le chemin est prêt pour moi ; le chemin s'ouvre devant moi. » Le peuple assemblé répond en chœur « Qu'il en soit ainsi ».

Quand les esprits secourables apparaissent, selon le récit fait à Rasmussen, la terre s'ouvre devant le chaman pour se refermer aussitôt. Une lutte terrible s'engage alors entre lui et les mystérieuses puissances cachées qu'il rencontre. Ce n'est que lorsqu'il les a vaincues qu'il peut finalement assurer à l'assistance que le chemin est ouvert. Aussitôt qu'il l'a annoncé, tous les assistants s'écrient : « Que le chemin s'ouvre, qu'un chemin soit fait pour lui. » Et le voyage commence. Au début la voix du chaman parvient clairement mais, peu à peu, elle s'affaiblit et se perd finalement dans le lointain.

[87]

Comme il disparaît, des choses étranges se passent dans la hutte elle-même. Les vêtements que le chaman a retirés prennent vie et volent au-dessus des têtes des chanteurs. On peut entendre les soupirs et le souffle des âmes depuis longtemps mortes. Toutes les lampes sont éteintes et les soupirs et le souffle des âmes défuntes sont comme la voix des esprits qui se meuvent dans les entrailles de la mer.

Selon le pouvoir du chaman il rencontrera peu ou beaucoup d'obstacles sur sa route. En tout cas, dès qu'il approche de la maison où demeure la divinité redoutable, le chaman sait aussitôt si la déesse est hostile ou non aux humains. Si elle est hostile, un mur barre l'entrée de son domaine. Il faut alors que le chaman détruise complètement ce mur.

Au long du voyage, tous les chamans rencontrent deux difficultés, un grand chien étendu en travers du passage et le gardien des âmes mortes. Le chien montre les dents et gronde, furieux d'être dérangé de son repas qui, souvent, se compose des

os d'un homme encore vivant ; le gardien des âmes des morts s'efforce de s'emparer de lui et de le placer parmi les morts.

Il faut que le chaman écarte le chien et persuade le gardien qu'il est encore vivant.

Maintenant il a atteint son but, il est face à face avec la *Maîtresse des Mers*. On la représente toujours en colère. Ses cheveux retombent en désordre sur un côté de son visage lui cachant complètement les yeux si bien qu'elle est aveugle. Les méfaits et les offenses commis par les hommes et les femmes forment sur son corps une couche de saleté et d'impuretés. Toutes les émanations pestilentielles des péchés de l'humanité la font suffoquer.

Si nous comparons cette description d'un voyage au séjour des morts fait par un homme vivant avec celui que Kohl ²² a recueilli auprès des Ojbwas, le contraste est stupéfiant. Les divinités-esprits sont ici amicales, [88] compréhensives. Au pire, elles sont neutres. La distance qui sépare, aussi bien physiquement que psychologiquement, la divinité du suppliant est petite. Des obstacles se dressent sur la route, mais ils ne semblent être là que pour être surmontés. Chez les Ojbwas et les Winnebagos, il existe bien des obstacles similaires à ceux que l'on trouve dans le récit de Takanakapsaluk - obstacles destinés à frapper le cœur de terreur et à causer la souffrance, mais seulement lors du voyage que l'âme doit accomplir pour se rendre au pays des esprits. A cet égard, le récit de Kohl que nous venons de mentionner présente un grand intérêt. Nous retrouvons ici tout ce qui peut frapper d'effroi l'âme d'un défunt en chemin vers le pays, des esprits, mais sans qu'il y ait un rapport avec les vivants. Le chasseur qui meurt apparemment ne ressent aucune crainte en son cœur et ceux qu'il croise, êtres surnaturels aussi bien que fantômes, ne sont pas effrayants à regarder, ils n'inspirent aucune terreur. Au contraire, ils se montrent compréhensifs et secourables. L'amour et l'affection répandent leur chaleur sur toute la scène. Le père et l'oncle du jeune homme le réprimandent uniquement parce qu'il a voulu, avant son temps, mettre un terme à sa vie et par là même il a négligé son devoir envers sa femme et ses enfants.

L'homme qui a tracé la structure de ce drame diffère fondamentalement de l'homme qui a élaboré le drame du voyage du chaman esquimau vers la demeure de Takanakapsaluk ou qui a formulé la conception esquimau de l'approche au surnaturel,

²² J.-C. Kohl, *Kitchi-Gami*, (Brême, 1851) p. 276.

de l'entrée en communication avec les esprits, ou de celui encore qui a mis l'accent sur la distance qui sépare ceux-ci des hommes.

Arrêtons-nous ici et évaluons notre avance. Nous avons découvert deux types d'individus que l'on peut considérer comme plus ou moins religieux. L'un est religieux parce qu'une prédisposition de sa nature le place souvent dans le groupe des névrosés épileptoïdes. L'autre l'est parce que sa nature le prédispose à voir avant tout les limites de [89] l'homme et l'importance de ce qui existe au-delà de la puissance humaine.

En plus de ces deux types de tempérament, nous avons trouvé un autre type représenté par notre Esquimau Iglulik, qui s'intéresse peu à la religion en tant que telle. Les individus de ce groupe acceptent passivement les conséquences que l'homme religieux tire de sa seule expérience. Il arrive que des individus de ce type tombent dans un vague scepticisme. On peut dire que leur nature ne les porte pas à la religion. Ils vivent surtout du sens religieux des autres. Ce qui ne veut toutefois pas dire qu'ils ne possèdent jamais de sentiment religieux qui leur soit propre.

À ce groupe appartiennent également ceux que le scepticisme conduit, parfois, à nier le pouvoir et l'efficacité d'un dieu ou d'une divinité-esprit. On les rencontre assez rarement dans les sociétés très primitives. Mais on les trouve plus fréquemment dans les cultures primitives où il existe une organisation en classes ou en castes comme en Afrique Orientale, Occidentale et en Polynésie.

La grande majorité des individus appartenant aux civilisations primitives font partie de ce groupe médiocrement religieux. On n'insistera jamais assez sur le fait que les individus naturellement religieux sont peu nombreux. Il y a beaucoup de raisons pour qu'il en soit ainsi, non seulement dans les sociétés primitives, mais dans toutes les sociétés. Si les apparences semblent démentir cette conclusion c'est uniquement parce que nombre d'individus jugent opportun de se conduire en bien des occasions comme s'ils possédaient réellement un tempérament religieux.

En outre, n'oublions pas qu'il se produit des crises dans la vie de chaque homme, de même que dans la vie d'une communauté et dans la nature de la contrainte exercée par le milieu géographique sur l'homme, qui tend à déterminer une condition subjective similaire à celle de l'individu religieux de nature. Ceci est particulièrement vrai lorsque intervient une crise psychique. Et il est très significatif [90] qu'à de tels moments, l'homme médiocrement religieux se rapproche de la condition subjec-

tive du chaman esquimau et sibérien, c'est-à-dire de l'individu qui se croit contraint par une divinité-esprit ; alors qu'il se rapproche rarement du second des types vraiment religieux de tempérament comme ceux que l'on rencontre chez les Dakotas.

La dispersion des cultures primitives à la suite du contact avec la civilisation européenne nous a fourni de nombreux exemples de poussées religieuses secondaires de ce genre, expériences que vécurent à la fois les tempéraments essentiellement religieux dont l'élan fut arrêté et les tempéraments religieux intermittents. Leur intensité peut être si grande qu'elle entraîne un changement fondamental dans l'attitude d'un individu à l'égard de la religion, allant jusqu'à une conversion véritable, totale et durable.

J'ai étudié et expliqué en détail un cas de ce genre sur lequel nous possédions des informations aussi complètes que possible ²³. Dans tous les cas similaires nous nous trouvons devant des individus momentanément désorganisés qui cherchent désespérément à retrouver un équilibre psychique et se raccrochent à n'importe quel moyen pour y parvenir. Dans celui que je viens de mentionner, pris chez les Winnebagos, il s'agit d'un homme appartenant à notre second type d'individus religieux. Cet homme, John Rave, se trouvait complètement démoralisé, désaxé, à la suite de la destruction de la culture qui avait été la sienne jusqu'alors, mais d'autres facteurs entraînent en jeu. Il est fort intéressant de noter que bien qu'il décrive les terreurs et les visions hallucinatoires qui sont universellement associées à notre premier type d'individu vraiment religieux, c'est-à-dire le chaman esquimau et sibérien, il finit par parvenir à l'extase et à l'euphorie propres à sa prédisposition psychique particulière.

En gros, la dissolution des cultures primitives met [91] en évidence les individus religieux par intermittence, car seuls ces individus sont disposés à accepter sans résistance les solutions nouvelles. N'étant pas, au sens religieux, profondément fixés, ils sont plus facilement en proie à la terreur et psychologiquement désorganisés. C'est selon nous ce qui explique le rôle joué par l'hystérie collective commune à toutes les nouvelles religions qui surgissent dans de telles occasions.

Nous trouvons ces nouvelles religions chez tous les peuples primitifs. Chez les Indiens de l'Amérique du Nord, la Danse des Fantômes bien connue nous en offre un parfait exemple, et en Mélanésie la Folie de Vailala et le Culte du Taro, pour ne citer

²³ *Les Expériences religieuses d'un Amérindien*, Eranos Jahrbuch XVIII. (Zurich, 1950), pp. 250-290.

que celles que nous avons le plus soigneusement étudiées. En parlant de la Folie de Vailala, Williams ²⁴ fait remarquer que trois catégories de gens sont saisies du *jipari*, c'est-à-dire d'une crise de tremblement, le sine *qua* non de cette religion : ceux qui tombent dans cet état involontairement, semble-t-il ; ceux qui simulent cet état, et enfin ceux qui volontairement provoquent cet état et s'y abandonnent complètement. Le troisième groupe est le plus nombreux. Il est composé évidemment d'individus religieux par intermittence.

Dans des conditions normales, bien entendu, nous n'avons pas affaire à des crises personnelles comme celle que nous décrit John Rave ou à l'effondrement plus ou moins total d'une culture. Cependant, en tout temps, des crises culturelles moins graves ont dû survenir dans les sociétés primitives, crises au cours desquelles l'individu religieux par intermittence acquérait un sens religieux secondaire. Tous les documents à notre disposition - et ils sont très nombreux - montrent qu'en de telles occasions, ce type d'homme, ou bien répète mécaniquement les formules religieuses établies par l'homme vraiment religieux, ou bien tend à provoquer en lui, avec plus ou moins de succès, ce qu'il considère comme la condition subjective voulue. Les jeûnes religieux des Indiens d'Amérique [92] nous fournissent d'innombrables exemples d'une conduite de ce genre, encore qu'ils n'aient rien à voir avec des crises spécifiquement personnelles ou intéressant leur société. L'existence de personnes qui, comme celles-là, ne sont pas prédisposées à la religion est reconnue dans de nombreuses cultures primitives de l'Amérique du Nord. En raison de cela, les jeûneurs, jeunes et vieux, sont souvent prévenus de ce qui les attend.

Mais en dehors de ces crises personnelles et culturelles, grandes et petites, on rencontre certains types de structures sociales et économiques, où par périodes, des tempéraments naturellement non-religieux sont pris par l'atmosphère dans laquelle ils se trouvent et parviennent à connaître une expérience voisine de celle d'une personne vraiment religieuse. Cela se produit notamment dans des contrées où, comme en Afrique et en Polynésie, il existe des rites très complets et un véritable clergé et où de nombreux individus nullement prédisposés à la religion choisissent d'être prêtres en raison du prestige qui s'attache à cette fonction ainsi qu'aux nombreux avantages (dont les « émoluments ») qu'elle procure.

²⁴ F.-H. Williams, *The Vailala Madness*. Rapport n° 4 (Port Moresby, 1920) et *Orokaiva Magic*. (Oxford, 1928), pp. 1-100.

En Afrique et en Polynésie la théorie religieuse généralement acceptée est qu'un dieu doit posséder un homme et qu'un homme ainsi possédé doit donc être un prêtre parfaitement qualifié. Le prêtre ainsi possédé n'est qu'un médium par la voix duquel parle le dieu.

Ici il est bien entendu très difficile de déterminer si l'on se trouve ou non devant une simulation. La lecture des études et récits publiés suggère que, même en Afrique et en Polynésie où la religion, du moins dans la caste supérieure, était rigide cristallisée et où les prêtres occupant un rang élevé dans la hiérarchie étaient souvent bien loin d'être choisis en raison de leur prédisposition religieuse, ces hommes à l'esprit pratique étaient impressionnés par la portée de ce qu'ils faisaient et de la fonction qu'ils occupaient. Mariner avait donc raison quand, décrivant la célébration d'un rite par un prêtre tongan, il insistait sur le fait que souvent l'exécutant amène à la [93] surface « les sentiments de dévotion les plus profonds qu'il est capable de ressentir et par un acte volontaire il dispose son esprit... jusqu'à être la proie d'une vive émotion : si bien qu'à la fin ce qui avait commencé volontairement, se poursuit par un effort involontaire et que l'esprit et le corps tout entiers s'abandonnent à une émotion qui domine tout. »

Il est bon de citer ici la description que Mariner nous fait d'une cérémonie religieuse. Le prêtre tongan est assis en silence mains jointes, yeux baissés - attitude motrice stéréotypée pour parvenir à une concentration religieuse. Quand on lui pose des questions - car il est censé transmettre un message de la divinité qui le possède - il répond d'une voix basse, d'un ton profondément altéré. Tout ceci est voulu », explique Mariner ²⁵.

... Sans la moindre émotion intérieure apparente ou sans la moindre agitation extérieure ; mais à certains moments, son expression devient farouche, comme s'il entrait en courroux, tout son corps s'agite sous l'effet d'un sentiment intérieur ; il est saisi d'un tremblement général ; la sueur couvre son front, ses lèvres violacées se crispent ; enfin les larmes débordent de ses yeux, il halète sous la violence de l'émotion, sa voix s'étrangle. Peu à peu ces manifestations s'apaisent. Avant le début de la crise et souvent après, il lui arrive de manger comme quatre hommes affamés... La crise terminée, il demeure quelque temps immobile... Puis (il) saisit un gourdin... et (finalement)

²⁵ Ibid.

frappe le sol... aussitôt le dieu se retire, le sorcier se relève alors et va se placer derrière le cercle parmi l'assistance.

Ce n'est certes pas là l'attitude d'une personne profondément religieuse. Je suis persuadé que notre chaman esquimau caribou, Igjugarjuk, aurait considéré ce prêtre tongan comme indigne de foi, et même comme un imposteur. Il est très difficile de décider en présence de scènes religieuses de ce type si nous sommes oui ou non devant un simulacre. Seule une connaissance parfaite de la personne en jeu pourrait nous l'apprendre.

L'étude de William sur le *jipari* des Orokaivas mélanésien [94] me semble être bien dans le sujet. Il a trouvé un groupe d'individus capables de résister à l'approche de la crise de *jipari*, puis de s'y abandonner et finalement de l'arrêter à leur gré. Les Orokaivas eux-mêmes l'admettent virtuellement ; ils donnent pour raison que la tension et la souffrance, sont trop fortes pour certains ; que pour d'autres c'est un travail trop ardu ; que pour d'autres encore, c'est trop fatigant et trop monotone.

Pour bien comprendre la nature de l'expérience religieuse et l'approche du surnaturel de l'individu avant tout religieux par intermittence et de celui qui est par essence non religieux, mieux vaut examiner son attitude et son comportement à des moments où ni la coutume, ni les circonstances ne l'obligent à agir comme un individu vraiment religieux. Les monographies ethnologiques, les descriptions de la vie menée par les primitifs que nous ont laissées les missionnaires, les fonctionnaires gouvernementaux, les voyageurs, fourmillent d'exemples qui illustrent l'attitude des individus de ce type.

Il ne faut ni sous-estimer, ni négliger l'expérience des individus médiocrement religieux. Mais il ne faut pas non plus oublier que presque toujours nous avons alors affaire à des hommes d'action. Nous avons déjà étudié l'orientation psychique de ce type d'homme (chap. III). Encore qu'il demeure indifférent aux mouvements intérieurs de son moi, il les ressent, en a conscience, en reconnaît l'existence. En fait, ils jouent de temps à autre un rôle important dans sa vie.

Comment un individu de ce type explique-t-il par exemple la nature de sa relation avec une divinité-esprit, en supposant qu'il s'agisse d'un individu capable de formuler

sa pensée ? Nous possédons sur ce point une information aussi pertinente que détaillée. Elle nous vient d'un Indien winnebago. Je vais citer textuellement son récit ²⁶ :

Un jour que j'étais allé boire en compagnie, j'entrai dans [95] une hutte où je trouvai une jeune femme avec laquelle j'avais coutume de plaisanter (c'est-à-dire avec laquelle j'étais en termes de relation-plaisanterie rituelle)... A peine arrivé, après qu'elle m'eut offert de la nourriture, je commençai à plaisanter. Cependant une des femmes présentes (ma « tante ») m'interrompit et me dit : « Jeune frère, ta nièce est à plaindre en ce moment (non pas à plaisanter) car elle s'apprête à affronter la mort. Elle est sur le point d'accoucher, et en de telles occasions elle échappe de peu à la mort. » « Fort bien, répliquai-je, cette fois-ci ma nièce ne va pas souffrir. Là-haut, dans les cieux, habitent quatre femmes, mes sœurs, qui m'ont accordé leurs bénédictions et m'ont dit que si jamais j'avais besoin de secours, elles viendraient à mon aide. Je vais sur-le-champ leur faire les offrandes rituelles et lorsque ma nièce sera sur le point d'être délivrée, qu'elle implore leur secours... » La femme me remercia (et je les quittai).

Or rien de ce que j'avais dit n'était vrai. Quelque temps après cela, je rencontrai la femme (qui m'avait parlé) en ville. « Jeune frère, s'exclama-t-elle, ta nièce vient de donner naissance à un enfant et elle se porte bien, comme tu l'avais affirmé. » En entendant ces mots, je fus frappé de stupeur. Peut-être, me suis-je dit, ai-je vraiment été béni, peut-être suis-je un saint homme.

Ici la divinité est essentiellement son effet, de même que, ainsi que nous l'avons vu, un objet possède le mana quand il fonctionne et ne la possède pas quand il ne fonctionne pas. L'exemple que nous venons de citer a ceci de particulièrement intéressant que le Winnebago en question est parfaitement conscient du fait que la théorie religieuse officielle veut que les pouvoirs qu'il prétend posséder ne puissent être obtenus que si l'on ressent l'émotion intérieure requise. Dans une autre partie de cette même autobiographie, il le dit en termes précis. Mais il s'agit d'un homme positif, pragmatique ; les choses existent parce qu'elles existent et sont vraies parce qu'elles arrivent. Théoriquement sa position est de laisser à ceux que ces questions intéressent le soin de les traiter eux-mêmes. En fait, aurait-il dit, c'est leur affaire et leur devoir de les expliquer. Quant à lui, il acceptera ce qu'ils diront.

²⁶ *The Autobiography of a Winnebago Indian*, Univ. Calif. Publ. Am. Arch. Ethn. (1920), vol. XVI, pp. 410-411.

Néanmoins, des individus de ce type sont souvent des penseurs rigoureux et logiques et cherchent souvent [96] des explications. Ces explications sont surtout du genre cause à effet, ou pour être plus précis, du type effet-et-cause. Mon informateur winnebago appartenait à cette catégorie ainsi que son autobiographie le prouve amplement.

De même que l'homme non religieux ou l'homme religieux par intermittence sont avant tout des hommes d'action et des pragmatiques pour lesquels l'effet précède la cause, de même l'homme vraiment religieux est avant tout un « idéaliste subjectif ». Toutefois, dans les sociétés primitives il faut qu'il soit également un homme d'action ou que du moins il se comporte comme s'il l'était. Nous avons vu qu'il est contraint, poussé, par toute sa nature à s'intéresser à ses états subjectifs, à y réfléchir, à les analyser, à tenter d'en faire la synthèse. Il attache une grande importance à la manière dont ses états subjectifs influencent ses actions et aux explications qu'il a trouvées. Il insiste pour les décrire par une relation de cause à effet, jamais d'effet à cause.

L'acuité avec laquelle cette relation de cause à effet est mise en évidence diffère dans une large mesure selon les deux types de tempéraments vraiment religieux. Tous deux sont des penseurs. Pourtant, lorsque nous nous trouvons devant des individus dont le déséquilibre psychique est accentué, chez lesquels la contrainte joue un grand rôle, que ce soit d'une façon permanente ou transitoire, et chez lesquels également l'instinct l'emporte sur la pensée, il serait plus juste de dire que ces hommes sont enclins à analyser les causes en tant que telles, les effets en tant que tels, et à laisser dans le vague leur influence réciproque, tout en étant parfaitement conscients qu'une connexion existe. Il est primordial de se rappeler ceci.

D'un autre côté, lorsque nous avons affaire au second de nos types vraiment religieux, une connexion causale est clairement exprimée. On constate même une tendance à traiter l'objet sur lequel se porte l'émotion comme la cause de l'émotion elle-même, c'est-à-dire de la condition subjective. Le premier type d'individu regarde comme secondaire l'objet, le divin, le surnaturel. C'est l'émotion [97] qui l'individualise, qui, si l'on veut, le divinise.. Or c'est l'inverse qui se produit avec le second type, pour lequel le divin est au premier plan.

On comprendra aussitôt que l'individu religieux par intermittence, l'homme pragmatique, hésite entre ces deux attitudes et ces deux philosophies opposées. Cela découle naturellement de toute son orientation vers la vie.

Assurément il n'est pas besoin d'insister sur la portée que le heurt de ces deux tempéraments, le tempérament vraiment religieux et le tempérament religieux par intermittence ou non religieux, a eu sur l'histoire de la religion ; sur le fait que les opinions constructrices du premier ont imprégné les activités et la pensée du dernier ; et que les activités et le mode de pensée du second ont continuellement bouleversé cette architecture. En fait ce bouleversement des idées de l'homme vraiment religieux, exprimées et non exprimées, constitue une des principales fonctions de notre homme pratique, de notre homme d'action. Toutefois, s'il est vrai qu'il nous arrive bien souvent de ne comprendre de nombreux aspects des manifestations du penseur religieux organisé qu'à condition d'étudier les activités de l'individu non religieux, il nous est impossible de comprendre la religion et le sentiment religieux si nous n'étudions pas et n'analysons pas les idées et le comportement de l'homme vraiment religieux. Pour bien comprendre les religions primitives il faut commencer par étudier la description et l'analyse qu'il donne de la connaissance religieuse.

Après avoir fait ressortir la présence et l'importance de certains types psychologiques dans les sociétés primitives, nous allons décrire le cadre économique à l'intérieur duquel l'homme d'action, le penseur, l'individu religieux et l'individu non religieux doivent jouer leur rôle. On ne dira jamais assez que c'est ce cadre qui, en dernier ressort, détermine la manière dont ces individus réagiront et qui influe sur toutes leurs créations, leur donnant corps, signification et direction.

[98]

Le monde de l'homme primitif (1953)
Première partie. Structures de base

Chapitre V

La structure économique et ses conséquences

[Retour à la table des matières](#)

Je saisis parfaitement combien il peut paraître absurde de parler d'une structure économique ayant une base commune à tous les peuples primitifs, en particulier lorsque l'on considère les différences fondamentales qui existent entre les méthodes de production alimentaire, les incidences sociales de cette production, les méthodes d'échanges et les types d'organisation politique qui se sont formés en relation avec elles. Notons en passant que les sociologues et les anthropologues contemporains ne semblent pas avoir remarqué que chez toutes les tribus primitives sans exception on retrouve les mêmes éléments humains et économiques de base. Il serait inexact de dire qu'ils n'ont pas admis, d'une façon mécanique certes, l'existence de ces éléments économiques de base communs à toutes. Mais il n'en ont pas vu la portée humaine. Il faut malheureusement dire que la plupart des sociologues ont rarement affaire à des êtres humains mais seulement aux ombres que ceux-ci projettent. Cela est manifeste même lorsqu'ils recueillent des récits autobiographiques ou qu'ils font des études de personnalité.

Quels sont ces éléments ? J'y ai déjà fait allusion, mais ils valent la peine d'être repris. Les voici : peu importe le type d'organisation politique, la méthode de production alimentaire, peu importe que la société soit socialement stratifiée ou non stratifiée, démocratique ou monarchique, que l'économie alimentaire soit celle des collecteurs de fruits et racines, du pêcheur, de l'agriculteur ou du pasteur-nomade, tous les peuples primitifs partagent la [99] théorie selon laquelle tout être humain a un droit inaliénable à un minimum irréductible : nourriture suffisante, abri et vêtements. Ce minimum irréductible est un attribut de la vie au même titre que les attributs biologiques de la vie. Être vivant cela signifie non seulement que le sang circule dans les veines de l'homme mais qu'il reçoit ce qu'il faut pour qu'il continue à y circuler. Nulle part il n'existe un excédent de nourriture ou de biens accumulés dans le but précis d'en disposer à son propre profit et nulle part les types de propriété essentiels et fondamentaux ne présentent ces caractéristiques que nous autres, dans notre civilisation, considérons comme inséparablement liés au concept de la propriété individuelle. Toutefois avant de chercher à saisir la pleine signification de ce que je viens de dire, commençons par décrire les faits d'une manière plus concrète.

Il convient d'abord de libérer complètement nos esprits de la notion que les peuples primitifs sont composés d'individus simples mentalement et émotionnellement, que leurs besoins sont modestes, et qu'étant donné qu'ils vivent dans de petites communautés, le concept d'un minimum irréductible pour tous n'est que naturel. Sans entrer dans des discussions éthiques et philosophiques sur ce sujet, nous pouvons faire remarquer que c'est en vérité naturel mais pas plus pour les primitifs que pour les peuples civilisés.

En somme, il est inutile de rechercher l'origine d'une telle doctrine et de son existence dans une théorie fondée sur la simplicité mentale et émotionnelle des peuples primitifs. Comme je l'ai déjà dit, il n'existe en effet aucune corrélation entre une telle doctrine et une structure politique ou économique particulière. Il nous faut donc chercher l'explication ailleurs. Et d'abord, assurons-nous qu'il ne s'agit pas simplement d'une théorie. Le mieux pour cela est de prendre quelques exemples chez des peuplades vivant à des niveaux d'économie alimentaire différents.

Commençons par les collecteurs de fruits et racines et [100] par les chasseurs organisés d'une façon rudimentaire. Chez les Semang de la presqu'île de Malaisie, les conditions de vie, la structure de la société ne sont guère de nature à favoriser une considération quelconque pour le bien-être d'autrui. Ils vivent par groupes peu nom-

breux, composés généralement des parents, de leurs enfants adultes et de leurs familles. Ils doivent parcourir au moins neuf kilomètres par jour pour se procurer la nourriture nécessaire. Ils n'ont aucune autorité politique organisée en dehors de l'autorité vaguement définie des anciens. Les outils sont la propriété « individuelle » de chacun. L'abri et les vêtements ne posent pas de problèmes particuliers étant donné le climat et le milieu géographique dans lequel ils vivent. Mais l'alimentation en pose un et c'est là précisément que notre formule du minimum vital se vérifie. La nourriture est également répartie à l'intérieur du groupe et même la cueillette des arbres fruitiers appelés durian, qui sont propriété « individuelle » et passent de père en fils, est également partagée. Nous trouvons une situation similaire chez les Borchimans de la brousse sud-africaine : la nourriture mise en réserve par une famille est en général considérée comme son bien personnel, mais des familles en détresse peuvent y puiser à condition que le dépositaire en soit averti. Le gros gibier est toujours propriété de la communauté et la viande est répartie entre tous les membres du groupe. Selon Radcliffe-Brown²⁷ chez les Andamanses le principe selon lequel chacun a droit à la nourriture et par conséquent à l'aide nécessaire pour se la procurer, est poussé au point que l'on y stigmatise la paresse comme antisociale. Cependant, et c'est là un point très important, même si un individu se soustrait à cette obligation on continue à lui donner sa part de nourriture mais il perd considérablement de son prestige.

Chez les tribus qui s'adonnent à la chasse et à la pêche, et dont l'organisation est plus compliquée, la même attitude prévaut. Chez les Esquimaux du Groenland, malgré [101] l'évolution très nette vers la propriété individuelle, malgré l'importance des rivalités personnelles et des inimitiés, nul ne doit souffrir de la faim si on peut l'éviter. Il existe une réserve commune où peut puiser l'individu dans le besoin, et toujours amis et adversaires lui viennent en aide. La situation que l'on rencontre chez les tribus du nord-ouest du Canada jette une lumière encore plus vive sur le sujet. Là nous nous trouvons devant une société extrêmement stratifiée possédant un rituel religieux tout à fait particulier et un système d'échanges et de distribution des biens plus compliqué encore. L'accumulation et l'étalage de la richesse revêtent ici des aspects étonnants. Pourtant, ni les gens du commun, qui dépendaient des nobles pour gagner leur existence, ni les esclaves, qui étaient la propriété des nobles,

²⁷ A.R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*. (Cambridge University, 1933), p. 50.

n'ont été traités comme du bétail ni privés de droits, de nourriture et de vêtements. À cet égard, les esclaves étaient aussi bien partagés que la masse du peuple.

Certes, le traitement des esclaves comporte des conditions particulières. Toutefois, il faut se rappeler que l'esclavage chez les peuples primitifs, même lorsqu'il était aussi développé que dans l'Afrique primitive, différait fondamentalement de celui qui existait dans les anciennes grandes civilisations de l'Asie, de l'Afrique et de la Méditerranée.

Lorsque nous quittons les tribus vivant de la cueillette, de la chasse ou de la pêche, il devient de plus en plus facile de démontrer l'existence, dans la pratique et dans la théorie, de notre formule du minimum irréductible, car nous nous trouvons devant des tribus qui, dans l'écrasante majorité des cas, possèdent une quelconque forme de clan ou un type d'organisation similaire au sein de laquelle la théorie d'un minimum irréductible pour tous est implicite. Ceci est certainement vrai, du moins pour le clan proprement dit.

Un exemple suffira. Choisissons-le parmi les Maoris, puisque nous possédons une documentation importante sur eux. De plus cet exemple est particulièrement intéressant [102] car, dans une société semblable à la leur, où l'on ne trouve pas de clans, où il existe des distinctions de castes extrêmement rigoureuses, et où la classe dirigeante a établi une superstructure idéologique très raffinée à laquelle ne participent pas les autres groupes et avec laquelle, en fait, ils n'ont aucun contact, dans une telle société, dis-je, on s'attendrait à ne trouver aucun souci de la caste inférieure. Toutefois, le sentiment d'appartenir à une même communauté fut si fort qu'il l'emporta complètement sur le principe de la stratification en castes. Comme les Maoris ne sont pas divisés en clans, l'explication la plus plausible que l'on puisse trouver au fait que l'on ait passé outre à cette stratification en castes, et par conséquent au droit d'aînesse, réside dans la force extraordinaire du principe du minimum irréductible. Chez les Maoris, ce principe a été admirablement appliqué.

Il se manifeste dans tous les aspects de leur vie. Ainsi le chef était simplement le symbole de ce principe. C'était lui qui organisait la recherche de la nourriture, les métiers, la distribution et l'échange des biens. La nourriture obtenue était, en grande partie, la propriété du village et chaque individu devait apporter sur la place du village ce qu'il s'était procuré. Ce qui n'était pas consommé sur-le-champ était, après le repas, placé dans la réserve commune du village où on allait puiser selon les be-

soins. En outre la part remise à chacun n'était pas proportionnelle à la contribution qu'il avait fournie, tous recevaient la même, y compris ceux qui n'avaient pu y participer ; seuls les chefs sacrés et les prêtres recevaient des portions spéciales, peu importantes d'ailleurs.

Nous voici arrivés à la question de la coopération. C'est cette coopération qui garantit en grande partie le minimum irréductible, mais ceci ne répond pas à la question de savoir pourquoi le concept d'un minimum irréductible existe partout. De vagues généralisations ne suffisent pas, qu'elles soient basées sur des considérations raciales, psychologiques ou écologiques.

Cela ne signifie pas grand-chose par exemple de dire [103] avec Malinowski que « l'attitude prescrite en cas d'urgence est née de l'instinct de conservation » ou que « l'obligation d'une personne est inévitablement le privilège d'une autre ; que les services rendus sont des bienfaits reçus ; que les dons et présents offerts d'un côté peuvent être réclamés de l'autre » ²⁸.

L'explication correcte de ce que Malinowski décrit ici n'est pas difficile mais elle serait longue et si mêlée aux autres aspects de la vie de l'homme primitif qu'il vaut mieux ne pas l'aborder avant la fin de notre étude.

On peut toutefois faire quelques remarques d'ordre général. Malinowski, en postulant que le principe de réciprocité est fondamental pour comprendre le comportement des communautés primitives, passe à côté de ce qui est incontestablement la réponse correcte ou, du moins en partie ²⁹. Cependant, sa formule est si marquée par sa perspective biologique et par toute sa position idéologique qu'il n'a pas avancé d'un pas vers la solution du problème. Parler du devoir d'une personne comme la contrepartie du privilège d'une autre ; de services rendus devenant des faveurs reçues ; de dons offerts ayant pour corollaire des dons demandés, revient à envisager le problème sous un aspect purement formaliste et mystico-mécanique. Ici des individus distincts et différents sont en cause : celui qui donne et celui qui reçoit. Certes il peut exister et il existe des types de différenciation résultant de stipulations culturelles qui ont été imposées par la suite. Toutefois ce n'est pas une catégorie

²⁸ Voir son introduction à l'ouvrage de M.H.I. Hogbin, *Law and Order in Polynesia*. (Londres, 1934), pp. 37 et 38.

²⁹ Bien qu'il l'ait beaucoup mieux formulée, M. Mauss, selon moi, ne fait qu'effleurer la réponse correcte dans son célèbre « *Essai sur le Don* », *L'Année Sociologique*. (Paris, 1924). [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

déterminée logiquement, comme par le principe de réciprocité qui impose des limites, mais par d'autres individus différenciés et un milieu géographique et social particulier. Cette idée de la différenciation d'un individu n'est pas une supposition [104] de l'ethnologue mais un fait sur lequel tous les systèmes d'éducation primitifs ont insisté avec raison.

Il ne faut pas confondre différenciation avec isolement. Chaque individu, cela va sans dire, est placé dans un cadre de références dès sa naissance, ce cadre étant constitué par la famille, le groupe auquel il appartient et le monde extérieur. Ceci implique une identification ou plutôt une participation aux deux. D'un autre côté, la conscience de la différenciation exclut l'identification et limite la participation. Il n'est donc nullement exagéré de dire que dès la plus tendre enfance une lutte s'engage entre les forces qui poussent l'individu à se différencier et celles qui le poussent à s'identifier. En fait, différenciation et identification possèdent leurs propres significations sociales. En gros, la différenciation, c'est la compréhension des distances qui séparent les individus, ainsi que l'établissement de degrés de similitude, s'exprimant extérieurement sous forme de mœurs, d'étiquette, de convenances. L'identification, c'est l'établissement et l'organisation de liens et de parentés, et elle s'exprime par l'élaboration de toute une échelle d'obligations et de privilèges.

Mais, demandera-t-on sans doute, que peut bien avoir à faire notre minimum irréductible avec tout cela ? Son origine, rien peut-être, mais sa persistance beaucoup. La persistance de la théorie d'un minimum irréductible dans toutes les sociétés primitives, sans égard à leur structure, est due au fonctionnement conjoint de la technique sociale destinée à maintenir la distance et de celle destinée à lier les individus ensemble. C'est le facteur déterminant non seulement dans l'établissement et la justification d'un minimum irréductible mais dans l'établissement et la justification de bien d'autres structures socio-économiques. Evidemment, énoncée de cette manière abstraite, l'influence de ces techniques sociales sur notre problème particulier paraît assez vague. Toutefois, elle prendra une signification plus concrète au fur et à mesure que nous avancerons dans notre exposé.

Voyons maintenant la seconde caractéristique commune [105] à toutes les cultures primitives : la répartition, sans idée de profit, du surplus. Ceci est si intimement lié aux concepts de propriété, de richesse, de distribution et d'échanges, que nous allons devoir jusqu'à un certain point les traiter ensemble.

Chez les collecteurs de fruits et racines dont l'organisation est très rudimentaire, il n'y a généralement pas de surplus. Il existe pourtant un système de distribution et d'échanges et il est bon d'en énumérer les concepts fondamentaux. Pour les comprendre il nous faut au préalable nous débarrasser de toutes les notions tirées de notre propre vie économique.

Commençons par la distribution. Nous devons distinguer soigneusement entre la distribution qui est en réalité la répartition des biens disponibles et celle des surplus. La première intéresse avant tout la nourriture et en un sens très restreint les articles manufacturés. Ici il ne faut pas oublier que l'idée de refuser de la nourriture à quelqu'un pour quelque raison que ce soit, et quels que soient la condition de l'individu, le crime contre la communauté dont il ait pu se rendre coupable, ou le manque de courage à travailler qu'il ait pu montrer, est, dans une communauté primitive, simplement impensable. Cela équivaudrait à nier son existence. Dans les civilisations les plus rudimentaires, il ne s'agit que de la répartition d'objets n'ayant jamais appartenu à personne, et strictement parlant, n'appartenant pas même à la communauté.

La situation est tout autre quand il s'agit non pas d'un excédent de nourriture mais d'un surplus de marchandises, que celles-ci appartiennent à un individu ou même à la communauté.

Cet excédent a franchi la phase de la propriété avec les privilèges qui lui sont rattachés. Et pourtant jamais un excédent ne constitue ce que l'on appelle vraiment propriété, car toute propriété doit posséder un titre établissant le droit de propriété, ainsi que le droit de transfert. Or jamais chez les peuples primitifs aucun excédent de produits ne le possède. Ce n'est pas une « exigence démocratique »³⁰ [106] voulant que nul homme ne possède plus que son voisin qui oblige un individu à distribuer son excédent. Jamais l'excédent n'a possédé aucun des attributs de la propriété. On le répartit tout simplement comme on répartit la nourriture. La raison pour laquelle, lors de répartition d'un excédent, la notion de profit n'intervient jamais devient fort claire. Le profit, qu'il signifie un accroissement de richesse ou de prestige et de situation, est un concept lié à ce qui peut être transféré et tout transfert n'est possible que lorsqu'il y a propriété. Voyons maintenant quelles sont les multiples conséquences de la propriété. Que l'on ne s'étonne pas si une grande partie de

³⁰ Thurnwald, *op. cit.*, p. 176.

ce qui suit touche à ce que nous avons coutume d'appeler loi. La loi et la structure légale d'un peuple sont intimement liées à la structure économique, et elles le sont plus encore chez les peuples aborigènes.

L'homme primitif avait une perception très claire de la nature des distinctions et finesses légales et ce n'est nullement leur attribuer des notions européennes de propriété que de dire que l'homme primitif est pleinement conscient des divers éléments qui composent la propriété et peut-être même de la théorie qui en est à la base. Il est, à sa manière, aussi attentif à définir les personnes, les objets, les transactions, l'utilisation, que pourraient l'être un juriste, un législateur pointilleux. En fait, l'ensemble de la technique destinée à établir et à maintenir les distances, à organiser et à valider les degrés de parenté constitue une suite de distinctions légales.

Le concept de la *personne* englobe dans les sociétés primitives un certain nombre de choses définies. Il ne faut pas chercher ici un intérêt d'ordre mystique ou philosophique manifesté par les indigènes ; non, cela découle tout bonnement d'une considération d'ordre purement pratique : ils veulent savoir à qui ils ont affaire et s'assurer de la nature de la responsabilité de cette personne. Dans des civilisations chez lesquelles le concept de la personnalité inclut [107] la croyance en la réincarnation, l'identification aux ancêtres, la métamorphose, la multiplicité des âmes, etc., la nature de la responsabilité d'un individu pour un acte donné est de la plus haute importance. Pour illustrer ce point, je vais citer un exemple qui m'est personnel.

Alors que je faisais une étude sur les Indiens Winnebagos du Wisconsin et du Nebraska, je voulus acheter un « paquet de guerre » appartenant à un Indien. C'était devenu pour lui un véritable merle blanc et bien que la pensée de le vendre lui inspirât une certaine terreur, il était néanmoins disposé à le faire. Théoriquement, il avait le droit d'en disposer à son gré, pratiquement cela soulevait certaines difficultés. L'opinion publique, le problème de savoir en quoi consistait ses droits à la propriété, de déterminer également si cette vente entraînait l'aliénation d'un élément de la propriété revenant à sa suppression complète en ce qui concernait la tribu, tout cela paraissait rendre la chose impossible. Comment s'y prit-il pour surmonter ces obstacles ? Tout simplement, il s'enivra - méthode assez peu usitée - se libérant ainsi de la responsabilité qu'il possédait lorsqu'il était à jeun. Ici aucune question de responsabilité éthique n'était en jeu mais simplement celle de savoir qui il était et avec quelle partie de sa personnalité je devais traiter. Cela avait une réper-

cussion profonde non seulement sur la légalité de l'achat mais aussi sur les mesures qui pourraient être prises contre l'Indien.

Il nous reste encore bien des distinctions à établir. Comme nous l'avons dit, un individu peut être considéré sous deux aspects opposés : une entité isolée et une entité liée. En tant qu'entité isolée, il joue un rôle dans le concept de propriété, principalement en ce qui concerne l'utilisation de l'objet et sa « transmissibilité ». En tant qu'entité liée, il joue un rôle dans chacun des aspects de ce concept mais surtout en ce qui a trait à l'établissement du droit de propriété et à son authentification et à sa validation. Dans ce second rôle, il représente fondamentalement une fiction légale, en ce sens qu'il doit toujours agir en tenant [108] compte du cadre culturel d'où il a été séparé par la suite. En conséquence, quand il prétend être propriétaire d'un objet donné, nous devons savoir si, en personne, il peut être défini comme propriétaire, s'il ne l'est que symboliquement, s'il est subrogé ou substitut du possesseur *de facto*, s'il est simplement un dépositaire, à titre temporaire ou permanent. Et ce n'est pas tout. Il peut exister d'innombrables subtilités. Par exemple, en qualité de subrogé ou de substitut d'une autre personne, il peut en être vraiment le substitut ou encore un substitut fictif, et ainsi de suite. En outre, sa qualité de propriétaire *de facto*, propriétaire symbolique, subrogé-substitut, ou dépositaire, doit être validée et authentifiée publiquement ou demi-publiquement par une « documentation » précise et compliquée. Evidemment la nature et l'étendue de cette « documentation » varie d'une tribu à l'autre. Mais elle existe toujours.

La personne étant ainsi définie, le législateur primitif s'attache à l'examen des choses, cherchant en particulier à déterminer si elles peuvent ou non être la possession ou la propriété de quelqu'un. Il est indispensable ici d'établir la distinction entre possession et propriété. N'importe quoi et tout peut être possédé. La possession signifie simplement le contrôle physique d'une chose. Un objet possédé n'a pas de statut. Il ne peut jamais donner lieu à une transaction à moins qu'il n'ait été au préalable transformé en un objet propriété. La propriété signifie le droit authentique à la possession d'un objet, droit qui vient de ce qu'une personne a manufacturé cet objet ou de ce qu'il lui a été transféré selon les règles en usage. Certaines choses peuvent seulement être possédées : la nourriture, la maison dans laquelle on vit, les vêtements que l'on porte. D'autres choses peuvent être uniquement propriété : comme les outils. En dehors de ces choses qui font partie du minimum irréductible, on peut attribuer à chaque objet possédé le statut de propriété. Cela dépend entiè-

rement du type de société et des développements historiques qui se sont produits à l'intérieur de la tribu. Toutefois [109] l'inverse n'est pas vrai. Jamais les objets qui sont propriété ne peuvent se transformer en objets simplement possédés.

La propriété comprend, en premier, le droit d'utiliser toutes les potentialités d'un objet légalement possédé, ainsi que tous les privilèges et profits qui y sont attachés à condition que, lors de son acquisition, des restrictions n'aient pas été imposées limitant son emploi. Evidemment, dans le cas d'objets manufacturés par un homme pour ses besoins immédiats et qu'il utilise lui-même, les restrictions sont pour ainsi dire nulles. Toutefois, sur les objets qu'il acquiert, les restrictions peuvent parfois être si nombreuses que selon nous, il n'en est vraiment guère le propriétaire. Cela découle de ce que nous avons dit plus haut à propos de la réalité du propriétaire putatif.

Deuxièmement, la propriété comprend le droit de transférer un objet à une autre personne. Mais ce droit de transfert est loin d'être aussi simple chez les peuples primitifs que chez nous. Tout au contraire, il représente peut-être l'aspect le plus complexe de tous les actes de l'économie primitive, ainsi qu'on l'a maintes fois souligné. En fait, le transfert peut constituer la condition principale dans l'acquisition d'un objet, condition que celui qui remet, comme celui qui reçoit, placent tous deux au-dessus de toute autre chose. Toute la technique de transfert peut revêtir la forme d'un rituel compliqué susceptible d'être la raison même pour laquelle il apparaît si désirable. Il se peut que cela représente le seul usage auquel il soit destiné. Un tel type de transfert est très courant chez les peuples primitifs et les privilèges, les émoluments, le prestige qu'il procure sont considérables. Il n'est que de se rappeler les célèbres cérémonies du « potlatch » qui se déroulent sur la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord et chez les *Kulas* des Îles Trobriand, si brillamment décrites par Malinowski, ainsi que les cérémonies analogues que l'on retrouve chez les autres tribus mélanésiennes. Il existe de nombreux types de transfert comme nous le verrons plus loin. Cependant, jamais le propriétaire n'a le droit, dans [110] un transfert, de liquider définitivement tous les droits attachés à un objet.

Et voilà pour les droits du propriétaire. Maintenant, voyons quelles sont ses obligations. De ce qui vient d'être dit, il découle qu'il n'existe pas chez les peuples primitifs de droits de propriété en dehors des obligations de propriété. Il faut toutefois prendre bien garde de ne pas penser aux droits et aux obligations comme complémentaires de par leur nature, comme à quelque chose dérivant soit de besoins

profondément humano-éthiques ou purement végétatifs et organiques, comme l'ont fait certains théoriciens. La notion de propriété implique des obligations. Elles représentent une autre des multiples restrictions inhérentes à la compréhension que l'homme a de la fonction de propriété : celle-ci doit servir.

La possession d'un bien entraîne deux obligations principales : premièrement, une authentification et une validation formelles de la propriété ; deuxièmement, l'utiliser à quelque chose.

Cette validation est relativement simple lorsqu'il s'agit d'articles que la personne a elle-même manufacturés. Sa parole suffit. Mais pour tout ce dont elle a hérité ou qu'elle a acheté, elle doit avoir un titre. Un titre suppose un certain nombre de choses - un nom, une chanson, une légende racontant l'origine de l'objet en question, etc... Parfois, la nature de ce titre est telle qu'elle donne lieu à de nombreux litiges. Cela est particulièrement vrai dans les régions de la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord, et dans toutes les sociétés socialement stratifiées. Cependant, le titre n'est généralement pas difficile à établir.

Dans les sociétés primitives, un titre n'est pas une simple preuve de propriété que l'on présente une fois pour toutes et qu'ensuite on enferme dans un coffre-fort. Il représente infiniment plus car il constitue d'une certaine manière un élément essentiel de la propriété elle-même et doit en conséquence être exhibé avec l'objet dans certaines occasions et dans le cadre religieux ou rituel requis. Cette présentation répétée, cette authentification [111] d'un titre, n'a pas pour but de lever des doutes quant à sa validité mais, en plus du plaisir que procure sa possession et de l'avantage pratique qui en découle, la propriété représente une augmentation de prestige, un statut supérieur, chez les primitifs comme chez nous. Et de même que le font nos nouveaux riches, elle s'accompagne de tout un étalage de fanfaronnade, d'ostentation, de snobisme et de gaspillage. Toutefois, elle recouvre d'autres significations que chez nous, car chez eux l'authentification requiert un type d'attitude prescrit pour une occasion particulière et comporte un objectif précis.

Ces accessoires à la validation du titre à la propriété d'un objet, corporel ou non, cache parfois le fait qu'un droit légal à la propriété d'un objet doit être établi ou réaffirmé. C'est pour le propriétaire une obligation de le faire s'il veut que les autres acceptent les droits qu'il a ou y prêtent quelque attention. Pourtant, si authentique, si acceptable que soit cette validation, elle ne signifierait pas grand-chose

dans la pratique si le propriétaire omettait d'exercer ses droits de propriété. Par définition, la propriété est pour l'aborigène ce qui doit servir, la nature de cet usage étant déterminée par ce à quoi l'objet est manifestement destiné, et par la coutume. Certes il n'est pas toujours facile de définir ce qui constitue un usage concret et à quel moment donné ou à la suite de quelle action particulière un article, propriété légitime d'un individu, tombe dans la catégorie de ceux qui ne sont plus utilisés. Ici on se heurte inévitablement à des divergences d'opinion. En dernier ressort le litige est réglé par des pressions, semi-publiques ou publiques, qui aboutissent à l'adoption d'une interprétation donnée.

Pour éclairer le concept de l'emploi il nous faut découvrir ce qu'enferme la catégorie de non-emploi. Pour cela nous allons donner deux exemples qui illustrent fort bien cette dernière, exemples tirés des observations personnelles de l'auteur. Dans le premier, il s'agit d'un cas dans lequel le titre de possession d'une propriété personnelle était mis en question. Un homme possédait un certain [112] nombre de chevaux que non seulement il n'employait pas, mais qu'il se refusait à vendre tout en interdisant que d'autres s'en servent. En fait, il laissait les chevaux redevenir sauvages. On n'entama aucune action contre lui, mais quand il fut assassiné, on se servit de ce fait pour faire ressortir la nature profondément anti-sociale et méchante de son comportement. Il privait la propriété, fit-on remarquer, de toutes ses caractéristiques et de ses fonctions, de son usage, de sa validation et de son droit à être mise en circulation. Non seulement, il avait laissé ces choses se produire, mais il les avait provoquées. Il avait même menacé quiconque s'opposerait à cette situation de le tuer. Selon les idées indiennes, il avait pleinement mérité de mourir. Toutefois, si le droit de propriété que cet homme possédait sur les chevaux était devenu théoriquement caduc, cela revenait à peu de chose près à ceci : si les chevaux avaient été saisis de force, il n'aurait guère pu s'y opposer, si ce n'est en assurant à ceux qui les auraient saisis que s'ils les lui rendaient, il se conformerait aux règles en usage.

De tels cas se produisaient souvent chez les peuples primitifs et si le problème de définir comment une perte de droit théorique pouvait devenir une perte de droit *de facto* se résolvait de différentes façons selon les tribus et également selon la nature de la propriété et du droit en question, dans chaque cas, le facteur décisif consistait à déterminer si la propriété en question servait ou ne servait pas et si oui ou non on l'empêchait d'être utilisée comme il convenait.

Sur ce point, le second exemple que je vais donner nous éclairera complètement. Il s'agissait de savoir si un homme avait le droit de disposer d'un « paquet de guerre »³¹. Nous avons déjà cité un cas similaire. Toutefois les conditions sont ici différentes. Dans le premier cas, le propriétaire [113] voulait disposer dans son propre intérêt du « paquet de guerre ». Dans celui-ci, il ne l'utilisait pas lui-même et, en embrassant une religion qui ne reconnaissait pas les pouvoirs de ce « paquet de guerre », il avait publiquement fait connaître qu'il ne le ferait pas. Toutefois, avec son consentement, le paquet était utilisé selon l'usage par des individus qualifiés. Soudain, il décida d'en disposer à sa volonté. Personne n'émit des doutes sur ses droits de propriété. En fait, chaque fois qu'une cérémonie en relation avec le « paquet de guerre » avait lieu, on validait ce titre. On ne mit pas non plus en question, son droit à le transférer, bien que certaines restrictions eussent toujours été sous-entendues à cet égard.

Parmi les nombreux problèmes que cet homme souleva en déclarant qu'il entendait en disposer à son gré, le seul qui nous intéresse est celui-ci : avait-il perdu les droits qu'il possédait et dans ce cas pourquoi ? La réponse semble avoir été celle-ci : il n'avait pas perdu ses droits sur le « paquet de guerre ». Il lui appartenait aussi longtemps qu'il le transférerait solennellement à un homme qui pourrait l'utiliser ; et ceci, il l'avait fait. L'objet n'avait pas perdu sa fonction puisqu'il servait. Si l'homme demandait qu'on le lui rendît, on pourrait même le lui rendre bien que ses affiliations religieuses fussent bien connues. Toutefois, étant donné qu'il avait déclaré qu'il entendait en disposer d'une manière telle que le paquet ne remplirait plus la fonction à laquelle il avait été destiné, alors qu'à l'intérieur de sa tribu des individus étaient prêts à garantir qu'il continuerait à la remplir, ses droits étaient suspendus pour le moment. Il ne les perdait pas.

La réaction du propriétaire, homme d'une grande droiture et d'une vive intelligence, doué d'une conscience sociale très forte, fut très intéressante. Il insista sur le bien-fondé de ses droits, et même fit ressortir qu'en dehors de la question de ses droits, le sort que subissait son peuple prouvait que le « paquet de guerre » avait perdu son pouvoir et par là sa fonction. Il affirma que son usage répété avait gran-

³¹ Objet sacré consistant en une enveloppe de peau de daim contenant un curieux assemblage : peaux d'oiseaux séchées et décorées de piquante de porc-épic, flûtes de bambou, massue de combat, etc. (N.d.t. tirée de *l'Histoire de la Civilisation Indienne* de P. Radin. (Payot, Paris), p. 54).

dement nu à la tribu - attitude qui [114] reflétait les enseignements de la nouvelle religion qu'il avait embrassée. Finalement, il capitula, appuyant sa capitulation sur l'argument que le « paquet de guerre » perdant toute signification s'il n'était pas utilisé selon les rites, la valeur qu'il lui attribuait n'existait plus du fait qu'il avait embrassé une religion qui en interdisait l'emploi. Cette décision était en parfait accord avec le point de vue traditionnel sur la fonction principale de la propriété et c'est précisément en des périodes de tension et de crise qu'il est mis à l'épreuve.

L'autre problème soulevé par le propriétaire du « paquet de guerre » est extrêmement important si l'on veut comprendre tout ce qu'implique le concept que l'homme primitif a de la propriété. Voici ce problème : quand un article, ou un objet, ou une cérémonie perdent-ils leur signification ? Il est à la base même de l'abandon des fétiches en Afrique Occidentale et son intérêt est considérable lorsque l'on étudie les forces qui ont provoqué ce changement. Ainsi que nous l'avons fait ressortir en donnant l'exemple précédant, un objet aussi fondamental pour les Winnebagos qu'un paquet de guerre sacré peut être éliminé, sans que cela donne lieu à de sérieuses protestations, en périodes de crise et d'adaptation à un nouveau mode d'existence, si les sacrifices qu'entraîne son usage sont tout à fait hors de proportion avec les avantages que peut en retirer son propriétaire.

Tout ce que nous avons dit ci-dessus au sujet de l'usage ou du non-usage, indique clairement que le but auquel est destiné un objet et la mesure dans laquelle cette fin est obtenue, lui trace ses limites économiques et légales, fixe le comportement d'un individu à son égard et, enfin, définit le statut de sa propriété.

Dans de telles conditions, la propriété peut rarement, sinon jamais, devenir une simple marchandise, une chose privée de vie, un objet sur lequel un homme possède un droit total et sans restrictions, une chose qu'il a toujours à sa disposition, et qui est soumise à ses caprices. En d'autres termes, il ne peut exister aucun fétichisme de [115] la possession comme il en existe chez nous. De même que les activités symboliques, les fictions liées à la propriété abondent chez les peuples primitifs. Mais pas plus que la phraséologie anthropomorphique définissant les relations entre un propriétaire et l'objet qu'il possède, elles ne doivent nous cacher les notions fondamentales qui sont à la base de tout le concept de la propriété.

Nous en arrivons au dernier des traits saillants de la propriété : sa transmissibilité que le propriétaire a l'obligation de faciliter. Nous avons déjà discuté certains aspects de ce transfert.

J'emploie ici le mot de transfert pour désigner tout ce qui est inclus dans la notion d'échange, d'achat, de vente, d'emprunt et de présent. Toutefois, avant d'entrer dans l'analyse du concept de transfert proprement dit, il nous faut parler brièvement d'un élément caractéristique de la notion de propriété à laquelle nous avons fait seulement allusion jusqu'ici, c'est-à-dire au fait que l'homme primitif est en quelque sorte obsédé par sa nature transitoire et changeant sans cesse, il cherche à convertir cette condition transitoire et changeante en un état permanent, statique. Cela n'est que naturel, comme il est naturel qu'il n'y parvienne que rarement. Tout dans la société primitive joue contre lui, quoique les conditions soient plus favorables à une telle conversion dans des sociétés agricoles stratifiées que dans les autres.

Depuis les débuts mêmes des civilisations égyptienne et sumérienne, certains groupes d'individus ont utilisé à des fins particulières la fiction de permanence. Pour donner à cette fiction un certain degré de vraisemblance et faciliter son introduction, il fallait instaurer un type de structure économique semblable à celui qui prévalut dans ces pays après l'an 3500 avant J.-C. Or on ne rencontre pas chez les populations aborigènes ce type de structure économique et s'il n'était pas rare qu'il y eût des individus qui, pour affirmer leurs titres à la propriété, parlassent en termes qui annonçaient les futurs dirigeants autoritaires, chacun savait que ces titres n'étaient qu'une pure [116] fiction, que ces individus n'étaient que des auteurs d'un drame dans lequel ils avaient un rôle précis à jouer.

Pour énoncer ceci d'une manière abstraite, dans les sociétés primitives on ne perdait jamais de vue que les choses changent et toute théorie ou toute action qui niait ce fait évident n'avait guère de chance d'être acceptée. Mais le « mouvement fluctuant », pour poursuivre notre image, peut signifier plusieurs choses. Point n'est besoin d'être « linéaire », ni de supposer que ce qui est arrivé une fois ne se reproduira jamais, comme le fait le philosophe grec Héraclite qui a le premier énoncé cette doctrine en Europe. Au contraire, on pourrait concevoir que le flux est « circulaire » et cyclique. Alors la propriété passerait, par exemple, d'une personne à une autre à l'intérieur d'un espace circonscrit et, après avoir achevé le circuit, reviendrait à la première personne qui le détenait à l'origine ou à son mandataire. Ou enco-

re, elle ne reviendrait jamais à son propriétaire originel mais resterait, néanmoins, dans cet espace circonscrit, par exemple le clan, le village ou la tribu.

Tel est, schématiquement bien entendu, le concept qui est à la base de toute la théorie des échanges chez les primitifs. Il ne faut pas l'interpréter comme une conception philosophique construite ad hoc. Selon le point de vue de l'homme primitif, le but auquel un outil est destiné et le succès avec lequel celui-ci atteint ce but est partie intégrante de cet outil. Et quand, de plus, on se rappelle le concept qu'il a de la personnalité, les sens divers donnés au mot propriété et le vaste réseau de ramifications que comportent les techniques pour établir l'échelle des distances et reconnaître les divers degrés de parenté, il devient évident que le mouvement est une donnée vérifiable, inhérente à la structure de toutes les sociétés primitives. Ce mouvement n'est pas l'expression d'une philosophie élaborée par le primitif, pas plus qu'il ne reflète les conditions réelles de la vie.

Le mouvement n'existe pas pour son propre plaisir. Il faut que quelque chose bouge ; ce quelque chose doit [117] bouger par rapport à certains points et doit également bouger dans une certaine direction. Ce quelque chose qui bouge est la propriété. C'est à partir de là que nous pouvons entamer vraiment un exposé détaillé du transfert et des échanges.

On comprendra maintenant ce que nous entendions en disant que l'un des droits reconnus au propriétaire d'un bien était de le transférer. La propriété est tout bonnement inextricablement engrenée dans ce mouvement de vie. Les points entre lesquels elle bouge sont personnifiés par les individus entre lesquels des distances et des parentés existent. La direction dans laquelle elle se déplace dépend d'un grand nombre de facteurs que nous allons énumérer.

Ce mouvement de la propriété est essentiellement obligatoire - obligatoire parce qu'il prend place dans un cadre dynamique et qu'il constitue le mécanisme grâce auquel certaines relations fixes entre les individus deviennent perceptibles et sont authentifiées. Lorsque l'on a compris clairement ce mouvement, bien des caractéristiques de la vie économique des peuplades primitives qui ont tant troublé les chercheurs, s'éclairent. Alors nous comprenons, entre autres choses, pourquoi la notion de profit, telle que nous l'entendons, n'existe pas et pourquoi la valeur de la propriété s'accroît en passant d'une personne à l'autre. On ne tire pas un profit d'une vente qui en fait n'est pas une vente, ni d'une activité qui est imposée de J'extérieur.

On peut toutefois s'assurer un rang supérieur ou gagner du prestige. C'est tout ce que l'on peut gagner. De même, l'accroissement de valeur qu'un objet acquiert du fait de ce transfert ne signifie pas que son prix augmente, cela mesure simplement le prestige qui lui est attaché.

De notre point de vue, ceci annule l'objectif même d'un transfert de propriété. Pourquoi ce transfert alors ? La réponse est qu'on y est généralement obligé, soit parce que les conditions dans lesquelles elle a été obtenue comportent l'obligation d'un transfert éventuel, soit parce que ce [118] transfert procure un prestige supérieur à celui qu'apporterait sa possession.

Cette caractéristique secondaire du transfert chez les primitifs a fréquemment amené les ethnologues à insister sur le fait que ce qu'ils appellent la motivation économique est de loin dépassée par la motivation sociale, telle que le désir d'acquérir une position supérieure et un certain prestige. En général on a eu surtout tendance, en parlant des divers aspects des économies primitives touchant le transfert, le troc et les achats, à considérer que leur principale fonction était de servir de soupape aux émotions spécifiquement humaines et qu'en de telles matières il n'existait aucune restriction rigoureuse de l'activité purement personnelle. Il est difficile de comprendre comment Thurnwald, par exemple a pu se permettre de dire que « l'homme primitif dirige son économie selon ce qu'il estime juste et prudent », ou que Malinowski ait pu se méprendre à ce point sur les à-côtés purement accessoires du système d'échanges de l'Ile Trobriand, qu'il a par ailleurs si bien décrit, au point de dire que « noblesse oblige » était la norme sociale du comportement des indigènes. Si Fortune, lui aussi, parle du caractère non-utilitaire du système du *kula* et de la passion des échanges - une des grandes caractéristiques de la culture mélanésienne - ³² il a vu parfaitement que le surdéveloppement des échanges est fondé sur l'utilité, que c'est quelque chose qui reste après que le but utilitaire des échanges a été atteint. La description qu'il fait de ce but utilitaire mérite d'être citée in extenso :

À l'intérieur du *kula* s'effectuent des échanges utilitaires. Tout se passe sans troc direct. Une expédition partant à la recherche d'objets ornementaux - par exemple, un canoë Dobuan se rendant aux Trobriand pour y chercher des bracelets en coquillages - emporte de grandes quantités de sauge, représentant le travail inlassable de toutes les familles des hommes qui for-

³² Beo Fortune, *Sorcerers of Dobu*. (New York, 1931), pp. 205-206.

ment l'équipage du canoë. Ils offrent cette sauge en présent à leurs hôtes Trobriandais dont ils désirent obtenir des bracelets. Quelques [119] jours plus tard, ces bracelets sont offerts en présent avec quelques autres produits particuliers aux Trobriand. Il existe souvent une équivalence assez juste entre les présents offerts par les visiteurs à leurs hôtes et ceux donnés par les hôtes à leurs invités quelques jours plus tard. Mais il n'est pas permis de mettre en doute l'équivalence ni même d'en discuter. Les bracelets sont, bien entendu, donnés à crédit et seront payés quelques mois plus tard par un collier de coquilles de spondyle ³³.

Il a également raison d'opposer les quelques jours de crédit qui s'écoulent entre l'offrande et la contre-offrande de produits utiles et le crédit beaucoup plus long accordé sur les échanges non-utilitaires d'ornements. Mais lorsqu'il déclare que « la méthode d'échange utilitaire vient de l'importance attachée aux échanges d'ornements non-utilitaires » ³⁴ il commet la même erreur idéologique de jugement que la plupart des anthropologues.

Les échanges de biens que Fortune décrit ici (et sa description vaut également pour le *Kula* des Trobriand et le *Potlatch* des Indiens de la côte nord-ouest du Canada) ne peuvent être compris simplement en termes de conditionnement traditionnel de la société ou de vagues lois sociologiques. Ici nous avons affaire à un plan d'action économique parfaitement réfléchi. J.-H. Driberg dans *The Savage as He Really Is* ³⁵ met admirablement en lumière combien une telle action a été pensée lorsqu'il traite de l'interaction économique entre cinq tribus africaines de la frontière est de l'Ouganda et du Soudan. Les tribus en question sont : les indigènes des montagnes *Didingas*, les demi-montagnards *Tirangoris* et *Kokirs*, les indigènes de la plaine *Acholis* et les montagnards *Dodoths* que des guerres tribales ont poussés dans les plaines. Citons Driberg :

1) Les *Acholis* sont agriculteurs du fait de leur milieu géographique, les *Dodoths* sont restés une peuplade de pasteurs en dépit du changement de milieu géographique, ceci à la fois [120] parce que le changement est trop récent pour avoir affecté leur culture et parce que leurs plaines sont arides et improductives. Les *Didingas* sont avant tout des pasteurs, mais ils pratiquent

³³ Op. cit., p. 208.

³⁴ Op. cit., p. 208.

³⁵ Londres, 1929, pp. 25-29.

également l'agriculture en raison du climat et du sol favorables de leurs montagnes. Les *Kokirs* combinent l'agriculture et l'élevage, comme le font les *Tirangoris*, mais en portant plus de soin à l'agriculture.

Si nous prenons les *Didingas* pour pivot, examinons leurs interactions économiques. Les *Didingas* sont riches en gros bétail, mais comme ils sont pauvres en moutons et en chèvres ils cherchent à en accroître le nombre. Les *Kokirs* veulent des chèvres et les *Tirangoris* qui ont perdu le gros de leur bétail du fait de la guerre et des épidémies, veulent du bétail mais ont une réserve illimitée de moutons et de chèvres. Compte tenu des conditions géographiques et politiques, les *Didingas* ne peuvent pas traiter directement avec les *Tirangoris*, ce qui donne aux *Kokirs* l'occasion souhaitée. Ils achètent donc aux *Didingas* des vaches, à raison de vingt-huit chèvres contre une vache, alors qu'ils veulent eux-mêmes des chèvres et non des vaches. Mais ils n'agissent ici que comme intermédiaires et prennent au passage la rétribution de l'intermédiaire, car la vache qu'ils achètent aux *Didingas*, ils la revendent aussitôt aux *Tirangoris* contre soixante chèvres. Toutes les parties sont satisfaites et en dernier ressort chacun obtient ce qu'il désirait.

Mais les *Kokirs*, même à l'aide de cette méthode, ne peuvent fournir aux *Didingas* les chèvres qu'ils demandent : car les *Didingas* les veulent, non seulement pour leur propre usage, mais aussi pour les ré-exporter. En outre, les *Didingas* n'entendent pas limiter leur commerce aux seuls *Kokirs*, car les *Kokirs* ne peuvent leur fournir tous les produits dont ils ont besoin. Outre les chèvres, ils ont besoin d'armes et autres articles en métal - lances, haches, binettes et bracelets - car ils ne savent pas travailler eux-mêmes le métal. Or, ces articles ils doivent les obtenir des *Acholis* et en échange ils offrent aux *Acholis* des chèvres (d'où le nombre important de chèvres qu'ils importent), des plumes et des œufs d'autruche et de l'ocre.

Quittons les *Acholis* un instant et allons voir ce qui se passe au sud. Ici les *Dodoths* ont besoin de céréales, car ils n'en cultivent pas eux-mêmes, mais ont appris à les apprécier depuis qu'ils sont descendus de leurs montagnes. Les *Dodoths* peuvent offrir des moutons en échange. Les *Didingas* fournissent le grain. Normalement ils peuvent suffire à la demande des *Dodoths*, rien qu'avec leur excédent annuel ; en cas d'intempéries ils importent dans ce but des céréales en provenance des *Acholis*. Mais cela signifie que, chaque année, ils sont obligés d'acheter des céréales aux *Acholis*, qu'ils en aient besoin ou non, afin de [121] tenir leur marché, car les *Dodoths* peuvent fournir aux *Acholis* tout ce que les *Didingas* leur offrent et à moins que les *Didingas* ne leur assurent un marché régulier, les *Acholis* vont s'adresser aux

Dodoths directement. Les *Didingas*, en tant qu'intermédiaires, ne peuvent courir ce risque car cela reviendrait à sacrifier leurs propres profits.

La conclusion de tout ceci est que les *Didingas* importent des céréales des *Acholis* pour les ré-exporter afin de pouvoir obtenir des chèvres des *Dodoths*. Ils importent également des *Kokirs* un nombre de chèvres plus important que celui dont ils ont besoin afin de pouvoir les ré-exporter aux *Acholis* en compensation des articles en métal que seuls les *Acholis* peuvent leur fournir. Ils prennent de grandes précautions pour empêcher les *Dodoths* de les court-circuiter en maintenant un commerce de céréales inutile avec les *Acholis* et dans le cours du processus, les deux intermédiaires, les *Kokirs* et les *Didingas* font chaque année un bon bénéfice.

Ce qu'apparemment Fortune, Malinowski et Thurnwald n'ont pas compris et mis en évidence est que l'un des principaux rôles, sinon le principal ³⁶, d'un transfert et d'un échange est de rendre perceptible, de mettre en lumière et d'authentifier l'existence de certaines relations immuables persistant entre des groupes donnés, ainsi que le fait que cette relation a une valeur « monétaire ». La confirmation de cette relation peut ne prendre qu'un temps très bref alors que les émoluments non-matériels qui en découlent prendront très longtemps. Ceci est vrai, après tout, pour tous les types d'échange et de transfert. Il n'est nullement justifié de reléguer au second plan l'aspect utilitaire des transferts chez les peuplades primitives en donnant pour raison l'abondance et la durée de ces accessoires non-utilitaires, pas plus qu'il ne serait justifié de le faire pour notre propre civilisation. Devons-nous juger l'importance relative d'une transaction moderne au temps passé à la signature même de ce transfert comparé au temps passé en réceptions diverses avant et après la [122] signature ? Et pourtant c'est ce point fort simple que l'on a mal compris et déformé.

Il nous reste à examiner le troisième élément qui intervient dans le mouvement d'un objet possédé, c'est-à-dire sa direction. Ici nous nous trouvons devant une multitude de problèmes. Le problème fondamental est de déterminer dans quelle mesure ce mouvement a été fixé par la tradition d'une manière rigide et dans quelle mesure il dépend de la structure politico-sociale d'une société donnée. En réalité, bien entendu, les besoins économiques primordiaux dominent tous les autres et aucun mou-

³⁶ Il existe, bien entendu, toutes sortes de complications, de ramifications, en particulier lorsqu'on se trouve en présence de « commerce international », comme dans le cas des habitants des Trobriand et des Dobus.

vement de propriété imposé par la tradition, aucune structure étatique, ne survivrait longtemps chez les peuplades primitives si ces besoins en souffraient sérieusement. Le mouvement de la propriété est en conséquence toujours subordonné à ces besoins primordiaux. Le minimum irréductible doit être garanti, mais ceci assuré, l'échange utilitaire des articles suit son propre cours. Souvent le mouvement traditionnel de la propriété est tyrannique. Une chose est cependant certaine : jamais un individu ne peut volontairement procéder à un échange pour le seul plaisir de le faire. Ceci est une fiction des anthropologues.

Toutefois, il arrive que dans des circonstances particulières, telle que l'incapacité d'un territoire donné à faire vivre la population, le mouvement traditionnel soit adapté aux besoins de ladite population. Le conflit qui en résulte, principalement là où il existe une organisation en clans, peut donner naissance à un étonnant mélange des deux. C'est cet enchevêtrement qui confère au *kula* ses aspects contradictoires. Revenons par exemple aux habitants des îles Dobu. Ils présentent ce phénomène économique bizarre : un sous-groupe importe des bracelets de coquillages pour son secteur de production et un autre sous-groupe importe des colliers de spondyle. Cela reviendrait à apporter de l'eau au moulin, comme Fortune le fait observer fort justement. Rien ne saurait mieux démontrer le caractère non-économique du *Kula* que ceci. Dans un échange économique rationnel on pourrait s'attendre à [123] ce que chaque sous-groupe exportât son excédent. Néanmoins, en dépit de cette contradiction initiale de la nature fondamentale d'un véritable échange économique, le mouvement d'objets mutuellement désirés qui s'ensuit justifie cet échange irrationnel et, à la fin d'une période donnée, les deux sous-groupes se trouvent en possession des objets qu'ils souhaitaient.

Comment allons-nous expliquer cela ? Fortune s'est rabattu sur une sorte de *deus ex-machina*, l'amour des échanges. Pourtant l'explication est simple. Les échanges non-utilitaires, qui ont eu pour résultat d'accumuler chaque article dans son centre réel de production, représentent le mouvement traditionnel de la propriété. Ici, chez les indigènes des Dobu, il est entré en conflit avec le mécanisme nécessaire pour assurer aux habitants le minimum vital. Le mouvement traditionnel, dans une large mesure non utilitaire dans le sens étroitement économique de ce terme, doit se plier aux nécessités purement économiques.

Chez les Indiens de la côte nord-ouest du Canada on rencontre une situation comparable à celle qui prédomine dans la partie occidentale du Pacifique. On retrou-

ve le même conflit entre un mouvement traditionnel, dans une large mesure non utilitaire, et les besoins qui l'entravent. Toutefois, en particulier dans les sociétés non stratifiées organisées en clan, le mouvement traditionnel de la propriété domine et l'échange des objets devient essentiellement une sorte de « monnaie de courtoisie ».

Voici qu'une question se pose : quelle partie de la propriété se trouve prise dans ce mouvement traditionnel et quelle partie demeure « libre », c'est-à-dire, strictement personnelle dans le sens que nous donnons à ce terme ? La réponse doit être : aucune, sauf en ce qui concerne la nourriture nécessaire à la subsistance, les articles et les outils indispensables pour se la procurer, les vêtements que l'on porte sur le dos et la maison dans laquelle on demeure ; bref, le minimum irréductible. Mais, même dans le cas des articles et des outils, il y a des restrictions. On doit les prêter tous, si on vous le demande. En un sens, [124] cela est également vrai pour l'habillement et le droit de rester dans sa maison. Naturellement, la demande doit être raisonnable. C'est ce fait qui a conduit de nombreux observateurs à affirmer que l'hospitalité, et une sorte de générosité presque irrationnelle, étaient les traits par excellence de toutes les cultures primitives.

Rien ne saurait être plus éloigné de la vérité. Il n'existe pas de don à titre gratuit. Un don à titre gratuit signifierait qu'une valeur est attachée à l'objet donné. Or une telle conception est étrangère aux sociétés primitives. Même dans les endroits où s'est développée une « monnaie d'échange », cette monnaie d'échange comporte des particularités tout à fait différentes de celles que nous attachons à l'idée d'argent. Ce qui a de la valeur, ce n'est pas l'article qui passe d'une personne à une autre, mais les personnes par lesquelles il passe et l'acte même du passage avec toutes ses complications, primaires et secondaires. Ce qui compte, ce n'est pas l'objet, mais les besoins de l'individu qui cherche à l'obtenir, et bien entendu, les besoins du propriétaire. Vu sous cet angle, l'emprunt constitue un des nombreux aspects de ce mouvement traditionnel dans lequel la propriété est entraînée. Il devient évident que l'achat appartient à ce même mouvement en dépit de ses développements secondaires, aussi nombreux qu'embrouillés.

À la lumière de ce que nous venons de dire, nous allons tenter d'étudier l'aspect et la structure des peuples primitifs qui diffèrent tellement des nôtres, en un mot : la conception de la richesse. La richesse ne peut pas exister dans le sens que nous donnons à ce terme, car notre conception de la richesse est liée à l'argent tel qu'il est employé dans les sociétés stratifiées et les états policiers autoritaires où sa

fonction est avant tout de permettre à un individu de vivre mieux que la grande majorité, de ses concitoyens, de jouir de privilèges spéciaux et de le libérer en grande partie du travail ingrat et de la fatigue de se procurer la subsistance pour lui et pour sa famille. Ceci, il ne peut le faire que s'il invente et développe des [125] méthodes pour s'assurer un pouvoir sur d'autres individus et exercer une pression sur la société.

On trouve dans toutes les sociétés indigènes certains de ces aspects de la richesse. En fait, dans chaque groupe, les sorciers et les prêtres ont continuellement tenté de se libérer de l'ennui d'assurer leur propre subsistance et se sont efforcés de concentrer dans leurs mains tous les biens qu'ils pouvaient, afin de soutirer des privilèges et d'obtenir ce pouvoir sur d'autres.

Quels moyens physiques et psychologiques, mettent-ils en œuvre ? Ceci nous l'étudierons au cours du chapitre suivant. C'est en Afrique qu'ils ont été le plus près de réussir. Toutefois, l'Afrique, en dehors de régions strictement limitées, ne saurait être qualifiée de primitive. La raison de cet échec est simple. La structure d'une société primitive, et surtout le concept du minimum irréductible ainsi que la nature et le concept du pouvoir, jouaient contre eux.

Chez les peuplades primitives, la richesse fonctionne différemment. Etant donné que toute propriété, à quelques exceptions près que nous avons déjà signalées, doit être continuellement en mouvement et l'excédent distribué rapidement, les avantages auxquels elle donne naissance sont adaptés à certaines données et nécessités de base. En conséquence, les aspects sociaux de la richesse, c'est-à-dire le prestige et la condition qui s'y rattachent, passent au premier plan.

Cette prédominance des aspects sociaux de la richesse est dû au fait que la richesse ne pouvant servir à s'assurer le pouvoir, elle n'a pas d'autre issue ouverte. Un des plus importants effets secondaires de cette prédominance des fonctions sociales de la richesse est de stimuler l'expression des attitudes socio-émotionnelles qui, à côté du reste, sont irrationnelles et, sans nul doute, non-utilitaires. Il faut toutefois se rappeler que ces expressions ne sont pas spontanées. Elles sont obligatoires et stéréotypées. Un individu ne se comporte pas à la manière suprêmement arrogante des Indiens Kwakiutl de Vancouver parce qu'il [126] est subitement devenu irrationnel au moment où il s'est engagé dans ce qui nous paraîtrait une simple transaction d'affaires, mais parce que, par tradition, on s'attend à

ce qu'il se comporte ainsi. De même un homme n'est pas accablé par le sentiment de son insignifiance et de son indignité comme cela se produit chez les Winnebagos, simplement parce que des impulsions irrationnelles qu'il ne peut contrôler le bouleversent, mais bien parce que telle est la manière correcte de se comporter.

Ceci nous amène à la question de la mesure dans laquelle les sentiments religieux, les croyances magiques, par exemple, apparemment nullement économiques, conduisent à la destruction de la richesse, et même à la destruction des produits alimentaires nécessaires. Cela n'est pas facile à déterminer. Dans tous les cas de ce genre, il convient d'abord d'être sûr que nous avons affaire à un fait et non pas à une théorie, puisque c'est soit un excédent de biens qui est ainsi détruit, soit le capital, et dans le cas où il s'agit du capital, s'il est remplacé après ou s'il ne l'est pas. Si, par exemple, c'est le dernier cas qui se produit, et il en est toujours ainsi, les croyances religieuses et magiques ont rempli une fonction socio-économique fort utile. Le vol et même la destruction de biens si fréquemment liés chez les peuplades primitives aux rites funéraires, aux cérémonies d'initiation, et, à bien d'autres circonstances de la vie, sont en fait des méthodes de distribution. Cela est particulièrement vrai en Afrique et dans certaines parties de la Mélanésie. Ce comportement existe partout. Pourquoi tant d'anthropologues n'ont-ils pas compris ce que les économistes savent depuis longtemps, à savoir qu'une motivation religieuse secondaire et même une motivation magique se sont souvent greffées sur une activité purement économique ? On se le demande. Leur attitude doit représenter un reste de l'ancien postulat, dont ils n'ont jamais pu se libérer complètement, selon lequel les peuples primitifs sont fondamentalement irrationnels.

Ceci nous a entraîné bien loin de la question de base [127] par laquelle nous avons commencé - Pourquoi existe-t-il chez tous les peuples primitifs le concept d'un minimum irréductible ? La réponse doit être claire maintenant. Ce minimum n'est pas seulement un attribut des organismes vivants mais le premier souci d'une structure économique doit être de garantir ce minimum. Ceci ne veut pas dire qu'il ne se produise pas des situations créées par les tendances « antisociales » du milieu et de certains individus, qui viennent se mettre en travers de ce but. Toutefois, la communauté réagit contre elles, comme elle le ferait contre une épidémie. Nous allons maintenant étudier ces tendances « antisociales » de certains individus.

[128]

Le monde de l'homme primitif (1953)
Première partie. Structures de base

Chapitre VI

L'utilisation économique de la magie et de la religion

[Retour à la table des matières](#)

La plupart des exposés sur la religion primitive mettent l'accent sur le rôle joué par la peur, l'effroi. La mesure dans laquelle ceci peut être considéré comme exact dépend en grande partie de la mesure dans laquelle nous acceptons les déclarations recueillies et de la conception que nous avons de la peur. Or nous ne pouvons pas prendre ces déclarations au pied de la lettre, car souvent les faits démentent ce que l'on nous a dit. En outre, bien des chercheurs et des savants réputés paraissent entendre sous le terme de peur toutes les variétés d'angoisse et tous les sentiments d'insécurité. Ils sont également enclins à parler comme si nous avions affaire ici à la peur en tant qu'entité. Le résultat est que l'on nous présente souvent l'image de tribus primitives complètement dominées, paralysées par la peur et l'effroi. Tout ethnologue possédant quelque expérience pratique sait fort bien qu'il n'existe pas de semblables communautés.

La peur, qu'on me permette de le rappeler ici, n'est pas un instinct : l'homme ne naît pas avec. La peur ne crée rien. Elle est elle-même créée à l'intérieur de l'homme par le choc que produisent sur lui un certain nombre de réalités tant intérieures qu'extérieures.

La première et la plus importante de ces réalités est l'insécurité économique et l'insécurité ambiante, mais plus particulièrement la première. L'insécurité économique comporte de nombreux corrélatifs émotionnels et mentaux. Le corrélatif mental est un subjectivisme prononcé. Le subjectivisme, à son tour, entraîne la prédominance [129] du magique et souvent des formes les plus élémentaires de rites coercitifs et accentue les aspects strictement coercitifs de la religion.

Ici encore, un avertissement est nécessaire. Nous devons prendre garde de ne pas étudier la magie, les rites coercitifs et la religion, sans étudier aussi les individus qui les subissent et les individus qui les utilisent à des fins strictement personnelles, égoïstes et antisociales.

C'est dans ce cadre que nous devons examiner les utilisations économiques de la magie et de la religion. Il est préférable de discuter ces utilisations suivant un ordre progressif en commençant par les tribus qui assurent leur subsistance par la cueillette, puis en continuant par celles qui pratiquent la chasse et la pêche et finalement par les tribus se livrant à l'agriculture.

Commençons par le début. Quel qu'ait pu être le mode de production alimentaire à l'ère paléolithique, il n'existe plus de nos jours de tribu dont la vie économique dépende d'une seule méthode de subsistance. Il reste de nos jours un bien petit nombre de peuplades dont l'économie repose sur la cueillette, presque toujours elles s'adonnent également dans une certaine mesure à la pêche et à la chasse. L'organisation sociale et politique de ces tribus est généralement simple et non différenciée et leur équipement technique également simple.

Ceci ne signifie pas que l'on ne puisse y rencontrer des individus vraiment religieux. Mais leur fonction immédiate est d'essayer de mettre un peu d'ordre, de coordonner et d'apprécier l'arrière-plan folklorique aussi varié que rudimentaire.

Pour mieux imaginer le milieu magico-religieux dans lequel vivent les populations ayant ce genre de culture, mieux vaut donner un exemple concret. Pour les sociétés vivant de la cueillette et de la chasse un seul suffira. Je vais le prendre chez les Yokoutes, sur lesquels nous possédons une documentation qui éclaire particulière-

ment bien [130] cet aspect de la vie des primitifs ³⁷. Les Yokoutes ont toutefois une caractéristique qui n'est pas typique de ce niveau de société : une unité d'échange fixe.

Le trait le plus frappant de la culture yokoute est, du point de vue religieux, la peur qu'inspire le chaman. Cette peur ne prend pas son origine dans un quelconque pouvoir extraordinaire que posséderaient ces hommes en vertu de leur fonction de chaman, car ils en font, au fond, fort peu, mais elle a pour cause l'alliance qui existe entre eux et le chef de la tribu. Ce dernier contrôle ou, du moins contrôlait, toutes les sources de revenu. Elles étaient, toutes proportions gardées, assez importantes si l'on tient compte des moyens rudimentaires dont les primitifs disposaient pour se procurer des biens. Le chef avait un monopole sur le commerce de certains objets convoités ; tels que : duvet d'aigle, contrôle des rites ; il prélevait une part sur les paiements reçus par le chaman local et tous les chamans en visite lui remettaient des présents en argent.

Pour bien comprendre le pouvoir réel des chamans, il faut se rappeler que les dons d'organisation qu'ils possédaient leur servaient à établir des liens entre eux et le chef de la tribu. Tous deux marchaient la main dans la main, le chef augmentant ses sources de richesse grâce à son alliance avec le chaman et ce dernier s'assurant la protection du chef, protection des plus nécessaires, car l'exercice de sa profession comportait de gros risques.

Un indigène a admirablement décrit la manière dont le chef et le chaman travaillaient ensemble.

Si un homme, surtout un homme riche, ne se joint pas à la danse, le chef et ses hommes-médecins décident de rendre malade cet homme ou un quelconque membre de sa famille... L'homme-médecin s'arrange alors pour être appelé à le soigner. Il fait plusieurs tentatives successives pour le guérir ; chaque fois on le paie. Il poursuit ses soins jusqu'à ce que l'homme [131] soit financièrement ruiné et endetté à son égard. S'il décide alors de guérir le malade, il aspire la cause du mal et la montre aux assistants, en disant que c'est le nigot (esprit) ou la source (esprit) qui l'a rendu malade. Il peut aussi

³⁷ A.H. Gayton, Yokuts-Mono Chiefs and Shamans. (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 24, n° 8 (1930), p. 361.

laisser la personne mourir, auquel cas la famille est contrainte d'assister à la cérémonie funéraire.

Le chaman partage avec le chef, l'argent qu'il a reçu pour honoraires. Si les parents de la victime cherchent vengeance, ils doivent en obtenir la permission du chef, qui refuse son autorisation en prétextant que les preuves ne sont pas suffisantes. L'homme-médecin n'a-t-il pas montré que le *nigot* (esprit) avait provoqué la maladie ³⁸.

Ainsi les individus ordinaires sont toujours sous la menace des conséquences pratiques des activités du chaman. L'exemple ci-dessus indique clairement que cette peur est le résultat de l'alliance entre le chef et le chaman. Il s'agit bel et bien d'une forme de gangstérisme. La croyance aux esprits ou aux rites et formules magiques devient une conséquence secondaire, ce que montre clairement l'imprécision des relations entre les pouvoirs individuels et surnaturels. Ainsi, les dons venant d'un pouvoir surnaturel de ce genre peuvent être acceptés ou rejetés ; on peut solliciter l'esprit comme celui-ci peut venir vers un individu de son propre gré. Théoriquement, tout individu peut obtenir cette faveur. En fait, le nombre en était rigoureusement limité à la coterie du chaman, protégé par le pouvoir du chef.

Le chaman expliquait à sa manière cette limitation. Par exemple, il prétendait que les difficultés pour établir une relation satisfaisante avec le surnaturel - le jeûne, la prière dans un endroit isolé, l'obligation de prendre un émétique à base de tabac, l'exposition au soleil - toutes ces choses étaient trop pénibles et le danger de commettre des erreurs pouvant susciter la malveillance des esprits surnaturels était trop grand pour que l'ensemble de la population osât s'y risquer. Chez les Yokoutes, le chaman n'avait pas besoin de posséder des qualités psycho-physiologiques, [132] religieuses ou autres, particulières. Ce dont il avait besoin c'était de la protection que lui assurait le chef.

Il semble bien que l'ensemble de la population l'ait compris, et c'est ce qui, plus que n'importe quelle peur, explique l'intensité de son opposition et de sa haine à l'égard du chaman. S'il s'était simplement agi d'une peur du pouvoir surnaturel que l'homme du commun attribue aux chamans, on n'aurait pas compris que l'accent fût à ce point mis sur le côté maléfique de leurs activités.

³⁸ *Ibid.*, p. 399.

Sachant que même dans les sociétés rudimentaires où l'économie de base est la cueillette, où la magie et les rites coercitifs règnent en maître, on utilise sans le moindre scrupule ces rites et la religion à des fins économiques, nous pouvons nous tourner vers les sociétés dont l'économie est basée sur la pêche et la chasse pour voir dans quelle mesure et sous quelle forme on les utilise et dans quels buts.

Les civilisations pratiquant la pêche et la chasse sont, comme celles des collecteurs de fruits et de racines, établies dans des régions peu accueillantes et situées aux confins de la terre. On peut difficilement imaginer que les Esquimaux, les Fuégiens, les habitants des îles Andaman, ou les Ainus aient volontairement choisi ces contrées inhospitalières pour y vivre, ou qu'ils y seraient restés s'ils avaient pu émigrer vers d'autres régions. La vie est dure et, en dépit de leur avance technique sur les peuplades vivant du ramassage, en dépit de la proximité de la mer, leur approvisionnement alimentaire est peu sûr. Les techniques de chasse et de pêche qu'ils ont perfectionnées augmentent toutefois considérablement leur sécurité économique.

La question se pose inévitablement de savoir qui, dans une tribu donnée, profite le plus de l'avance technique ; qui obtient la plus grande sécurité, qui acquiert le plus de richesse, et s'assure un faible minimum de loisir ?

Prenons les Esquimaux pour exemple. Leur organisation sociale est très vague. Pas de chef, pas d'autorité centrale. Le meurtre, les rivalités intestines sont à l'ordre [133] du jour. Pourtant, ils sont admirablement adaptés à ce milieu géographique, l'un des plus inhospitaliers du monde. C'est une série d'inventions étonnantes qui a rendu cela possible, toutes liées à l'invention du harpon, du kayak et de l'igloo. D'où leur viennent ces forces constructives ? Aussitôt, nous nous tournons vers le seul groupe d'individus organisés, pour découvrir qu'il se compose des *angakoks* ou sorciers. Ils ont fait en sorte de rassembler fermement entre leurs mains tout le pouvoir politique qui pouvait exister.

Ceci est mis en évidence par plusieurs choses, dont la plus frappante est peut-être que dans une civilisation où le meurtre est courant, jamais les chamans ne sont assassinés alors qu'ils sont entourés de gens qui ne peuvent que les haïr ; chose étonnante aussi, dans une région où souvent les femmes font prime, les droits des sorciers à les utiliser à leur gré sont généralement reconnus. Pour obtenir et conserver le pouvoir, ils ont élaboré le mécanisme suivant : une « fraternité » religieuse, soigneusement limitée en nombre, une théorie religieuse complexe et une technique

chamanistique spectaculaire. Leur système bien intégré vise à deux fins : maintenir le contact avec le surnaturel exclusivement entre les mains de l'*angakok*, susciter et exploiter le sentiment de peur et d'insécurité économique et géographique chez l'homme du commun. Ici le milieu géographique favorise leurs desseins. Nous pouvons maintenant comprendre la réponse que l'Esquimau Aua fit au grand explorateur danois, Rasmussen, quand celui-ci lui demanda : « Que crois-tu ? »

Cette réponse représente parfaitement la théorie *angakok* quoique Aua n'en fût pas un lui-même. C'est la peur de l'incertitude générale, la peur des tabous que d'autres brisent, la peur, enfin, de la mort et des fantômes malveillants. Ce que l'*angakok* a fait en réalité c'est de combiner la peur de l'insécurité économique d'abord avec les formules et les tabous magiques et ensuite avec la peur des défunts. Dans toutes ces cultures primitives rudimentaires nous pouvons supposer que les morts sont redoutés [134] non pas parce qu'ils sont morts mais parce qu'ils sont des êtres humains dont on ne peut contrôler les activités aussi bien qu'on le faisait lorsqu'ils vivaient, si insuffisant qu'ait pu être ce contrôle. Et qu'on me permette d'ajouter que ceci est également à la base du culte des ancêtres.

Les aspects économiques de cette systématisation *angakok* sont clairement indiqués. Prenons par exemple les quatre occasions principales où il est fait appel à un *angakok* chez les Esquimaux Ammassaliks et où celui-ci doit invoquer ses esprits. Ce sont : la rareté des animaux de mer, le blocage de leurs sites de chasse par des masses de neige, lorsqu'un homme vient à perdre son âme au cours d'une maladie, et la stérilité d'une femme mariée. Il est significatif à ce propos que toute une série de rites sous le contrôle complet de l'*angakok* ait été créée autour de la quête de la nourriture. Les émoluments d'un *angakok* sont considérables, ils sont de l'ordre de cent cinquante à deux cents dollars pour un esprit familier, chose que seul un *angakok* peut obtenir.

La même précision brutale se retrouve dans la description des êtres surnaturels. Pas la moindre imprécision dans la conception de Sedna, divinité de la mer, ou dans celles des divinités de la lune et de l'air. Toutefois, cette précision ne découle pas d'un intérêt conscient à les peindre comme autant d'entités distinctes mais du fait qu'elles sont représentées comme ayant été toutes des êtres humains à l'origine. La dureté, la cruauté de leurs rapports avec les humains reflètent leur origine. Et, ici aussi, il est bon de se rappeler que c'est l'*angakok* qui contraint les divinités et que s'il souffre cruellement au cours de son initiation, une fois qu'il a établi une relation

avec son « esprit secourable », son existence devient assez facile. Les divinités sont cruelles envers les autres, pas tellement envers *l'angakok*.

Bien que l'on considère la sorcellerie et la magie comme les traits saillants des cultures rudimentaires, nous savons fort bien que non seulement elles fleurissent dans les sociétés les plus complexes mais qu'elles y atteignent [135] souvent un développement inconnu ailleurs. De nombreux ethnologues ont même affirmé que c'était un des traits caractéristiques de toutes les cultures primitives. Un savant aussi compétent que Firth, alors qu'il étudiait le système économique d'une civilisation aussi hautement intégrée que celle des Maoris de la Nouvelle-Zélande, a pu dire que l'emploi, à tous les stades de leur industrie, de formules et de charmes magiques n'était qu'un élément de la croyance irrationnelle en un pouvoir illusoire et pour l'expliquer, il se lance dans des interprétations psychologiques dénuées de sens. Nous devons nous contenter de la déclaration selon laquelle cette croyance irrationnelle aide les Maoris à concentrer toutes leurs facultés sur le travail qu'ils ont à faire et qu'elle constitue un élément fort utile pour leur organisation. Bien sûr, cette affirmation renferme une part de vérité. Mais Firth va plus loin. S'appuyant sur une interprétation psychologique, fort en honneur en un temps, il affirme que cette même croyance protège les Maoris « de l'angoisse rongée du doute et de la peur devant l'inconnu, leur donne la confiance et la force nécessaires pour affronter ces forces dont ils ne peuvent dans la réalité ni prévoir, ni contrôler les effets. Etayant leur foi sur la magie, ils sont convaincus que leur labeur portera ses fruits quand le temps en sera venu. » ³⁹

Deux chercheurs viennent tout récemment de nous donner une explication infiniment plus réaliste de la véritable signification de la magie et de la sorcellerie. Ce sont E.E. Evans-Pritchard et S.F. Nadel ⁴⁰. Ici le rôle économique de la magie et de la sorcellerie nous apparaît dans toute sa clarté. Evans-Pritchard, dans son étude sur les Zandes du Soudan anglo-égyptien, fait ressortir que : 1) tous les membres de la classe aristocratique, tous ceux qui parmi les gens du commun sont riches et puissants [136] sont à l'abri de toute accusation ; 2) la hiérarchie compliquée des oracles a pour objet principal chez les Zandes de faire connaître les sorcières ; 3) le pouvoir du chef est fonction de son influence sur les oracles.

³⁹ R. Firth, *Primitive Economics in the New Zealand Maori*, (Londres, 1929), p. 265.

⁴⁰ E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft* ; et S.F. Nadel, *Witchcraft and Anti-Witchcraft in Nupe Society, Africa*, (1935), vol. VIII pp. 417-448.

Chez les Noupés de l'Afrique Occidentale, la signification économique de la sorcellerie est également très nette. La supérieure de l'ordre le mieux organisé de sorcières est la supérieure officielle de toutes les femmes de la ville. Elle contrôle le marché, organise le travail commun des femmes, arbitre leurs différends. Elle seule, de toutes les sorcières, est connue et visible. Le roi des Noupés et les autorités de la ville reconnaissent son autorité. Selon la théorie officielle que M. Nadel résume, elle ne doit faire usage de ses grands pouvoirs de sorcellerie que pour le bien. Parce qu'elle est une et qu'elle gouverne à la fois les femmes du monde nocturne imaginaire de la sorcellerie et les femmes du monde diurne et véritable, on la considère comme particulièrement qualifiée pour un autre genre de tâche : découvrir les sorcières et combattre leurs secrètes activités anti-sociales.

Cette théorie compliquée a sans doute pour but d'expliquer le fait que c'est le roi ou le chef qui la désigne et qu'en général il choisit une sorcière condamnée ou repentante qu'il peut facilement surveiller et qui est suffisamment digne de confiance pour qu'on puisse la placer à un poste aussi important. Les avantages que le roi tire d'un tel arrangement sont évidents. En conservant un contrôle complet sur le chef de son « service secret », il garde le pouvoir entre ses mains et peut, en même temps, faire croire à ses concitoyens qu'il a pris sur les pouvoirs secrets et intangibles de la sorcellerie. Ainsi le roi et la grande maîtresse de l'ordre des sorcières se trouvent dans une excellente position pour trouver un coupable quand ils le veulent.

Pour le chef, il est très avantageux d'avoir une assistante qui puisse contrôler les activités de ses collègues-sorcières, car, non seulement, elle peut calmer celles qui sont trop nuisibles ou violentes mais en même temps elle [137] peut diriger la conduite de ses subordonnées. Nadel affirme, et ceci me paraît curieux, qu'aucune *le/lu* - tel est le nom officiel donné à la grande maîtresse des sorcières - une fois nommée, ne néglige ses devoirs et qu'elle trouve le moyen d'assumer sa responsabilité envers la communauté tout en découvrant la victime requise. Comme chef du marché, dit-il, elle reste en contact suffisamment intime avec l'opinion publique pour être en mesure de répondre comme il convient à ses suggestions.

Apparemment, l'alliance entre le chef et la *le/lu* a pour objectif principal la suppression de la sorcellerie dans l'intérêt de l'ensemble de la communauté, et elle remplit cette fonction. Mais le point important est non pas d'avoir démasqué la sorcellerie, mais de savoir dans quelle mesure elle peut se développer et quels profits certains individus et certains groupes retirent des activités de ceux qui pratiquent

la sorcellerie, et quels sont également les avantages dont bénéficient les personnes chargées de la neutraliser et de la punir.

Nous avons vu que chez les Noupés, les sorcières sont employées à réprimer et combattre la sorcellerie. Toutefois, il est un fait plus significatif encore : lorsque les sorcières se rebellent sérieusement, ce n'est pas à la *lelu* que l'on confie le soin de les reprendre en main, mais à une organisation spéciale, une société secrète officiellement reconnue, qui forme une partie intégrante de la structure politique du royaume Noupé.

Selon la théorie religieuse officielle, les membres de cette société reçoivent leur connaissance et leur pouvoir surnaturels de certains esprits et c'est grâce à ce pouvoir qu'ils exercent leur contrôle sur les sorcières. Leur relation avec ces esprits est d'une nature magique et coercitive. Ils possèdent un pouvoir sur les esprits, mais l'inverse n'est pas vrai et ils peuvent contraindre ces esprits à se manifester à l'occasion de certaines cérémonies magiques. Les fonctions politiques et économiques de cette société sont donc évidentes. Le chef de cette société exerce une [138] autorité absolue sur ses membres ; sa charge et son titre sont confirmés par le roi. Cette situation s'exprime dans un mythe originel, l'appareil du culte, auquel on fait appel pour agir contre les vieilles femmes qui interviennent mystérieusement dans l'ordre établi et que tout le monde regarde comme la « magie du roi ».

Quand demande-t-on à la société d'intervenir ? En deux occasions : l'une a un rapport précis avec les besoins d'une société éprouvée, l'autre n'en a aucun. Je vais ici reprendre en partie la description que nous donne Nadel de la seconde. Elle se passe de commentaires.

La seconde méthode, nous dit-il, est employée sur un ordre émanant « de Là-Haut ». Elle met en relief le pouvoir très grand dont jouit la société secrète ainsi que les rapports qu'elle a avec la structure politique du royaume Noupé. A un moment donné de l'année, généralement à l'époque de la moisson, le chef de la société se présente au roi et l'avertit que les activités des sorcières ont pris une ampleur inquiétante dans le pays ; il conseille au roi d'envoyer les membres de la société dans les divers villages pour les débarrasser de cette plaie sociale. Si le roi y consent, ce qu'il fait toujours, le chef de la société mobilise les diverses sections dispersées dans le pays. Les membres de l'association apparaissent à l'improviste dans les villa-

ges, sous prétexte d'accomplir leurs danses, et en fait pour « découvrir » et punir les sorcières.

En quelques instants, les femmes terrifiées s'enfuient et vont se cacher dans la brousse, ou rassemblent tout l'argent nécessaire pour acheter leur liberté à toutes. On fait parvenir cette somme à l'endroit où les membres de la société exécutent leur danse. Après avoir accepté, la rançon, ceux-ci se livrent à quelques danses rituelles « inoffensives » et abandonnent la chasse aux sorcières. Mais l'activité de la société a plongé la communauté dans l'angoisse et l'agitation. Les familles sont dissociées, les femmes négligent leurs devoirs, l'argent devient rare. Alors, plusieurs chefs du village se réunissent, collectent [139] une importante somme d'argent et vont la présenter au roi en l'implorant de rappeler les membres de la société. Après trois tentatives officielles mais insuffisantes pour obtenir leur rappel, les membres de la société se retirent enfin. Le chef de la société lui-même se rend à la cour du roi pour partager le butin. Le roi en prélève un tiers, les deux autres tiers allant au chef de la société. Il y a toujours une importante somme d'argent car, comme nous l'avons vu, la date de la cérémonie est toujours fixée à l'époque de la moisson, quand l'argent abonde dans le pays.

Il convient de noter en passant que jamais la société secrète n'opère dans la capitale du royaume. L'explication officielle de cette exception est que dans la capitale, le roi lui-même peut fort bien contrôler les sorcières à l'aide de la *lelu*. Il est évident que dans la capitale, qui est la ville du roi, il ne serait pas opportun de laisser la société secrète libre de désorganiser socialement et économiquement la vie de la communauté. Cette société doit demeurer une arme entre les mains du roi et non pas une arme qui puisse se retourner contre lui et mettre en danger ses intérêts.

Les deux exemples pris en Afrique que nous venons de donner, montrent clairement que l'existence de la magie dans les sociétés qui ont depuis longtemps dépassé les stades de la cueillette ou de la pêche et de la chasse, ainsi que sa persistance dans des civilisations où se sont développées des superstructures religieuses compliquées, sont dues, bien plus qu'à des raisons psychologiques, à l'utilité qu'elle présente pour certains types d'exploitation économique. Il va sans dire qu'elle remplit d'autres fonctions dans la société. Mais la raison principale de sa persistance et du degré élevé d'organisation qu'elle a si souvent atteint, est économique.

Ceci est également vrai pour l'élaboration et l'organisation des rites liés aux crises de la vie, tant biologiques que sociales, ainsi que je vais le démontrer au cours du chapitre suivant.

[140]

Le monde de l'homme primitif (1953)
Première partie. Structures de base

Chapitre VII

Les phases critiques de la vie et leurs rites

[Retour à la table des matières](#)

Peu de comportements révèlent une relation aussi directe entre l'homme et ses ancêtres animaux que ceux qui ont trait au cycle sexuel. Quoi d'étonnant donc à ce que le cycle sexuel ait été le premier à être socialement cristallisé, réorganisé et réinterprété ? Quoi d'étonnant à ce que cette réorganisation et cette réinterprétation n'aient jamais tenté de déguiser les faits et les actes biologiques en jeu ? Ceci est particulièrement vrai en ce qui concerne les manifestations physiologiques de la puberté et les relations sexuelles. Même dans les religions les plus raffinées, le symbolisme qui exprime cette re-formulation est toujours resté assez cru. Non moins significative est la manière dont le symbolisme sexuel s'est étendu à l'univers en général. Non seulement il y a eu polarisation de la nature en mâle et femelle - le ciel est mâle, la terre femelle, le soleil mâle, la lune femelle - mais un rapport immédiat et fondamental était établi entre le sexe et ses ramifications secondaires et toute la vie du groupe, particulièrement en ce qui concerne la continuité de l'approvi-

sionnement en vivres. Des danses mimées, des rites coercitifs en étaient l'expression sociale.

Cette socialisation présentait un autre aspect qui a eu une influence directe sur l'histoire de la civilisation. Un de ses éléments constitutifs, la puberté, ne consiste pas seulement à reconnaître qu'un individu a atteint l'âge de la maturité sexuelle, on en a fait une période de transition par excellence : le passage d'un individu de la [141] condition d'être économiquement dépendant à celle d'un être possédant une valeur économique et sociale.

Deux ensembles de circonstances, les unes physiologiques, les autres économico-sociales, ont conspiré pour faire de la puberté le centre extraordinaire qui allait servir de prototype pour toutes les autres périodes de la vie considérées comme transitoires. Ceci fut confirmé et authentifié par la magie et, par la suite, sanctifié par la religion. Sa signification et sa valeur sociale et économique sont attestées par le fait que les tribus les plus simples, celles des peuplades vivant de la cueillette, de la chasse et de la pêche, avaient déjà élaboré autour de la puberté des rites d'initiation très compliqués. Ces rites de la puberté sont les rites fondamentaux de l'humanité. On les a réorganisés, remodelés, réinterprétés des milliers de fois et, à leur image, on a créé non seulement de nouveaux types d'unités sociales, tels que les sociétés secrètes, mais aussi de nouveaux systèmes idéologiques.

Une source si riche d'inspirations sociales et religieuses s'est imposée à la vie quotidienne de l'homme et à son imagination pour plus d'une raison. Nous avons déjà mentionné la principale : le fait qu'elle se trouve enfermée dans une enveloppe physiologique, socio-économique et magique. Mais elle englobe également des éléments physiologiques secondaires. La période comprise entre la première menstruation d'une femme et son accouchement - ceux-ci devaient se succéder rapidement aux premières phases de la civilisation - exigeait qu'elle fût complètement séparée des activités du groupe pendant une durée de temps variable, séparation qui fut très tôt soumise à des rites.

De même, la puberté enlevait le jeune garçon à sa mère et aux vieilles femmes qui l'élevaient. Cet événement fut aussi solennisé par des rites. Dans les deux cas, la séparation constituait le prélude à une nouvelle introduction dans la vie du groupe. C'était à la fois une réintégration personnelle et sociale. Penseurs et sorciers s'en servirent comme point de départ pour échafauder toute une série [142] d'interpré-

tations symboliques, la principale étant que l'individu meurt et renaît. Cela devint un des thèmes favoris des spéculations morales et philosophiques de l'homme primitif.

Des deux événements majeurs de la vie physiologique : la naissance et la mort, la mort seule donna naissance à des associations sociales et ritualistes. La naissance était, après tout, un simple événement à l'intérieur du cycle sexuel dont le noyau était la puberté. Si dans de nombreux cas elle n'a acquis aucune indépendance, c'est qu'elle n'était qu'un simple fait biologique et, dans une société où la sécurité économique était à son niveau le plus bas, ce fait biologique n'était pas le bienvenu, ainsi qu'en témoigne le grand nombre d'infanticides. Peu importait l'avantage qu'en retirerait le groupe dans l'avenir, un individu à sa naissance ne présentait aucune valeur immédiate. Les observances, les rites qui entouraient la naissance concernaient plus les parents que l'enfant. Cette naissance concernait en effet les parents plus que l'enfant. Le rite de la naissance ne pouvait donc devenir un vrai rite de transition et prendre une signification sociale que lorsqu'il représentait vraiment une transition, c'est-à-dire lorsque, la théorie de la renaissance s'étant répandue, l'individu était accueilli à son retour dans un monde qu'il avait quitté pour un congé prolongé. Ceci ne veut pas dire que la naissance passât inaperçue au point de vue rituel. Mais on y prêtait attention sur une période de temps qui s'étendait du jour de la venue au monde de l'enfant jusqu'à l'âge de la puberté. La naissance n'était pas considérée comme un fait isolé et marquant qu'il fallait immédiatement et solennellement reconnaître.

Les rites élaborés autour de la puberté avaient pour objet de préparer l'individu à vivre toute une existence comme partie intégrante de la communauté et de l'initier à son nouvel état. En un certain sens, ceci était également vrai pour les rites entourant la mort et pour les rites funéraires. Mais les nouvelles activités en vue desquelles on préparait le défunt et les nouvelles conditions de vie [143] auxquelles on l'initiait, étaient empreintes de dualité. Elles appartenaient en partie à ce monde, en partie au monde de l'imagination. Voilà quelle était la différence principale : alors que les rites réservés à la puberté étaient positifs et symbolisaient la rupture d'un jeune garçon avec une vie de non-activité sociale afin que l'on pût le conduire vers une vie d'activité, les rites entourant la mort étaient négatifs et symbolisaient la rupture d'un homme avec une vie d'activité afin qu'il pût commencer une existence d'inactivité. Du moins tel était le but des vivants.

Bien entendu, nous savons que dans ces rites de séparation, les hommes prenaient leurs désirs pour des réalités. Ils comprirent bien vite que ce n'était pas une

tâche aisée d'éliminer les morts. Au lieu d'une séparation complète et d'une religion dans l'inaction, on arriva à un compromis qui répondait mieux au sentiment ambivalent que les vivants éprouvaient à l'égard des morts. La séparation des morts d'avec le monde vivant devint partielle et progressive, quant à l'inaction elle se transforma en hostilité latente.

Pourtant les rites funéraires demeurèrent avant tout des rites de séparation auxquels s'ajouta bientôt le rituel de l'âme dans un monde nouveau, non-humain et dans l'ensemble désirable.

Ainsi se trouvait ouvert un domaine fait exprès, semble-t-il, pour l'imagination créatrice du sorcier-penseur-poète. Et l'exploitation considérable qu'il fit du drame rituel de l'âme quittant la terre des vivants et gagnant la terre des morts et des saints, n'indique que trop à quel point il en profita. Manifestement c'était l'intérêt de tous ceux qui souhaitaient ardemment que les morts fussent séparés vraiment et irrévocablement des vivants, de dépeindre le havre vers lequel on envoyait les défunts comme exempt des difficultés et de l'insécurité de ce monde. Peut-être alors, consentiraient-ils à y rester.

Ce thème donna lieu à de nombreuses variantes. La plupart concernaient la renaissance. La mort devait-elle, par exemple, être considérée comme une réintégration [144] de l'Égo assumant une nouvelle activité dans un monde surnaturel ou une nouvelle activité dans celui-ci ? Le royaume des morts deviendrait-il autonome et semblable au nôtre ? Les morts se réincarneraient-ils ? La distinction entre la vie et la mort s'estomperait-elle ou disparaîtrait-elle totalement ? Telles étaient quelques-unes des questions ouvertes à la spéculation.

Dans les cultures pré-agricoles le premier point de vue semble avoir prévalu et la croyance en la transmigration et en la réincarnation trouve son expression dans une conception comme celle des Winnebagos. Chez eux, la mort n'est qu'un faux pas momentané, sans perte de conscience, mais elle entraîne une rupture des moyens de communication entre les morts et les vivants ; rupture que les morts, ou du moins les morts favorisés, réparent en leur temps au prix d'épreuves et de souffrances considérables.

La naissance, la puberté et la mort furent considérées très tôt comme un cycle infini dont l'individu parcourt toutes les phases. La phase supérieure était située entre la puberté et les premières atteintes de sénilité, c'est-à-dire pendant la ma-

turité sexuelle et sociale. La mort était sa négation et la naissance sa nouvelle affirmation. C'est dans cette importance accordée à l'homme que nous trouvons l'explication de l'attitude ambivalente envers la mort. En tant qu'extinction biologique la mort n'a rien d'effrayant. C'est d'une évidence aveuglante. Mais la mort entraînait la disparition de l'organisme le plus perfectionné et le plus intelligent que l'homme connût. La mort devait donc être interprétée comme une cessation temporaire d'activité et la période comprise entre la naissance et la puberté comme une période d'attente.

L'état de puberté était ainsi l'origine des rites et observances. Il fut bientôt divisé en éléments dont la plupart firent l'objet d'un traitement particulier. Chez les femmes, les facteurs physiologiques - la première menstruation, la grossesse, l'enfantement - dominèrent d'emblée les facteurs sociaux et économiques. Pour les hommes les [145] facteurs sociaux et économiques l'emportèrent dès le début sur les facteurs physiologiques. C'était tout à fait naturel à une époque où la situation politique et économique de la femme était à un niveau très bas. Le rôle social et économique de l'homme étant beaucoup plus important, il n'est pas surprenant que les rites de la puberté associés à l'homme aient toujours été beaucoup plus complexes. Ils se compliquèrent d'ailleurs à mesure que les fonctions économiques de la femme prirent de l'importance, aussitôt après l'introduction de l'agriculture, par exemple. Parfois, comme chez certaines tribus de l'Ouest africain, les rites de la puberté concernent presque uniquement les femmes.

Nous allons maintenant étudier ces rites de la puberté, en prenant pour exemple les Aruntas d'Australie, les Selknams de la Terre de Feu, les Néo-Calédoniens, les Achantis de l'Ouest africain et les Thongas de l'Afrique du Sud ⁴¹. Nous ne pouvons ici décrire en détail que les rites australiens. Ils ont peu à peu donné naissance aux cérémonies et drames magiques et religieux et on observe la même évolution dans d'autres tribus. Ces rites font partie intégrante de la vie quotidienne dans la plupart des civilisations agricoles primitives. Les rejeter sous prétexte qu'ils expriment un

⁴¹ C. Strehlow : *Das Soziale Leben der Aranda und Loritja-Stämme*. (Francfort, 1913). - B. Spencer et R.J. Gillen, *The Arunta*. (Londres, 1927). - M. Gusinde- *Die Feuerland-indianer*, vol. 1, « Dieu Selknam », Anthropos Bibliothek, Moedling. (Vienne, 1931). - Leenhardt : *Notes d'Ethnologie Néo-Calédonienne*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, vol. VIII. (Paris, 1931). - R.S. Rattray ; *Religion and Art in Ashanti*. (Oxford, 1927), pp. 69-76. - H.A. Junod : *La vie d'une tribu sud-africaine*. (Neuchâtel, 1913), vol. I, pp. 71-92.

certain ordre social, en exagérant l'aspect magique et légendaire de ces drames rituels, équivaldrait à reprocher aux grands drames classiques de la Grèce d'avoir retenu de grossières superstitions, d'avoir souvent représenté les divinités grecques d'une manière archaïque et cela reviendrait également à rejeter comme magique tout le rituel de la Passion chrétienne parce qu'il contient de toute évidence des éléments qui remontent à un passé primitif.

[146]

Lorsqu'un jeune Australien atteint l'âge de la puberté, il doit se soumettre à la circoncision et à la subincision et aux cérémonies qui entourent ces deux rites. Malgré la souffrance qui accompagne ces opérations exécutées dans des conditions très rudimentaires, les jeunes garçons s'y soumettent de bonne grâce car c'est pour eux le seul moyen d'acquérir un statut social. Le missionnaire allemand Strehlow a bien compris ces rites et nous allons nous inspirer de son récit. Les diverses cérémonies constituent les actes d'un long drame rituel et c'est sous cette forme que je vais les présenter.

Acte I. - Il est intitulé : Lancé au Ciel parce que la partie essentielle de cette cérémonie est le moment où on lance le novice en l'air. Quand il retombe au sol on le frappe cruellement. Ce lancé en l'air est censé lui assurer la croissance physique ; la correction a pour objet de lui inspirer la crainte et le respect de ses aînés.

Aussitôt après, le jeune garçon est séparé des femmes mariées et des jeunes filles non mariées plus âgées ; on lui enjoint de demeurer dans la partie du camp réservée aux hommes non mariés. Cette séparation est le premier d'une série d'actes destinés à détruire en lui l'idée de la femme-mère, asexuée, et de lui substituer celle de la femme-épouse, de la femme possédant un sexe. Ensuite on l'enduit de graisse et de diverses peintures et on le conduit devant les anciens de la tribu qui le lancent en l'air, le frappent et lui ordonnent de se retirer à l'écart, dans un endroit situé près de leur camp. Là il doit allumer un grand feu. On ne l'autorise à se nourrir que de plantes. Pour symboliser cette phase initiale de son passage de la condition de garçon à celle d'adulte on lui donne divers noms, le Barbouillé de Graisse, d'abord, puis Le Moralement Bon.

Acte II. - Il comporte en général deux parties : la danse du Ltata et des invitations lancées aux habitants du campement voisin à assister aux rites d'initiation. La danse a pour but d'apaiser la crainte que ressent le jeune garçon à la pensée de

l'opération qu'il va subir et de l'inciter à [147] croire qu'on va vraiment lui montrer des cérémonies nouvelles et intéressantes. Son but secondaire est d'éveiller l'intérêt sexuel des femmes pour les hommes qui y participent.

Acte III. - La circoncision. - Avant que les anciens ne procèdent à la cérémonie de la circoncision proprement dite, on initie le jeune garçon aux rites secrets qui sont liés à l'histoire mythique de la circoncision. Quand les femmes ont dansé toute la nuit, on emmène le jeune garçon loin du camp, puis on le ramène et on le conduit solennellement à tous les endroits où se déroulera l'initiation. Le lendemain, on le peinturlure de nouveau, on lui donne un autre nom, et on lui révèle quelques autres rites secrets. C'est à ce moment-là que l'on choisit celui qui opérera la circoncision. Maintenant tout est prêt pour les rites de la circoncision proprement dite.

Sur un signal convenu, le novice, qui jusqu'alors était assis immobile, la tête penchée sur ses bras croisés, bondit et va s'asseoir sur un bouclier que tient son oncle. Deux vieilles femmes, choisies parmi ses parentes, s'approchent de lui et effacent les ornements que l'on a peints sur son front juste avant de lui donner son dernier nom ; ces dessins symbolisaient sa séparation d'avec les femmes et sa vie passée. Elles l'avertissent d'éviter dorénavant les sentiers qu'empruntent les femmes ou tout autre endroit où celles-ci pourraient le rencontrer. Alors deux hommes faisant tourner des churingas entraînent les novices terrifiés. On désigne six hommes pour former une « plateforme » humaine sur laquelle on va étendre le jeune garçon pour la circoncision. Un homme se met à quatre pattes sur le sol et les cinq autres s'étendent sur lui à angle droit. Enfin l'opérateur fait son apparition, en roulant les yeux, toute son attitude donnant à croire qu'il est en proie à une crise de folie. Il saisit le prépuce du jeune garçon tandis que l'assistance composée des anciens hurle en chœur.

« Contemplez l'insensé ! Qu'il circoncise celui qui a été lancé au ciel ! »

[148]

Il opère la circoncision. Le sang qui coule de la blessure est recueilli dans un bouclier et enterré dans un trou. Puis on appuie le prépuce contre le ventre du père et du frère aîné du jeune garçon pour atténuer leur douleur à la vue des souffrances subies par le novice. Puis on enterre le prépuce dans un endroit secret.

Le garçon est devenu un homme et pour symboliser cet événement on lui révèle l'origine du bourdonnement mystique dans les termes suivants :

Nous t'avons toujours dit qu'il existait un esprit appelé Tuanjiraka et que c'était lui qui te causait de la souffrance. Mais tu dois maintenant abandonner cette croyance et comprendre que le Tuanjiraka et le churinga ne font qu'un. Quand tu étais un enfant, nous te parlions et nous parlions aux femmes qui t'entouraient comme si vous étiez des êtres distincts. Le temps est venu pour toi d'apprendre que vous êtes identiques. Pourtant ce que nous t'avons dit alors que tu n'étais qu'un enfant, tu devras à ton tour le dire à tes enfants, afin qu'ils ne sachent pas que Tuanjiraka n'existe pas en réalité. Si ceci était divulgué et que tous vinssent à le savoir, nous disparaîtrions tous de la surface de la terre et ceux qui demeurent au-dessous des cieus sauraient que nous avons été effacés du monde. Aussi, jeune homme, de même que nous avant toi, tu ne dois jamais divulguer cette information et tu ne dois jamais permettre que tes enfants l'entendent. Garde le secret du churinga et répand la légende de Tuanjiraka. De même que nos ancêtres avant toi, tu es maintenant devenu un homme. Souviens-toi également que si les enfants venaient à apprendre la vérité, tu tomberais mortellement malade. Aussi dois-tu, comme nous, continuer à mentir et à dire : « Mais, bien sûr, Tuanjiraka existe. » ⁴².

Les principaux participants masculins se retirent alors de la scène et on conduit le novice à un endroit situé hors du camp où des parents choisis à cet effet en prennent soin. Il reçoit deux nouveaux noms choisis par les hommes, *Celui-qui-est-blessé* et *Celui-qui-se-cache*, les femmes et les enfants lui en donnent deux autres, *l'Enfant*, et *Le-Petit-Homme-Caché*. Le jeune garçon lui-même décerne des noms à tous ceux qui participent au cérémonial. Il se [149] nomme lui-même, *le Chien* ; l'opérateur devient, *Celui-qui-donne-la-souffrance* ; l'homme qui tient le prépuce durant l'opération devient, *Celui-en-la-présence-de-qui-on-doit-observer-le-silence* ; et ceux qui ont recueilli le sang dans le bouclier sont désignés sous l'appellation de *Unis-par-le-bouclier*, ou *Liés-à-moi-comme-un-père*. Le novice doit garder le silence en présence de certains d'entre eux jusqu'à ce que sa blessure soit cicatrisée et qu'il leur ait offert un présent de viande. Puis on lui adresse un court sermon et on lui impose une longue série de tabous concernant les aliments. En fait, il n'a le droit de se nourrir que de racines et de la chair d'un petit nombre d'animaux. On le menace de le jeter dans le feu s'il désobéissait. Finalement, on lui enseigne un vocabulaire entièrement

⁴² Strehlow, op. cit., pp. 25-26.

nouveau, qu'il devra employer tout au long de son exil forcé. Ensuite, on l'emmène à un endroit situé à une très grande distance du camp. L'acte III est terminé.

Acte IV. - La subincision. Cette cérémonie prend place environ six semaines après la circoncision. On envoie le jeune garçon à la chasse pendant qu'on avertit son père que la plaie est cicatrisée. Lorsque le garçon revient on lui enjoint de s'asseoir au milieu d'un cercle formé par les anciens. Il se tient la tête entre les mains et observe cette attitude pendant que les anciens à tour de rôle lui mordent le crâne jusqu'à ce qu'il soit entièrement couvert de sang. La raison que les indigènes donnent pour justifier cette fort douloureuse opération est qu'elle assure la pousse des cheveux. Le lendemain on coupe une longue perche faite d'une branche d'eucalyptus, autour de laquelle on enroule une corde faite de cheveux. On la décore ensuite de cercles dessinés au charbon de bois et on la couvre de duvet d'oiseau. Après quoi, on la fait admirer à la ronde et on la cache avant la tombée de la nuit ; après minuit on va la rechercher.

Vers le soir, un groupe d'hommes conduit le novice dans un emplacement secret. Là les jeunes gens se peignent et se couvrent d'ornements divers au son des chants [150] qu'entonnent les anciens. Puis dix jeunes gens vont se cacher dans les parages, reviennent au bout d'un instant en courant et entament une danse-pantomime très compliquée. On place une longue lance sur les épaules des dix danseurs et tous vont rejoindre les anciens. Peu après minuit, les anciens qui s'étaient reposés jusqu'à dix heures, se lèvent et se dirigent vers un endroit spécialement désigné, proche du camp, où, après avoir allumé un brillant feu, ils plantent la perche d'eucalyptus décoré. Cette perche est censée symboliser la lance de l'un de leurs ancêtres. A la première lueur de l'aube, on amène du camp le novice. Son père appuie la perche d'eucalyptus contre le ventre du jeune garçon afin de chasser la peur des souffrances qui l'attendent et de lui insuffler du courage. « Ne crains point ; demeure calme, car aujourd'hui tu seras un homme ! » dit-on au jeune garçon. Puis on le place sur une plateforme humaine comme on l'avait fait lors de la circoncision et on procède à l'opération proprement dite.

Les d'eux actes suivants, V et VI, de ce drame, le rite de l'onction et le rite destiné à favoriser la croissance d'une longue barbe, n'offrent pas grand intérêt.

Acte VII. - Ce dernier acte est nommé Inkura. Il consiste en une suite de rites et de danses qui se déroulent environ deux ans après la subincision. Elle dure souvent

plus de deux mois. Les femmes y participent, mais seulement au commencement et à la fin.

On prépare une aire près du camp et on y cache les churingas empruntés aux campements environnants. Puis, le chef retourne au campement principal et distribue des javelots et des lances-javelots aux divers novices qui, les portant sur leurs épaules, se mettent en marche vers l'emplacement désigné pour l'acte final. Presque aussitôt on les envoie chasser ; lorsqu'ils reviennent, avec leur butin, on prépare un repas et on les initie à quelques autres rites secrets. Les femmes et les enfants peuvent assister à la cérémonie qui va se dérouler mais ils n'ont pas le droit de s'approcher du novice. A un moment donné, le chef [151] appelle les novices qui arrivent en courant et se jettent à terre devant lui. On les place sur des branches d'eucalyptus fumantes jusqu'à ce qu'ils soient couverts de sueur. Ceci terminé, ils se lèvent et s'enfuient poursuivis par leur gardien officiel. Quand ils reviennent, un haut mât décoré auquel sont attachés de petits churingas se dresse sur l'aire. Tout près se trouve un grand fossé dans lequel est assis le chef des cérémonies entouré de ses assistants. Les novices s'y précipitent, l'un d'eux saute dans le fossé et fait baisser la tête du chef pour indiquer que la cérémonie est terminée. D'autres novices s'assistent à l'autre bout de la fosse, jambes pendantes à l'intérieur. Un certain nombre de rites se déroulent autour du mât et finalement, vers le soir, un messager part avertir les femmes qu'elles peuvent venir voir leurs futurs époux. Quand elles arrivent, les anciens peinturlurent et décorèrent les novices qui montent au mât et se laissent ensuite glisser à terre. Criant, hurlant, mains croisées sur la nuque, ils tournent autour des femmes en se dandinant. Puis les femmes se retirent.

Les anciens distribuent alors les churingas aux novices qui s'égaillent dans toutes les directions, en balançant leurs churingas sans arrêt pour terroriser les femmes, sans doute aussi pour éveiller leur passion. Les jeunes garçons reviennent et s'étendent pour dormir. Pendant leur sommeil les anciens enterrent le mât. Au cours de la nuit, le chef allume un feu à chaque point cardinal. A l'aube, il éveille les femmes et leur ordonne de creuser un petit fossé, d'allumer un feu et d'y jeter des branches. Les novices s'avancent deux par deux et on les place au-dessus des branches fumantes. Après cette cérémonie, les femmes appuient leurs mains sur la poitrine et le dos des jeunes garçons et leur enlèvent leurs ornements. On éteint le feu. Le long drame est terminé.

Avant de passer à l'exemple suivant, quelques commentaires sur celui-ci s'imposent. L'interprétation que les indigènes donnent à ces cérémonies est d'un réalisme [152] frappant. Leur but est d'imposer le respect et l'autorité des anciens. Parmi les raisons invoquées par les indigènes et citées par Strehlow⁴³, une seule est entièrement d'ordre magique, celle qui est à la base de la subincision. Ce rite est censé rendre le jeune homme souple et agile afin qu'il puisse éviter les javelots ennemis. La circoncision elle-même donne lieu à de nombreuses interprétations : éviter un phimosis du prépuce, réduire les excès sexuels, inculquer aux jeunes le respect des anciens. Mais la raison essentielle, qu'ils expriment assez cyniquement, est que la circoncision permet aux anciens d'exiger des novices que pendant de longues années ils leur apportent des présents sous forme de gibier, de se réserver des mets de choix en imposant de nombreux tabous alimentaires aux jeunes et enfin de garder pour eux-mêmes les jeunes femmes.

Bien entendu des rites d'une telle importance ont été associés très tôt à des croyances religieuses. Mais en Australie, cette association n'est que tout à fait secondaire. Tout est en fin de compte subordonné à un thème général conçu comme une séparation progressive d'un certain mode de vie et une entrée dans un autre, progression qui comporte des phases que l'on retrouve dans tous les rites de la puberté, partout où ceux-ci sont parvenus à un mode d'expression tant soit peu complexe.

Chez les Selknams de la Terre de Feu, le thème revêt un caractère encore plus dramatique. La séparation des jeunes garçons d'avec leurs mères s'accompagne de tous les signes d'un chagrin profond. Ce sont des hommes masqués, personnifiant les esprits qui initient les jeunes garçons et ceux-ci doivent lutter contre eux. Ils sont vaincus, la lutte symbolise leur mort et leur renaissance. Bien que ce rituel soit associé à des croyances religieuses réelles, son objectif socio-économique apparaît aussi clairement que chez les Australiens : il consiste principalement à conserver le pouvoir aux anciens et à mettre les [153] femmes à leur discrétion. Mais ce rituel comporte aussi un élément socio-biologique très important : la mort et la renaissance dans une condition sociale supérieure. Voilà donc abandonnée ici l'idée que la mort est une longue séparation qui sert de transition à la naissance et recommence tout le cycle de la vie.

⁴³ *Ibid.*, pp. 11-12.

Voyons maintenant ce qui se passe dans une culture entièrement différente, celle de la Nouvelle-Calédonie qui repose sur l'agriculture et possède un système économique très spécialisé. D'une manière générale on peut dire que dans les régions où l'agriculture est très développée, le rituel de la puberté se simplifie considérablement : d'autres rituels, plus nouveaux, plus adaptés à ce mode de vie, ont tendance à se substituer à l'ancien qui sert de centre d'intérêt.

Comme dans d'autres parties du monde, une séparation rigoureuse entre les jeunes garçons et les femmes est imposée. A ce propos Leenhardt dit :

« La cérémonie a toujours lieu dans quelque lieu isolé au bord de l'eau et sous le couvert des arbres afin que nul regard ne puisse pénétrer. Il est formellement interdit aux femmes de s'en approcher. L'euphémisme dont on se sert pour décrire la circoncision lorsqu'on en parle en présence des femmes indique clairement le caractère secret qu'elle est censée posséder... Les pilou sont situés en un endroit coupé du reste du monde. Ils couvrent un espace circonscrit par l'eau, où les initiés seront plongés et où les crânes des ancêtres sont entassés. C'est là que l'on doit construire la hutte pour les nouveaux circoncis qui y passeront leur convalescence. » ⁴⁴

On considère que la chasteté est essentielle non pas en raison de scrupules d'ordre moral mais parce que les indigènes croient que le fait d'avoir des relations sexuelles avant la circoncision peut empêcher l'opération de réussir. Ils prennent grand soin aussitôt après l'opération d'empêcher l'inflammation. Dès que les novices commencent à [154] entrer en convalescence, les vieilles femmes de la tribu viennent tous les cinq jours leur apporter de la nourriture. Mais ils doivent la prendre entre eux et observer deux règles principales : ne se laisser voir par personne et n'absorber aucun aliment proscrit. Dès que cela leur est possible, ils doivent se procurer eux-mêmes leur nourriture afin de montrer leur adresse à la communauté.

La nuit, ils suivent les chemins fréquentés de jour par le reste de la tribu et creusent des fossés dans la terre, en forme d'oiseau, de chauve-souris, de poisson selon ce qu'ils ont réussi à attraper et à manger. Comme preuve de leurs exploits ils placent au fond de ces trous es arêtes de poissons et les restes du gibier. Une vive excitation s'empare de ceux qui tombent sur ces traces le lendemain matin. Enfin, pour marquer d'une manière plus manifeste encore leur vitalité, les jeunes novices

⁴⁴ Leenhardt, op. cit., pp. 138-139.

plantent un mât au sommet d'une colline. Le haut mât annonce à tous que les jeunes gens se considèrent presque guéris et qu'ils s'apprêtent à rentrer dans le monde de la vie quotidienne. C'est le « finale ». Ce mât porte le nom de *ti*, c'est la réplique du *karoti* que l'on plante en souvenir des morts et qui leur barre la route. L'arbre que l'on coupe et que l'on plante, le *ti*, est censé rappeler les morts vivants. Le *ti* meurt et tombe. Le *membrum virile* circoncis, son analogue, est lui aussi supposé rappeler les morts, mais il dure à jamais.

À travers la communion avec les ancêtres que rappelle cette mutilation, le nouveau circoncis atteint sa maturité sociale. Il quitte la tutelle des femmes pour être admis dans la société des hommes, Il n'est pas encore autorisé à toucher une femme ou alors c'est à ses risques et périls. Pour le faire, il doit attendre la décision de ses aînés. L'autorisation lui en est naturellement toujours accordée. La femme qu'il veut épouser devra consommer une boisson purificatrice destinée à écarter les dangers qui pourraient menacer leur union ⁴⁵.

[155]

Ce qui précède indique clairement que la séparation et la circoncision sont envisagées comme une mort temporaire que suivra une vie nouvelle, plus mûre.

Chez les Achantis ⁴⁶ de l'Afrique occidentale, dont la civilisation comporte un système économique et politique beaucoup plus compliqué, on retrouve cependant la même formule de base que dans les deux exemples que nous venons de citer. Ce sont les filles seules qui participent à un rituel de puberté. Le thème de la naissance et de la mort se retrouve à chaque phase. Une vieille femme a raconté à Rattray que la raison pour laquelle on porte les adolescentes à certains moments de la cérémonie est qu'elles viennent de naître et ne peuvent marcher. De même, les vieilles femmes de la tribu assistent à la cérémonie avec une pointe de tristesse, car c'est pour elles le présage de leur propre mort. « Une naissance en ce monde, c'est une mort dans le monde des ombres ; quand une mère conçoit, l'enfant d'une mère-ombre tombe malade et meurt », selon un proverbe achanti. Chez les Achantis, le thème de la séparation n'existe pas comme dans les exemples précédents, il a été remplacé par les rites de la naissance.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 140.

⁴⁶ Rattray, *op. cit.*, pp. 66-77.

En un sens, le rituel de la puberté peut être considéré chez les Achantis comme la phase d'un long rite d'initiation qui commence à la naissance.

Pour ce qui nous intéresse, l'aspect le plus important de ces rites achantis est la persistance marquée d'un fond magico-légerendaire d'une part et d'autre part le rapport étroit avec la religion, rapport qui n'est pas toujours apparent dans les cultures plus rudimentaires des peuples primitifs. Toutefois, même ici, les dieux ne jouent pas un rôle précis. Ils n'apparaissent même pas à titre de protecteurs. Ce sont simplement des auditeurs qu'il convient d'informer, d'une manière solennelle, qu'un événement fondamental pour les humains vient de se produire dans [156] leur existence. L'arrière-plan magico-légerendaire conserve encore son autonomie.

Comme dernier exemple, je vais parler des rites bien connus qui se déroulent à l'occasion de la puberté chez les Thongas du sud-est africain. Junod les a admirablement décrits ⁴⁷.

Ici, chaque élément de la formule a été soigneusement conservé. Comme dans un grand nombre de tribus africaines et océaniques, tous les rites sont centrés sur la circoncision et le cérémonial tout entier est même considéré comme le bien propre de « l'école de circoncision ». Le côté économique de l'« école » transparaît dès le début.

C'est le grand chef qui veille au cérémonial et c'est un conseil de chefs qui, sous ses ordres, prend les dispositions nécessaires. C'est le grand chef qui supervise l'ensemble et qui reçoit les honoraires versés par ceux qui vont être initiés. Le caractère très rémunérateur de ce cérémonial est également mis en lumière par le fait que tous les jeunes gens qui ont été initiés la fois précédente - l'intervalle entre deux cérémonies est généralement de quatre ans - doivent fréquenter l'école en qualité de bergers et servir de domestiques aux chefs.

Le drame rituel dont la signification est très claire se compose de trois actes principaux :

Acte I. - La séparation d'avec le monde, la circoncision et les rites qui l'accompagnent.

⁴⁷ Junod, op. cit., pp. 71-92.

Acte II. - Soumission des candidats à six épreuves : ils doivent supporter des coups au moindre prétexte, le froid, la soif, une mauvaise nourriture, les châtiments et la mort.

Acte III. - Retour au monde. Quatre rites principaux sont prévus. Ils représentent la réintroduction progressive de l'initié dans un monde nouveau et à une nouvelle condition sociale.

Le dernier rite comprend ce qu'on appelle la procession des caméléons. Il témoigne que l'initié est entré, dans une [157] vie nouvelle. Les jeunes garçons se rendent au village du chef. Le corps couvert d'ocre, les initiés avancent sur des nattes étendues sur le sol, lentement d'abord, le corps penché en avant. Soudain le mouvement s'accélère, allongeant une jambe, puis l'autre, ils forcent le pas, en imitant l'allure majestueuse des caméléons. Enfin ils pénètrent dans le village du chef. Là, têtes baissées, ils s'assoient sur la grande place. C'est le moment où leurs mères et leurs sœurs doivent les reconnaître. Chaque mère, portant un bracelet ou tout autre présent, cherche son fils ; quand elle l'a trouvé, elle l'embrasse sur les joues et lui offre le bracelet. Le jeune garçon se lève, frappe rudement sa mère sur l'épaule et lui dit le nouveau nom qu'il a choisi, en réponse la mère entame une danse en chantant les louanges de son fils. Le drame rituel est terminé.

Ainsi que je l'ai déjà dit, le cérémonial de la puberté est un rite de transition par excellence. D'innombrables croyances et observances sont groupées autour de la naissance, du mariage et d'autres événements de la vie mais rarement leur rituel est aussi compliqué que celui de la puberté.

Il est impossible de lire les descriptions du drame de la puberté que nous avons données ci-dessus, sans être impressionné par la manière dont les divers éléments, qui pour la plupart remontent à un très lointain passé magique et légendaire, ont été intégrés dans un ensemble cohérent, ainsi que par les buts socio-économiques de cette intégration. De même, il est clair que ces buts économiques ne consistent pas toujours - presque jamais même - à rechercher le bien de la communauté et que souvent ils favorisent les intérêts de certains groupes, de certaines classes. Dans les cultures les plus rudimentaires, ce sont les sorciers, les chamans ou les anciens ; dans les cultures plus compliquées, ce sont des coteries ou des groupes, que nous les appelions des classes économiques ou non.

Manifestement ce n'est pas l'œuvre de la communauté, ni celle de l'âme populaire obéissant inconsciemment à quelque impulsion mystique. C'est plutôt l'œuvre d'individus [158] groupés officiellement ou non et qui possèdent le don de formuler leurs idées et de les organiser de telle sorte que, bien entendu, elles profitent à eux et à leurs alliés. Ici encore c'est le penseur, le « formulateur religieux », qui agit. Si dans le drame relatif aux rites de transition, ses activités religieuses semblent être suspendues c'est qu'il doit combattre le point de vue de l'homme non religieux et que les objectifs socio-économiques des rites l'emportent sur toute autre considération.

Étant donné qu'il s'agit avant tout de rites d'introduction à des états divers leur objectif socio-économique l'emporte. On peut dire qu'ils concrétisent l'arrière-plan folklorique des conceptions et des attitudes de l'homme moyen, c'est-à-dire de l'homme d'action. Il va sans dire qu'il existe d'autres situations, nombreuses, qui demandent quelque attention ; souvent elles sont associées à des crises individuelles ou collectives et s'expriment dans des rites, véritables drames dans lesquels c'est le point de vue du penseur et de l'homme vraiment religieux qui domine. Leurs répercussions philosophiques et psychologiques en sont la preuve. En fait, une de leurs principales fonctions est de valider la réalité du monde physique extérieur et du monde psychique intérieur d'une part et de dramatiser le combat pour l'intégration de l'individu, du groupe, du monde extérieur, d'autre part. A cet effet, un symbolisme exprimé par des actions et des paroles a pour but de fondre ensemble les images venant de l'intérieur et de l'extérieur. Enfin, ce sont des individus particulièrement qualifiés, tant sur le plan émotionnel qu'intellectuel, c'est-à-dire le penseur et « formulateur » religieux, qui procèdent à cette validation en alliant le sens artistique au sens créateur.

Pour bien comprendre le caractère de cette validation et de cette intégration, il faut se rappeler l'attitude de l'homme primitif devant la prise de conscience et le fait que nous sommes en présence de deux types d'hommes différents : l'homme d'action et le penseur, formulateur et artiste. Pour tous deux la conscience est une continuité, [159] une continuité permanente, une prise de conscience qui jamais ne s'arrête. La vie n'en est qu'une partie, la prise de conscience est une caractéristique du monde de la nature dont l'homme n'est après tout qu'une fraction insignifiante. Elle trouve son expression dans la croyance universelle en l'immortalité de l'âme et dans la croyance très répandue en la réincarnation, sous une forme ou sous une autre. Le penseur et l'homme d'action envisagent tous deux l'homme et le monde com-

me une grandeur continue et dynamique. Tous deux affirment qu'il existe une relation étroite et réciproque entre l'homme et le monde de la nature, tous deux admettent que ce mouvement continu marque des points culminants, subit des répétitions, aussi bien que des interruptions, des interférences et des perturbations.

Là où leur divergence d'opinion apparaît, c'est dans l'interprétation qu'il donne à ces phases, ces répétitions, à ces interruptions, ces interférences et ces perturbations, à ces dernières surtout. Tous divisent ces interruptions et ces interférences en trois groupes : celles de la nature, celles de l'homme conscient et celles de l'homme inconscient.

Pour l'homme d'action, ces interruptions et ces interférences n'apparaissent jamais comme des ruptures. Il ne considère même pas l'interruption de cet aspect de la conscience qui prend place à la mort comme une rupture, mais simplement comme une sorte de faux-pas. Les interruptions sont tout au plus des haltes, des sursauts, au cours desquels le mouvement continu perd momentanément sa nature dynamique. L'admettre n'engendre aucune terreur. Il ne considère pas que ces haltes, ces sursauts, viennent de ce que la vie ou le processus naturel constitue une suite de contrats renouvelables chaque année ou périodiquement. Non, pour lui ce sont des imperfections causées par le heurt du monde de la nature sur celui de l'homme, de la vie sur la vie et par les activités conscientes ou non, de l'homme. L'homme remédie de son mieux à ces interruptions et à ces interférences ; il [160] rétablit l'équilibre de son monde, à l'aide d'actions et d'activités anciennes, éprouvées et sanctionnées par la tradition ; actions et activités qui s'expriment par ce que l'on pourrait appeler les bonnes mœurs, intérieurement par le respect. Ce qu'il cherche à faire, c'est valider la réalité en mettant l'accent sur cette continuité qui selon lui ne saurait se briser. Tout ce à quoi peuvent aboutir ces interruptions, ces interférences, ces perturbations, c'est à une réorganisation des mêmes éléments à l'intérieur de cette continuité dynamique.

Le point de vue de l'artiste-philosophe-penseur diffère d'une manière fondamentale. Pour lui ces interruptions, ces interférences, sont de véritables ruptures, de dangereuses lésions qu'il faut réparer définitivement, ou bien elles annoncent qu'une chose a été perdue et doit être retrouvée ou encore elles marquent la disparition d'une chose qui, parvenue au terme de sa course, ne reviendra jamais, une chose qu'il faut remplacer par une autre, identique toutefois. Ici, qu'elle soit vraie ou feinte, la peur est en général présente.

Nous ne devons donc pas nous étonner que le penseur accentue les crises, les contrastes et les oppositions ; le statique et le dynamique, la mort et la renaissance, la vie et la mort, la santé et la maladie, le commencement et la fin, le sacré et le profane. Pas plus que nous ne devons être surpris de découvrir que l'homme d'action est profondément influencé et accepte, souvent illogiquement, les « formulations » du penseur qui, souvenons-nous-en, est généralement sorcier aussi bien que prêtre.

Pour le penseur-artiste-philosophe l'interruption de l'un des aspects de la conscience qui survient à la mort n'est pas un simple faux-pas, mais bien une rupture, une grave solution de continuité, qui ne peut être réparée que lentement et non sans de longues souffrances et fatigues.

Dans ces conditions, l'ordre ne peut pas être rétabli facilement et tout de suite. Les bonnes mœurs, l'étiquette qui suffisent à l'homme d'action ne conviennent pas ou sont inefficaces. Il faut les intégrer dans un ensemble [161] nouveau, les élaborer, les réinterpréter afin qu'elles deviennent des règles rituelles établissant les distances et la proximité.

Ici nous nous trouvons manifestement dans le royaume du profane et du sacré. Mais ce n'est que le premier pas. Il s'agit d'une crise fondamentale intéressant l'homme et la nature. Une chose a été brisée qui doit être réparée, une chose a été temporairement perdue qu'il faut retrouver ; ce qui est apparemment épuisé doit recevoir un souffle nouveau et ce qui a terminé sa course doit être renouvelé. C'est pourquoi le penseur-artiste-philosophe a élaboré les rites et créé quelque chose de nouveau, le drame rituel. Lorsque nous affirmons que c'est lui qui a accompli cela, nous ne nous avançons pas imprudemment puisque c'est là où ses formulations dominent, c'est-à-dire surtout dans les civilisations agricoles et lors de crises culturelles, que nous trouvons les véritables drames rituels.

Mais s'il en est ainsi, si les drames rituels sont bel et bien l'œuvre du penseur-artiste-philosophe, si nous les trouvons dans des sociétés possédant une structure économique et politique, ou à des périodes de tension culturelle, il serait bon de nous demander quelle genre de relation existe entre le drame rituel et l'homme ou les hommes qui ont si largement contribué à son élaboration. Nous allons découvrir que, ainsi que je l'ai maintes fois souligné, ces individus ne sont pas seulement des artistes créateurs, mais aussi les membres vraiment religieux du groupe.

Mais ici intervient un autre facteur dont l'importance est fondamentale : la majorité des individus qui nous intéressent ici sont, en raison de leurs caractéristiques psychiques, fréquemment sujets à des ruptures, des crises, des troubles aussi bien intérieurs qu'extérieurs qui demandent à être traités sans délai. La manière dont ils font face à ces crises, à ces ruptures et dont ils les soignent ; la manière dont ils parviennent à s'intégrer de nouveau, composent un drame poignant qui souvent les bouleverse totalement. C'est ce drame personnel qu'ils projettent ensuite sur le monde de leurs semblables.

[162]

Ce drame individuel, transcendant, vital qui envahit et obsède tout l'être de ces hommes, en se combinant aux rites du groupe tout entier, donne naissance à de véritables rituels, et ces véritables rituels sont toujours des drames rituels.

Il est assez difficile d'expliquer pourquoi cette fusion se produit presque exclusivement dans des civilisations agricoles. Et pourtant c'est un fait. Manifestement il est lié à des facteurs politiques et socio-économiques. Nous ne pouvons pas ici en étudier la nature. Tout ce que nous pouvons dire est que là où n'existent pas les conditions politiques et socio-économiques voulues, il n'existe pas non plus de véritables drames rituels.

Dans les drames rituels des civilisations agricoles, le drame individuel est assez souvent noyé dans les rites, la magie, les activités collectives rituelles et les exigences de l'homme d'action, c'est-à-dire du profane. En d'autres termes, toute la vie de la communauté, sous ses aspects aussi nombreux que divers, est introduite dans le drame rituel, du moins fréquemment. De même, il arrive que ce dernier devienne, en fin de compte, un spectacle dont on doit jouir simplement. Dans ce cas, il est difficile, sinon impossible, de déceler la présence du drame individuel. Pourtant, il existe toujours et lorsque surviennent des crises individuelles ou collectives, il acquiert une nouvelle vigueur.

Pour illustrer ce que nous venons de dire, prenons les rites et les activités de la Danse du Soleil, des Dakotas Oglalas ⁴⁸.

⁴⁸ J. Walker, op. cit., p. 49.

A. RITES PRÉLIMINAIRES

- I) Choix d'un mentor pour préparer le candidat.
- II) Envoi des invitations aux divers groupes de la tribu.
- III) Préparation du candidat
 - 1) Bain de sudation.
 - 2) Vision de la quête de l'arbre.
[163]
 - 3) Érection de l'autel, sur lequel on pose un crâne de buffle.
 - 4) « Méditation » allongée du candidat.
 - 5) Consécration du candidat et de tout ce qui l'entoure.
 - 6) Le candidat est informé des règles de conduite qu'il devra observer.
- IV) Le mentor lui donne des instructions exotériques.
- V) Le mentor lui donne des instructions ésotériques.
- VI) Les divers groupes se rendent à l'emplacement désigné pour la Danse du Soleil.

B. - LA DANSE DU SOLEIL

LA PREMIÈRE PÉRIODE DE QUATRE JOURS

- I. Premier jour :
 - 1) Organisation d'un campement préliminaire, etc.
 - 2) Pipes fumées en commun pour inciter à l'harmonie et à la communion de tous.
 - 3) Désignation des hérauts et des maîtres de cérémonies.
- II. Second jour :
 - 1) Désignation des enfants dont les oreilles seront percées.
 - 2) Les parents qui veulent que leurs enfants participent à la procession se font connaître.
 - 3) Les vierges qui veulent être nommées assistantes des participantes principales ou candidates, se font connaître.
 - 4) Les femmes qui veulent abattre l'arbre sacré se font connaître.

III. Troisième jour :

- 1) Ceux qui veulent remplir le rôle d'éclaireurs se font connaître.
- 2) Décoration de la tête de buffle.
- 3) Festin de langues de buffle.

IV. - Quatrième jour :

- 1) Proclamation du nom des femmes choisies pour couper l'arbre sacré et de celle qui est désignée pour l'abattre.
- 2) Festin pour les vierges admises dans la hutte de danse.
[164]
- 3) Cérémonie propitiatoire pour les Quatre Vents célébrée par les mentors sur une colline voisine.

LA SECONDE PÉRIODE DE QUATRE JOURS

I. Premier jour :

- 1) Lutte symbolique contre les divinités malfaisantes sur l'emplacement du campement réserve à la cérémonie. Charge contre eux comme s'ils étaient des ennemis.
- 2) Installation du campement.
- 3) Choix d'un emplacement sacré où l'arbre (sacré) sera placé.
- 4) Érection de la hutte sacrée.
- 5) Recherche de l'arbre (sacré).
- 6) Construction de la hutte du soleil.
- 7) Festin de buffle.

II. Second jour

- 1) On prend l'arbre (sacré).
- 2) On attache l'arbre (sacré).
- 3) Choix des participants à la procession qui doit ramener l'arbre (sacré) au camp.
- 4) Les guerriers comptent les coups donnés à l'arbre (sacré).
- 5) Abattage de l'arbre (sacré).
- 6) L'arbre est déclaré sacré.
- 7) Transport de l'arbre sacré au camp.
- 8) Décoration et préparation de l'arbre sacré.

III. Troisième jour :

- 1) Procession du sexe.
- 2) On dresse l'arbre sacré.

- 3) Période de licence.
- 4) On chasse les esprits qui favorisent la licence.
- 5) Préparation aux quatre sortes de tortures.

IV. Quatrième jour :

- 1) Salutation au soleil levant du sommet d'une colline.
- 2) Course entre les jeunes guerriers autour de la hutte du soleil.
- 3) Préparation des candidats à la torture.
- 4) La tête de buffle est enlevée de l'autel sacré.
- 5) Démolition de la hutte sacrée.
- 6) Procession vers la hutte du soleil.
[165]
- 7) On perce les oreilles des enfants.
- 8) Rite consistant à fixer le soleil.
 - a) Capture du candidat.
 - b) Torture du candidat.
 - c) Captivité du candidat.
 - d) Évasion du candidat.

Ici des rites indépendants se sont fondus en un tout pour faire face à une situation nouvelle. Quelle était cette situation ? Pendant plus de trois cents ans, le sort a voulu semble-t-il que les Dakotas perdent peu à peu les caractéristiques de leur culture originelle à mesure qu'ils progressaient, tour à tour avançant et tour à tour chassés, de la vallée du haut Mississipi vers l'ouest. Quand ils arrivèrent enfin dans le Dakota leur système tribal s'était complètement désorganisé et ils étaient devenus une nation de guerriers à l'individualisme très poussé. Il ne s'agissait donc pas pour eux de savoir comment préserver leur culture d'une désintégration totale mais de savoir comment se préserver eux-mêmes de la désintégration. C'est le thème qui est à la base de la danse du soleil. C'est la raison de l'importance qui est donnée aux manifestations d'agression, aux combats simulés tandis qu'une part infime est accordée à la paix et à la délivrance de la communauté. Il leur faut retrouver des racines. Telle est la signification de l'arbre sacré. Mais même là, ils doivent rappeler avec force que l'arbre est un ennemi à abattre. Le rituel se termine sur une note défaitiste : « Un ennemi s'est emparé de nous, nous dit-il non sans une pointe de défi, il nous a torturés, contraints à la captivité et nous nous efforçons vaillamment de nous enfuir. »

Lors des grandes crises que suscita la prise de contact des cultures indigènes avec la culture européenne, le drame personnel alimenté par les forces morales de chaque individu a souvent dominé, secondairement bien entendu, les éléments du drame rituel proprement dit. À de tels moments on peut dire que le groupe revit le drame personnel de l'artiste-philosophe.

[167]

Le monde de l'homme primitif (1953)

Deuxième partie

STRUCTURES DE LA SOCIÉTÉ

[Retour à la table des matières](#)

[169]

Le monde de l'homme primitif (1953)
Deuxième partie. Structures de la société

Chapitre VIII

Gouvernement, réel et symbolique

[Retour à la table des matières](#)

Aussi loin que remonte la documentation sur les peuples primitifs, on n'a jamais constaté qu'une corrélation partielle entre leur structure socio-politique et leurs moyens de subsistance. Cependant on peut penser que l'organisation en clans n'a commencé qu'au stade de l'agriculture, soit au plus tôt vers six mille ans avant J.-C., car de nos jours, on ne rencontre pas de clans chez les collecteurs de fruits et de racines et rarement chez les chasseurs-pêcheurs. Les exceptions sont peu nombreuses et peuvent, en partie du moins, résulter d'emprunts à d'autres civilisations.

On peut donc admettre que l'agriculture et l'organisation en clans sont étroitement liées. Il ne nous appartient heureusement pas de décider si l'organisation en clans s'est formée à l'âge néolithique à partir d'une certaine économie agricole ou si elle se forme partout où l'on pratique l'agriculture. Il suffit de se rappeler que le complexe agriculture-clan s'est répandu et a été adopté, par d'innombrables tribus

qui auparavant se consacraient à la pêche et à la chasse et qui jusqu'alors ignoraient totalement ce type d'organisation.

Nous savons que l'inverse s'est également produit, c'est-à-dire que des tribus de pêcheurs et de chasseurs qui n'étaient pas organisées en clans ont évincé des sociétés agricoles organisées en clans. Parfois, des communautés agricoles qui, maintenant, ne sont plus divisées en clans l'étaient jadis.

Lorsqu'on veut esquisser la structure socio-politique des peuples primitifs on se heurte à de sérieuses difficultés. [170] Toutefois, ces sociétés comportent suffisamment de traits communs, si « mélangées » que soient leurs structures économiques ou socio-politiques, pour que nous puissions en faire une description générale, en dépit des inconvénients inhérents à toute présentation schématique.

Comme les moyens de subsistance et de production alimentaire ⁴⁹ sont à la base de la structure politique qui, il est vrai, est également définie dans les civilisations primitives par d'autres facteurs importants, nous allons étudier ces structures d'après ces moyens de subsistance. Dans le cadre de cet exposé schématique nous ne prétendons pas établir une hiérarchie. Nous supposons, en accord avec la plupart des anthropologues, que l'économie de cueillette est plus rudimentaire que celle de la chasse et de la pêche et qu'elle l'a précédée.

Pour les tribus vivant surtout du ramassage, leur structure politique se confond généralement avec leur organisation de l'autorité. Elle peut également être fonction de besoins économiques immédiats : nourriture, abri, vêtements. La famille en tant qu'unité économique est la seule force qui maintienne la cohésion et l'intégration, dans la mesure où le milieu géographique ne joue pas un rôle. Mais cette cohésion, nous ne le répéterons jamais assez, n'est fonction ni du milieu géographique, ni du lien familial.

Il est fort possible, comme certains l'affirment, que les conditions de vie limitent considérablement le champ des idées. Forde ⁵⁰ se fait le porte-parole de la majorité des chercheurs anthropologues et des théoriciens de l'anthropologie lorsque, parlant des Sémans de la presqu'île de Malaisie, il dit : « Ils n'ont pour tout horizon que les connaissances et les opinions de leurs aînés. Ce champ restreint

⁴⁹ À partir d'ici j'emploierai l'expression « production-alimentaire » exclusivement pour l'agriculture.

⁵⁰ Habitat, Economy and Society, (New York, 1937), p. 13.

d'échanges et de stimulants explique la stabilité de ces sociétés rudimentaires et la lenteur de leur évolution. » [171] Ce que l'on oublie trop fréquemment, c'est que ces limitations aux conditions d'existence ont également un côté positif. Elles demandent chez les individus des qualités d'adaptation et de souplesse peu communes.

Les différentes formes de structure politique adoptées par les tribus vont de l'autorité très vague d'un ancien à une autorité constituée, de campements provisoires à des installations plus durables et où tous ont plus ou moins conscience de constituer une unité sociale. Voilà qui demande à être expliqué. Il faut aussi expliquer l'étonnante diversité que présente l'organisation des croyances religieuses et l'absence complète de rites et de cérémonies dans certains cas tandis que dans d'autres on assiste à un épanouissement exubérant de rites et de cérémonies. Ni le milieu géographique, ni le contact avec d'autres tribus ne nous fournissent une explication suffisante. Mieux vaut la chercher dans la souplesse de caractère, dans la faculté d'adaptation qui se sont développées grâce à l'action réciproque des hommes et des femmes affrontant les rigoureuses nécessités économiques.

Comme à tous les niveaux économiques l'intégration et la discipline existent ici. L'homme qui appartient à ces sociétés très rudimentaires n'est pas plus proche de la brute que dans les cultures économiquement plus compliquées, et il n'est pas non plus livré à ses passions. En fait, c'est en disciplinant sa personnalité, en l'adaptant à ses besoins économiques et à son milieu géographique, que la notion d'un « gouvernement » devient possible. Certainement pas dans les liens du sang.

En voici la preuve : dans la mesure où il existe un moyen de définir des relations entre les individus, on crée des distances entre les individus, c'est-à-dire une sorte de « stratification par âges » entre les anciens et les jeunes. Le recours aux degrés de parenté est un moyen très peu employé. Les conditions économiques le veulent ainsi. Les obligations mutuelles, vraies ou symboliques, qui jouent un rôle si important dans les sociétés plus compliquées, sont ici inexistantes ou presque. En ce qui concerne [172] la situation des femmes à ce niveau de culture, il est difficile de généraliser. Toutefois, lorsque l'on affirmait que les femmes étaient complètement soumises aux hommes, on invoquait un seul cas, celui de l'Australie et il a été largement infirmé.

Chez les pêcheurs et les chasseurs⁵¹, les conditions sont bien entendu infiniment plus complexes. Tout d'abord, pour prendre certains animaux il faut le concours de plusieurs individus. Il faut façonner les outils et les armes. On dispose de richesses plus grandes. Les systèmes de distribution et d'échange prennent de l'extension. Les villages ont un caractère plus permanent. Mais surtout, les populations deviennent plus denses que dans les tribus de ramasseurs de fruits et de racines.

Ainsi se trouvent réunis un plus grand nombre de facteurs économiques permettant une organisation et une intégration, qui influenceront à leur tour sur la structure socio-politique. En outre, il y a plus d'individus à gouverner, et les relations entre eux ayant été définies, plus de villages à organiser, plus d'aliments variés à répartir. Il faut donc instaurer des autorités et en accepter les conséquences. Nous nous bornerons à l'étude de certains cas.

Voyons d'abord quelles sont les unités de la structure politique. Commençons par les civilisations de pêche et de chasse. La famille vient en premier. Les liens du sang commencent à prendre de l'importance et en effet les degrés de parenté sont déterminés avec plus de soin, ainsi que les devoirs et les obligations réciproques. La définition des liens de parenté s'accompagne d'une définition des distances entre les individus.

Mais on peut se demander pourquoi les liens du sang ont pris cette importance dans les civilisations vivant de chasse et de pêche ? On comprend parfaitement qu'il en ait été ainsi dans les tribus organisées en clans, en raison de la nature fictive et symbolique du concept qui [173] unit le clan. Mais ailleurs, l'importance des liens du sang cesse d'être évidente. Il semble qu'il faille en chercher la raison dans les besoins nouveaux que l'aspect coopératif de la pêche et de la chasse apporta au concept de la famille, concept qui s'élargit encore par suite de l'apparition des droits de propriété individuelle sur les articles utilisés, les animaux capturés et les lieux de chasse et de pêche.

Nous avons vu que la propriété comporte des systèmes de transfert et d'échange, qu'elle soulève des questions d'héritage. Pour veiller au bon fonctionnement de ces activités diverses, il fallait des individus nouveaux et on les choisit naturelle-

⁵¹ Nous ne parlons pas ici des économies de chasse et de pêche organisées en clans.

ment dans le cercle des parents avec lesquels on était en contact. C'est cela qu'impliquait l'extension de la simple famille.

L'essentiel pour nous, c'est la répercussion que cet élargissement de l'unité familiale, jointe à l'importance donnée aux degrés de parenté qui lient les hommes et aux distances qui les séparent, a eue sur ce que nous pouvons à bon droit appeler les aspects administratifs et exécutifs de la structure politique. Ils sont englobés dans ces deux mécanismes sociaux.

Étant donné que le sentiment de la cohésion tribale n'est jamais très fort dans ces civilisations, c'est la famille élargie ou les groupes familiaux, souvent unis par des liens collatéraux qui dominent la scène politique et prennent en mains l'administration. Ces groupes peuvent être assez importants et ils vivent généralement dans des campements disséminés, plus ou moins fixes. Ces groupes constituent à proprement parler des bandes et présentent une assez forte cohésion. Cette cohésion est symbolisée d'abord par des territoires strictement délimités où ils peuvent chasser et pêcher et sur lesquels ils prétendent posséder un droit de propriété exclusive tant pour eux que pour leurs descendants ; ensuite par les enfants presque toujours rattachés à la famille du père, sans toutefois impliquer un régime de patriarcat.

Il existe généralement une autorité assumée par un [174] grand chef, mais son autorité est faible. Elle dépend surtout de son adresse à la pêche et à la chasse, ainsi que de son âge. Les proches parents et souvent le groupe familial, en raison de sa position professionnelle et des obligations traditionnelles que les divers membres ont envers lui, lui témoignent une certaine déférence. Mais comme, au sein de la famille, il a, lui aussi, bon nombre d'obligations traditionnelles à remplir à l'égard des autres, son avantage se trouve neutralisé. En fait, aucune autorité n'est nécessaire pour accomplir les tâches qui se présentent. Les quelques « administrateurs » et « fonctionnaires » nécessaires sont là, à portée de la main, leur choix est déterminé par les liens du sang.

Chez les ramasseurs de racines et de fruits, les grands-parents, le père, la mère, et même les enfants au-dessus de cinq ans, participent sur un pied d'égalité à la recherche des éléments nécessaires à la vie, bien que ce soient les femmes qui procurent la plus grande partie de la nourriture. Dans les sociétés reposant sur la chasse et la pêche, une stricte division du travail s'ajoute à cette égalité. Alors que chez les premiers c'est la femme qui était le principal fournisseur d'aliments, chez les

pêcheurs et les chasseurs, le rôle est renversé et, de ce fait, la femme occupe une position inférieure.

Il faut bien voir le cadre socio-politique des civilisations de pêche et de chasse pour étudier nombre de civilisations agricoles. En Amérique, nous savons que les premières ont souvent cédé la place aux dernières, même à une époque assez récente. Par exemple, il y a deux mille ans, il n'existait sans doute pas, au nord du Rio Grande, de civilisation essentiellement agricole et il est fort douteux qu'il en ait existé dans le Nouveau Monde il y a quelque trois mille cinq cents ans. Aux États-Unis, le développement considérable de l'agriculture dans la vallée inférieure et dans le sud-ouest du Mississippi n'a probablement pas été antérieur au XI^e siècle après J.-C., et se produisit beaucoup plus tard dans la région des Grands Lacs et dans tout le secteur situé au nord de l'Ohio. Nous [175] ne devons donc pas nous étonner de trouver des économies mixtes - chasseurs-pêcheurs et agriculteurs - ainsi que des structures politiques mixtes.

En Afrique, en Asie, en Malaisie, en Indonésie, en Océanie, le cas est différent. Dans ces régions, l'agriculture remonte à des temps très anciens. Il n'y a pas lieu de croire que des caractéristiques de l'ancienne structure politique reposant sur la chasse et la pêche aient survécu. En fait, il n'y a pas lieu de croire qu'il ait jamais existé un système d'économie plus ancien.

Pour ces raisons et d'autres, il est préférable de diviser les civilisations agricoles en deux groupes : les chasseurs-pêcheurs-agriculteurs et les vrais agriculteurs, chez lesquels la chasse et la pêche existent mais ne constituent que des éléments négligeables de l'économie. Une corrélation intéressante existe ici entre l'économie et la structure politique. Les peuplades ayant une économie mixte sont presque toujours constituées en clans, alors que celles vivant presque uniquement de l'agriculture se divisent en deux groupes. La plus grande partie du Nouveau Monde, toute l'Afrique indigène, de vastes portions du Sud de l'Asie, de nombreuses parties de l'Océanie, des secteurs isolés de la Malaisie et de l'Indonésie et la quasi-totalité de la Polynésie orientale n'en possèdent pas.

Cette répartition apparaît plus importante encore si l'on se rappelle que les anciens Égyptiens, les anciens Sémites, les Chinois et sans doute les anciens Sumériens étaient constitués en clans et l'on se demande encore si les Grecs, les Romains, les Celtes et les Germains n'étaient pas, eux aussi, à l'origine, organisés en clans.

Avant d'entamer une étude plus approfondie de ces communautés agricoles organisées en clans, je voudrais expliquer pourquoi je n'accorde ici qu'une importance secondaire aux communautés agricoles non organisées en clans. Ces communautés sont de deux types, celles dont l'agriculture est rudimentaire, comme les tribus du Colorado inférieur et les Ges du Brésil et celles dont l'agriculture est très développée, comme en Malaisie, Indonésie [176] et Océanie. La structure socio-politique des premiers est simple, celle des derniers extrêmement compliquée. L'agriculture est nettement accessoire pour les premiers alors qu'elle est fondamentale pour les seconds. Nous pouvons donc considérer que l'agriculture est un emprunt assez récent pour le premier groupe de tribus, ce qui ne contredit nullement notre thèse générale, selon laquelle l'agriculture accompagne toujours l'organisation en clans. Pour le second groupe, nous en sommes réduits aux suppositions : ou ils ont été organisés en clans autrefois et ne le sont plus, ou ils sont venus dans ces régions alors qu'ils ne l'étaient pas encore. Nous avons aux «États-Unis un exemple bien connu d'une civilisation agricole d'un ordre très élevé qui n'est pas organisée en clans : les Pawnees et tribus apparentées. Mais il y a de fortes présomptions pour qu'ils l'aient été.

Nous ne pouvons pas ici entamer une longue discussion historique sur la valeur de ces suppositions. Toutefois, étant donné que toutes les tribus appartenant au second groupe sont venues d'Asie où les clans, associés à l'agriculture, sont très développés, il y a de fortes chances, pour ainsi dire une certitude, qu'elles aient été organisées en clans autrefois. Peu importe qu'elles ne le soient plus. Toutefois ce n'est pas la principale raison qui me pousse à les négliger ici. A l'exception des Polynésiens et des Micronésiens, toutes ces tribus ont été profondément influencées et modifiées au contact des Hindous et des Mahométans. L'influence hindoue remonte au moins aussi loin qu'au VIIe siècle après J.-C. et elle a continué à s'exercer jusque bien avant dans le XVe siècle après J.-C. Quant à l'influence mahométane elle remonte probablement au XIe siècle. Dans ces conditions, on ne peut guère considérer les tribus en question comme représentatives de la structure et du fonctionnement des sociétés primitives stables. C'est également vrai pour la plus grande partie de l'Afrique. Toutefois, si j'ai accordé ici plus de place à l'Afrique primitive, c'est parce que l'on y trouve encore les aspects les plus anciens de ces civilisations, ce [177] qui, pour nous, offre un grand intérêt. Quant aux Polynésiens et aux Micronésiens, c'est l'espace limité qui m'empêche d'en parler plus longuement ici. Toutefois nous indiquerons les

caractéristiques les plus essentielles de leur civilisation quand nous en viendrons à l'étude de la stratification sociale.

Disons en passant que les Polynésiens et les Micronésiens, surtout les premiers, ont subi l'influence des cultures plus complexes du sud-est de la Chine avant de s'installer dans les îles. Mais ces influences sont incontestablement antérieures à l'expansion de la civilisation hindoue à l'Indonésie.

Étant donné que les peuples agricoles organisés en clans sont en nombre infiniment supérieur, nous sommes en droit de dire qu'un rapport existe entre l'économie alimentaire et la structure socio-politique. Toutefois, bien qu'il y ait eu, je crois, une relation directe entre l'agriculture et l'organisation en clans à l'origine, il est certain que de nos jours cette corrélation a cessé d'avoir aucune signification. Nous pouvons en conséquence décrire le clan et ses proches parents, la phratrie et la dualité, sans nous reporter à cette relation. Toutefois, pour ce que nous nous proposons, il est inutile d'établir la distinction entre le clan, la phratrie et la dualité. Le clan apparaît nettement comme la forme fondamentale d'organisation sociopolitique chez les peuples primitifs. Après tout, les deux tiers de la population primitive vivaient sous ce régime et, même lorsque d'autres structures politiques, d'autres concepts politiques vinrent s'y ajouter, comme cela s'est assez souvent produit, sa résonance n'en était pas moins profonde.

La première chose qu'il convienne de souligner, c'est que le clan était une institution politique, la plus ancienne unité qui présentât une véritable cohésion. C'est l'élargissement du concept de parenté qui est cause de cette cohésion ; cet élargissement consiste à inclure dans la famille un nombre important d'individus sans parenté avec elle. Les membres du clan constituent un groupe que [178] cimentent un certain nombre de règles. Il leur est interdit de se marier entre eux et ils disent descendre tous soit d'un ancêtre-animal, soit d'un événement très ancien. Assez souvent, ils vivent tous ensemble dans un même village.

Mais revenons au concept de parenté. Non seulement il s'élargit et s'étend à des individus non-apparentés, mais la nature même du lien qui unit les individus d'un même sang est interprétée de deux manières différentes. Par exemple, dans certaines peuplades, le frère du père, la sœur de la mère et leurs propres enfants sont exactement sur le même plan que le propre père d'un individu, sa propre mère et ses propres frères et sœurs. Selon que le régime est matriarcal ou patriarcal, les petits-

enfants d'un frère du père ou d'une sœur de la mère et leurs descendants directs continueront à s'appeler frères et sœurs. Ils appelleront les frères de leur père et les sœurs de leur mère, père et mère, et ceci à perpétuité, théoriquement du moins.

Au contraire, des gens reliés entre eux par le sang quitteront cette catégorie au bout de deux générations, c'est-à-dire les enfants des cousins croisés ⁵². Les cousins croisés d'un individu sont à mi-chemin entre parents par le sang et individus non unis par le sang, comme en témoigne la fréquence des mariages entre eux. La même raison qui a placé ces cousins croisés dans cette catégorie, en d'autres termes qui fait qu'ils ne peuvent appartenir au clan de l'individu, donne par la même occasion à son père ou à sa mère, et à ceux qu'il appelle père et mère une double attribution.

C'est ici que les études anthropologistes s'embourbent fréquemment. La raison en est, selon moi, que peu d'anthropologues consentent à admettre que l'homme primitif a pu être guidé réellement par des considérations rationalistes ou réalistes. Jamais ils n'ont voulu lui reconnaître une efficacité. Pourtant, il n'est pas d'exemple [179] qu'un système de cette sorte, à la fois compliqué et bien intégré, un système possédant également une telle souplesse, ait pu s'échafauder sans base réelle.

À quoi servent le clan et le système de classification qui lui est associé ? ⁵³ C'est ce que nous allons voir maintenant, bien que la réponse ait déjà été esquissée. Le clan servait de cadre administratif où certaines charges incombait de génération en génération à des individus désignés d'avance conformément à une « liste » de classification des parentés. Ces fonctionnaires se divisaient en deux groupes principaux : ceux qui s'occupaient de la relation plus intime parent-enfant et ceux qui s'occupaient avant tout des problèmes administratifs et judiciaires qui se posaient à l'intérieur de la famille du fait de son élargissement. Par exemple le frère d'un père avait certains devoirs à remplir, la sœur d'une mère également. Les uns et les autres renforçaient des règles et des obligations traditionnellement imposées par la parenté au premier degré parent-enfant. Ils appartenaient au premier groupe de fonctionnaires.

⁵² En anthropologie on appelle cousins croisés les enfants d'un frère et ceux d'une sœur ; les enfants des frères d'une part et d'autre part ceux des sœurs sont appelés cousins parallèles.

⁵³ R.H. Lowie dans *The History of Ethnological Theory* (New York, 1937) a résumé les diverses interprétations. Voir en particulier les pages traitant de la parenté. Les documents sont très nombreux. C'est un terrain sur lequel les anthropologues se sont livrés à des assauts de logique.

Le frère d'une mère et la sœur d'un père, tout en appartenant au second groupe des fonctionnaires, avaient encore certaines obligations à remplir dans les affaires familiales, en vertu de l'étroite parenté qui les liait aux enfants de leurs sœurs et de leurs frères. Ils devaient en outre exercer des fonctions dans l'administration des affaires relatives à la famille agrandie et - c'est là un aspect très important de leurs fonctions - agir en qualité de médiateurs entre leurs neveux et leurs nièces, d'une part, et d'autre part les unités politiques plus importantes, telles que les phratries, lorsqu'il en existait, la tribu et le monde extérieur.

Le nombre des « fonctionnaires » que comportait le [180] système de classification était assez grand et leurs devoirs, ainsi que leurs pouvoirs, variaient selon les tribus.

Il serait facile de démontrer que les systèmes de classification des parentés comportent toujours un certain nombre de principes apparemment contradictoires, le principe de lien du sang, le principe des générations, le principe d'équivalence sociale. Kroeber l'a fort bien exposé dans un article connu ⁵⁴. Toutefois, il a, comme tant de spécialistes de la théorie sociale ⁵⁵, choisi de se limiter au domaine purement logico-psychologique.

Mais il n'y a ni contradiction, ni malentendu possible, nous avons ici affaire à la conversion en un système conceptuel d'activités pratiques. Dans la coordination de ces activités, il faut considérer trois groupes sociaux : la famille, le clan et la tribu. Mais ce n'est pas tout. En dehors de ces groupes il y a les vieilles techniques traditionnelles pour établir les distances et les parentés. Elles avaient donné naissance à un système très compliqué de règles de politesse, d'étiquette, de privilèges, d'obligations qui étaient essentielles pour le cadre socio-politique des sociétés agricoles et dont la portée économique était considérable. Il fallait également incorporer ces règles dans les groupes. En fin de compte, c'est la définition même du système de classification. Mais ces groupes, au lieu de se contredire et de se gêner mutuellement, se renforçaient l'un l'autre.

⁵⁴ A.L. Kroeber, « Classificatory Systems of Relationship » *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. Vol. 39, 1909. L'étude la plus intéressante qui ait paru sur ce sujet au cours des deux dernières générations est celle de C. Lévi-Strauss : « Structures élémentaires de la Parenté ». (Paris, 1949).

⁵⁵ Dans son étude intitulée « The Structure of Social Action », T. Parsons, en dépit de certaines affirmations contraires, se cantonne lui aussi dans cette atmosphère raréfiée.

Le système de classification n'était pas un système logique unifié du point de vue de la terminologie. Étant donné le rôle qui lui était dévolu, il ne pouvait guère l'être. Mais, même si par quelque miracle de la logique, les principes « d'intersection mutuelle » dont parle [181] Kroeber avaient été conciliés, les individus occupant les positions traditionnelles dans le cadre des institutions les auraient aussitôt détruits. Ils étaient trop nombreux. En fait, chaque homme et chaque femme au sein du clan occupaient une de ces positions.

En un sens, ce système avec ces fonctions héréditaires avait toutes les caractéristiques de la bureaucratie : surcharge, chevauchement des fonctions et double emploi, querelles et conflits d'influence entre individus et, pardessus tout, l'observance minutieuse des détails relatifs aux droits et privilèges. Tous ceux à qui il est arrivé de vivre dans une tribu organisée en clans, même lorsque le système ne fonctionne plus comme il faut, n'ont pu qu'être impressionnés par les interminables palabres soulevés par ces questions.

Toutefois, dissentiments et conflits, enserrés dans des limites bien définies, pouvaient tout au plus prendre un aspect purement personnel. Après tout les charges étaient héréditaires et les privilèges, les obligations et les règles de procédure fixes. On pouvait se révolter contre les fonctions qui vous étaient assignées, par exemple en qualité de frère de la mère ; on pouvait refuser de remplir ses obligations ; on pouvait profiter des privilèges que l'on possédait. Mais on ne pouvait pas facilement se révolter contre une position déterminée par la parenté de sang et qui était éternelle.

Si l'on n'entend pas parler de révolte contre le clan, c'est en raison de ces données inexorables. Seul le choc d'une crise extérieure peut désintégrer le clan. A ce propos, il est intéressant de noter que dans de nombreux cas où l'enveloppe extérieure du clan avait depuis longtemps disparu - interdiction de mariage entre les membres du clan, nom du clan, méthode pour déterminer la descendance, ancêtre commun, etc. - dans de tels cas, le système de classification de la nomenclature persiste encore souvent.

Toutefois si l'excès de positions et de fonctionnaires entraînait un certain degré de bureaucratie, il poussait [182] également le clan vers la démocratie ; car si on ne doit pas sous-estimer les postes et les prérogatives inégales, il en existait un si grand nombre d'égales définies d'une manière inflexible, que la centralisation ne

pouvait guère faire de progrès. Quand il n'y a pas centralisation, il ne peut y avoir de véritable autocratie.

Ces faits réunis font apparaître ce qu'on pourrait appeler une idéologie égalitaire, ayant une force et une influence considérables, une idéologie qui n'était pas tellement différente de l'individualisme que l'on rencontre dans la plupart des sociétés de chasseurs et de pêcheurs. On peut juger de la force et de la portée de cette idéologie égalitaire par le fait que même dans les régions où il existait une société très fortement stratifiée, comme dans l'Ouest et dans l'Est de l'Afrique ainsi que sur la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord, pour ne citer que celles-ci - il y avait même de vrais rois en Afrique - elle empêcha le développement de toute centralisation dangereuse et évita qu'une partie de la population ne devînt une classe de serfs.

Maintenant, il nous faut passer à la description de la structure « externe » du clan par opposition à la structure « interne » représentée par le système de classification. Mais auparavant, il convient de faire quelques remarques sur les diverses acceptions des termes utilisés.

Ce n'est pas la voix insistante du sang, ni le fait d'un agrandissement normal de l'unité familiale immédiate qui peuvent inciter à appeler père le frère d'un père, mère la sœur d'une mère, et leurs enfants, frères et sœurs, ni de continuer à les appeler ainsi de génération en génération, si bien que, par exemple, les cousins au dixième degré s'appellent encore frères et sœurs. Pas plus que l'on ne peut expliquer de la même manière la tendance opposée, cette insistance à établir une distinction entre frère plus âgé et frère plus jeune et souvent, sœur plus âgée et sœur plus jeune, à moins que nous ne considérions tout cet ensemble complexe de combinaison et de séparation comme la résultante de l'interaction du fonctionnement [183] disjointif de l'esprit humain chez les peuplades primitives. À mon avis, c'est une interprétation inacceptable.

Seules des circonstances impératives ont pu amener la création d'un système de ce genre. Je suis convaincu que ces circonstances étaient avant tout d'ordre économique. Quelles qu'elles fussent, elles ont apparemment exigé une organisation, un ensemble de charges, d'obligations et de devoirs mutuels. Pour cimenter le lien entre un homme et les fonctions qu'il avait à assumer, il fallut instituer ou élargir certains types de mariage afin de donner ou de tenter de donner au frère d'un père et à la sœur d'une mère la même importance au sein de la famille qu'au vrai père et à la

vraie mère et ainsi de suite..., du moins en ce qui concernait les fonctions qu'ils avaient à remplir.

Cela devint habituel tout au début de l'histoire des sociétés agricoles et se perpétua, non sans subir naturellement des altérations importantes au fur et à mesure. Les formes de mariage, et certaines des fonctions qui avaient vraisemblablement été à l'origine de cette égalisation entre certaines parentés disparurent mais la terminologie demeura, ce qui a provoqué bien des contradictions et des inconséquences.

Ainsi, l'égalisation terminologique de certaines parentés dans les peuplades organisées en clans a eu depuis des siècles des conséquences infiniment plus importantes pour les membres du clan sur le plan institutionnel et administratif que la question de consanguinité. Tout le monde l'admet depuis le célèbre ouvrage publié par Rivers⁵⁶. Ce n'est que si on l'envisage comme un mécanisme chargé d'organiser et de coordonner les prérogatives traditionnelles d'individus occupant des positions pré-établies que cette égalisation peut avoir un sens quelconque dans une société qui fonctionne.

[184]

On considère généralement que le clan est une unité collective fortement intégrée et fixe. Si cela est vrai sur le plan structural, le fait que les enfants d'un frère et d'une sœur doivent obligatoirement appartenir à deux clans distincts et que même lorsque les membres du même clan vivent dans un même village, un nombre important des habitants - les épouses ou les maris des membres du clan selon le cas - seront contraints d'appartenir à un autre clan ; ce fait, dis-je, exclut que l'on puisse considérer un clan comme une unité politiquement autonome. C'est ce contraste entre son indépendance fictive, symbolique, et sa non-indépendance politique que nous devons nous rappeler quand nous voulons étudier son fonctionnement. Jamais dans aucune société organisée en clans on n'a concilié ces deux aspects de sa structure fondamentale. Ainsi au cœur même du clan se trouve une source intarissable de conflits.

⁵⁶ W.R. Rivers, *Kingship and Social Organization*. (Londres, 1914) et Lowie, *op. cit.*, où l'on peut lire une critique détaillée des travaux de A.R. Radcliffe-Brown, B. Malinowski, B. Thurnwald et de tous les membres de l'école *fonctionnaliste*. À ce propos, il convient de rapporter au lecteur que si Rivers a le premier mis en évidence cet aspect du sujet, il ne l'a pas approfondi ici. Cf. aussi l'étude de Lévi-Strauss, *op. cit.*

Ne nous étonnons donc pas de trouver des clans perpétuellement en conflit, en rivalité, toujours cherchant à se constituer en entités distinctes et indépendantes. Et bien entendu, ils n'y parviennent jamais. Comme aucun clan ne peut vivre replié sur lui-même sans cesser d'être un clan, on assiste souvent au développement d'une unité politique plus vaste à l'intérieur de laquelle les divers clans se coordonnent. Une semblable coordination entraînait d'elle-même la promotion de nouveaux fonctionnaires au sein de la tribu. Quoique ces individus eussent été choisis dans un des clans et que leur fidélité à ce clan l'eût souvent emporté sur toute autre considération, peu à peu, ils furent amenés à élargir leur horizon. Sur une échelle plus petite c'est l'éternelle lutte entre la fidélité, le devoir sur le plan local et la fidélité, le devoir sur le plan national. Chez les peuples primitifs, c'est le devoir envers le clan qui a toujours fini par l'emporter, et c'est la raison pour laquelle une véritable nation, un véritable état ne pouvait s'organiser. Toutefois, ces liens locaux ne furent pas toujours les plus forts et il arriva bien souvent que des situations soient survenues dans cette [185] vie corporative de la tribu-nation qui les ait contraints à demeurer à l'arrière-plan.

Deux forces jouaient en faveur de l'élaboration d'institutions tribales : l'aspect double du clan lui-même et par conséquent le besoin d'un mécanisme extérieur chargé de le coordonner et, ensuite, les conditions d'existence que comportait une civilisation agricole compliquée, où les éventualités de crises extérieures provoquées soit par des éléments naturels soit par des attaques ennemies, étaient infiniment plus nombreuses que dans les économies de ramasseurs ou de chasseurs-pêcheurs.

Les institutions tribales avaient à leur tête un chef, dont la fonction était héréditaire à l'intérieur de son clan et un conseil plus ou moins organisé. L'autorité du chef variait considérablement de tribu à tribu mais elle ne fut jamais grande. Il jouissait de prérogatives bien définies et pouvait donner des ordres, mais en fait il avait autant d'obligations à remplir que de services à exiger. Toutefois, si son autorité est souvent demeurée de pure forme c'est en grande partie parce que, sauf en des circonstances exceptionnelles, il n'avait aucun moyen de faire respecter son autorité.

Telle était la nature de l'autorité d'un chef dans les organisations basées sur le clan et ne comportant pas de classes bien établies. Là où il en existait, son autorité était théoriquement beaucoup plus grande, mais, d'une manière générale, ici aussi, il ne possédait guère le moyen de contraindre ses sujets à l'obéissance, si ce n'est en

s'alliant aux sociétés ritualistes qui, à des intervalles réglés, jouaient le rôle d'organisations policières semi-terroristes. Même en Afrique occidentale et orientale où l'autorité était entre les mains de véritables rois dotés, théoriquement, d'un pouvoir absolu de vie et de mort, ce pouvoir restait en grande partie lettre morte sauf en ce qui concernait les esclaves, les hommes étrangers à la tribu et les individus qui, pour une raison ou une autre, étaient déçus de leur condition sociale. Il existait un grand nombre d'organisations de ce genre qui soutenaient [186] le pouvoir, mais elles étaient rarement à la disposition du chef de la tribu ou du roi. En tout cas, elles ne dépendaient pas de son autorité immédiate.

Chez les peuples primitifs, ce n'était ni un groupe, ni une institution bien définis qui faisaient respecter l'autorité. Pourquoi ? Et bien, tout d'abord parce que la loi n'était pas considérée comme émanant d'un individu ni comme devant être appliquée à un moment donné et d'une manière bien définie. Au contraire, la loi, traditionnelle, émanait de tout le groupe. De cette manière, les aspects plus personnels de la force et de la coercition n'entraient jamais en jeu et le châtement ne prenait pas non plus la forme d'une coercition exercée par un individu sur un autre. Une telle conception rendait difficile l'établissement d'un exécutif aux compétences bien définies.

Il n'est pas besoin de s'attarder longuement sur le conseil tribal dans les sociétés organisées en clans. Il ne s'agissait pas d'un corps législatif dans le vrai sens du terme. Le fameux conseil tribal iroquois a été bien souvent considéré comme tel. C'est très improbable. En tout cas, ce serait un cas exceptionnel. Le conseil tribal était essentiellement une assemblée d'anciens qui se réunissaient pour échanger leurs points de vue et les nouvelles. Ce genre de réunion avait une portée sociale certainement très grande et aidait à limiter les tentatives d'autonomie des clans. Toutefois, le conseil ne prenait jamais aucune décision importante, mais il est clair qu'il a souvent conduit les choses jusqu'au point où la décision pouvait facilement être prise par les groupes sociaux entre les mains desquels elle reposait en définitive.

Nous n'avons encore étudié qu'un seul aspect du clan. Voici maintenant son côté symbolique. Il a fait l'objet de maintes discussions parce que c'est le premier que l'on ait longuement décrit. Nous avons déjà mentionné ses caractéristiques générales. Nous allons ici nous attacher à deux de ses traits : l'interdiction du mariage à l'intérieur du clan ou exogamie, et la nature de la relation unissant ses membres à l'animal dont le clan portait le [187] nom. Cette dernière caractéristique nous mène

au cœur d'un sujet qui a fait couler des flots d'encre et qui, depuis sa découverte scientifique, a eu une répercussion considérable sur l'histoire des religions, et même de la civilisation, en un mot, le totémisme.

L'interdiction faite aux membres d'un groupe de se marier en dehors de ce groupe est une méthode connue et fort ancienne pour préserver la pureté du sang et maintenir une position privilégiée et dominante. Elle a reçu son expression classique antérieurement à l'an 300 avant J.-C. puisque les Hindous et les Romains l'ont élevée à la hauteur d'une institution. L'interdiction de se marier hors du clan ne diffère pas sur ce point ; chaque clan doit être considéré comme une unité. On peut même dire que ce que l'on désignerait sous le terme de « pureté » de sang est aussi nettement défini pour le clan que pour la caste, la seule différence étant que dans le clan on ne tient compte que de l'ascendance paternelle ou maternelle suivant les cas.

Toute la superstructure idéologique du clan : l'animal-ancêtre commun, le tabou interdisant de manger l'animal représentant l'ancêtre, le signe désignant le clan, etc., tout cela avait réellement pour base la conception de la « pureté » de sang. Les gens savaient fort bien, certes, que seuls certains membres du clan leur étaient vraiment apparentés selon les normes du système de classification.

Mais cela signifiait simplement, selon eux, que certaines personnes leur étaient apparentées de plus loin que d'autres. Rien de plus.

Cette parenté plus lointaine offrait, tout compte fait, des avantages bien définis. Avec ces parents on se sentait plus libres qu'avec les plus proches. Les obligations à remplir envers ces derniers étaient nombreuses et les règles de conduite, de déférence, vous guettaient à chaque tournant et étaient à la fois ennuyeuses et irritantes. Il existait donc à l'intérieur du clan à la fois une certaine liberté dans les relations et un asservissement accepté de bon gré. De plus, les membres avaient conscience d'appartenir à un [188] groupe exclusif, dont l'origine remontait à un lointain passé et auquel étaient associés des rites qui abondaient en complications symboliques et mystiques.

Ainsi la structure du clan renfermait deux forces complémentaires qui tendaient à l'intégration : le lien du sang, moins important, plus immédiat, et l'ensemble traditionnel des obligations réciproques associées à ces parentés d'une part et, d'autre part, le lien du sang fictif et plus important comportant une superstructure idéologique compliquée à laquelle tous participaient. Ce monde, si petit soit-il et en quelque

sorte introverti, se suffit à lui-même. Manifestement, si le clan n'avait possédé que cet aspect, il n'aurait pu survivre. Mais nous savons qu'il avait un autre aspect où la réalité et la fiction ne se mêlaient pas aussi étrangement.

Voyons maintenant la relation entre le clan et l'animal dont il prétend généralement descendre. Le sujet est trop embrouillé pour que l'on puisse le discuter ici longuement. Il y avait à la fois une équivalence et une non-équivalence, une identité et une non-identité, implicites dans l'attitude des membres d'un clan envers l'animal dont ils affirmaient descendre ⁵⁷. Il n'est guère douteux que bien des inconsistances que l'on trouve sur ce point dans les légendes, les rituels, les rêves de jeûne et les prières reflètent la confusion et l'incertitude qui troublent l'esprit des hommes de nos jours et qui devaient les troubler depuis quelque temps. La ligne de séparation que les peuples primitifs tiraient entre les animaux et les êtres humains n'était pas toujours très nette. Le symbolisme jouait un rôle qu'il n'est pas toujours aisé de déterminer. Toutefois après avoir fait la part de ces facteurs troublants, l'impression générale est qu'un lien étroit les liait qui avait des conséquences extrêmement lointaines et qui souvent apparaissait à un moment où on ne s'y attendait pas. Les membres d'un clan étaient toujours [189] conscients du lien qui les unissait, à l'animal du clan et la relation entre lui et eux-mêmes était toujours décrite comme empreinte d'une bienveillance naturelle.

Toutefois, si importantes que fussent ces conséquences, l'importance réelle du lien unissant le clan et l'animal du clan reposait en dehors du clan, c'est de ce lien que, dépendait toute la conception que l'homme se faisait du monde animal, et même du monde organique en général. Si plusieurs des animaux que connaissait un peuple donné se trouvaient ainsi incorporés dans une unité sociale solidement intégrée, ceci ne pouvait provoquer qu'une nouvelle évaluation de ces animaux et aboutir à l'établissement d'une nouvelle forme de coordination entre l'homme et eux. Ceci eut pour résultat l'extension aux animaux, en partie du moins, des règles de conduite très compliquées et du système de droits et de devoirs qui prévalaient pour l'homme. La relation entre un animal dont on se nourrit et un être humain fondée à l'origine sur une coercition d'ordre purement magique, fera l'objet d'une nouvelle interprétation

⁵⁷ Cela peut être aussi bien une plante, ou un phénomène naturel, occasionnellement le nom d'un lieu, ou un surnom. Toutefois la grande majorité des clans portaient un nom d'animal.

à l'image des rapports entre les êtres humains, c'est-à-dire qu'elle apparaîtra comme un libre-échange consacré par la tradition.

Par la suite, de nouveaux problèmes, de nouvelles difficultés surgirent. Si, en théorie, un homme du clan ne pouvait pas manger l'animal de son clan et si néanmoins, cet animal constituait sa nourriture principale, que devait-il faire ? Il fallait bien recourir à des compromis. Les deux échappatoires principales consistaient, soit à établir une distinction entre l'animal du clan et l'animal que l'on voulait manger, soit à représenter le repas fait avec la chair de l'animal comme une sorte de sacrifice par procuration. Malheureusement, nous ne pouvons nous étendre davantage sur tous les problèmes passionnants que soulève ce sujet.

Avant d'étudier la dernière des structures sociopolitiques que nous nous proposons d'aborder, celle des pasteurs nomades, il est bon de parler brièvement de la [190] condition respective des hommes et des femmes dans les structures sociopolitiques déjà citées.

Si, dans les civilisations de chasseurs-pêcheurs, l'égalité des hommes et des femmes est la règle, le fait que la subsistance est exclusivement assurée par les hommes fait cependant pencher la balance en leur faveur. En conséquence, le régime patriarcal a tendance à s'imposer. Dans les civilisations agricoles organisées en clans, c'est tout différent. L'égalité entre les sexes, sur tous les points, devient le trait marquant de ces civilisations. Les femmes en effet à quelques exceptions près, procurent la subsistance nécessaire à la famille, ont leur place dans un clan et de plus les deux tiers de l'ensemble des tribus organisées en clans reconnaissent la descendance en lignée maternelle. Dans ce cas, le prestige social et l'autorité reviennent à la femme. Sinon, c'est-à-dire quand la descendance est établie sur la lignée paternelle, ce désavantage est compensé par l'importance du rôle joué par la femme dans l'économie et par la position « légale » que lui donne sa qualité de membre d'un clan. Dans les sociétés de chasseurs-pêcheurs organisés en clans, sa position est encore égale à celle de l'homme, bien que la pêche et la chasse soient des occupations avant tout masculines. Dans ces sociétés, le mariage ne modifie jamais la condition de l'une ou l'autre des parties contractantes. C'est donc, le clan, plus le rôle qu'elle joue dans l'agriculture, qui donne à la femme sa position favorisée.

Lorsque son rôle se limite seulement à procurer la nourriture, sa condition a tendance à être inférieure à celle de l'homme. Ceci n'est toutefois pas très marqué,

compte tenu du fait que la structure économique et politique de ces sociétés ne favorise pas le développement d'une division du travail qui pourrait accentuer dans une mesure importante ces inégalités.

Point n'est besoin de s'attarder longuement sur les nomades pasteurs, car les peuples primitifs ne comptaient pas de nombreux groupes de ce type. À l'exception du nord-est de la Sibérie, et des Hottentots du sud-ouest de [191] l'Afrique, ces groupes connaissaient tous la culture. Leur civilisation, en exceptant les tribus du nord de la Sibérie un moment donné, soit et les Hottentots, a toujours été assez compliquée et la plupart d'entre eux ont été, à un moment donné, soit directement soit indirectement, en contact avec l'une ou l'autre des grandes civilisations qui se développèrent dans le bassin méditerranéen et en Asie à partir de 4000 avant J.-C. La plupart de ces groupes étaient organisés en clans, et la plupart pratiquaient tant soit peu l'agriculture. Sur les tribus actuelles on voit nettement à chaque pas les empreintes qu'ont laissées l'une après l'autre les diverses cultures. En outre, il s'agit souvent de groupes conquérants qui ont réussi à rester libres à condition de se réorganiser sur une base militaire. De temps immémorial, leur occupation favorite a été de se livrer à des razzias au détriment des autres.

Pour toutes ces raisons, on ne peut découvrir chez eux aucun trait commun, si ce n'est l'élevage des animaux et peut-être le clan basé sur la descendance en lignée paternelle. En réalité, il faudrait étudier chaque tribu séparément, ce qui pourrait nous induire en erreur. Toutefois, elles forment de nos jours encore un groupe trop important pour les laisser de côté quand on parle des sociétés primitives ou semi-primitives ; sans compter le rôle considérable que les pasteurs nomades ont joué, dans la montée de la grande civilisation de l'ancienne Égypte, de la Mésopotamie et de la vallée de l'Indus.

Nombreux sont les économistes et les théoriciens qui aiment à parler de comportement psychologique particulier aux nomades. On les dépeint comme de grands individualistes vigoureusement opposés à tout mode de vie stable. En même temps, on a décrit leur organisation sociale comme un système patriarcal autoritaire où le chef de famille règne en maître incontesté et où les femmes sont réduites à un état de soumission complète. Or la plupart de ces généralisations sont erronées. Ainsi que Forde l'a très pertinemment fait remarquer : « On ne trouve jamais d'éternels errants qui délibérément ne [192] veulent pas revenir une, seconde fois dans le même endroit. Mais une unité communautaire, que ce soit un groupe apparenté, un clan

élargi, ou une tribu entière, qui dispose d'un territoire bien délimité dont elle ne peut franchir les bornes qu'à ses risques et périls » ⁵⁸.

Cependant, l'instabilité du nomadisme, à laquelle il faut ajouter des conditions politiques incertaines, a fréquemment donné lieu à des changements multiples et à la réorganisation d'unités politiques, entraînant un démembrement pour des périodes de temps variées. Tel paraît avoir été l'histoire de nombreuses peuplades nomades de l'Asie. On peut les considérer comme des agriculteurs dépossédés de leur culture. Dans des cas de ce genre, il est évident qu'un individualisme farouche tendait à se développer. Mais c'est un individualisme d'un genre particulier, indiscipliné et qui est le reflet des forces centripètes toujours présentes dans ces cultures. On ne peut pas le comparer à l'individualisme non différencié des communautés de chasseurs-pêcheurs ou à l'individualisme différencié de nombreux groupes agricoles.

De même, s'il est vrai que la condition des femmes est inférieure à ce qu'elle est dans les communautés de chasseurs-pêcheurs et dans les communautés d'agriculteurs, ceci n'implique pas qu'elles aient moins d'influence ou qu'on les ignore. En outre, lorsqu'il existait une organisation en clans, et ce n'était pas rare, les femmes jouissaient de la protection assurée à tous les membres du clan.

Enfin, en ce qui concerne la question de savoir si dans les sociétés pastorales, le droit de tous les individus à un minimum irréductible - nourriture suffisante, abri et vêtements - était respecté, nous pouvons répondre par l'affirmative.

Nous n'avons encore parlé qu'incidemment des peuples ayant des économies mixtes. Ils ne sont pas aussi nombreux qu'on se l'est imaginé. Il s'est rarement trouvé que deux [193] méthodes de production fondamentalement différentes se soient développées dans la même proportion dans une même tribu. Chez les peuples primitifs on ne rencontre des cas de ce genre qu'à la lisière d'une région économique.

Nous avons déjà mentionné les tribus pratiquant à la fois la pêche, la chasse, l'agriculture. Elles ne présentent pas de difficultés. En revanche, les civilisations de pasteurs-agriculteurs occupant de vastes régions de l'Est africain, en ont. C'est chez eux que nous trouvons toutes les anomalies qui troubleraient sérieusement le tableau de la vie socio-politique des peuples primitifs que nous venons de dessiner, si de tels exemples étaient nombreux et si on les rencontrait dans de nombreuses peu-

⁵⁸ Op. cit., p. 400.

plades. Mais ils sont rares ailleurs - s'il y en a - et nous pouvons considérer que les anomalies particulières à l'Est africain sont les conséquences des effets désintégrant aussi bien que des effets intégrant des nombreuses et diverses influences qui se sont exercées sur cette région, et ceci depuis les temps néolithiques jusqu'aux XIIe et XIIIe siècles après J.-C.

La classification des individus à l'intérieur d'une organisation en clans nous place directement devant un des aspects les plus importants des sociétés primitives, les droits et les prérogatives des anciens et l'attitude antagoniste et ambivalente adoptée à leur égard par les hommes plus jeunes. Pour bien comprendre ce rôle des anciens, il est préférable de le voir à la lumière de son évolution historique.

Même dans les cultures très simples reposant sur le ramassage, les individus, disons au-dessus de cinquante ans, s'arrogeaient certains pouvoirs et privilèges qui leur valaient des avantages et n'étaient pas toujours dictés par le souci des droits d'autrui ou le bien-être de la communauté. Bien entendu, il existait un facteur limitatif primordial : ces pouvoirs, ces privilèges ne devaient jamais aller jusqu'à priver un autre des choses nécessaires à la vie. Ceci laissait toutefois une marge suffisante à l'intérieur de laquelle les anciens pouvaient agir. Individuellement et en groupes, les hommes plus jeunes leur concédaient ces [194] droits à condition qu'ils respectassent ces limites. S'agissait-il d'une concession accordée librement ou avait-elle été extorquée par des moyens coercitifs et terroristes ? Il est difficile de répondre. Sans doute fut-ce une combinaison des deux.

Les deux prérogatives et privilèges principaux des anciens consistaient à avoir droit aux femmes jeunes et à un certain degré de loisir. Vraisemblablement, le premier avait été extorqué à l'aide de méthodes terroristes, déguisées toutefois. Les données que l'on possède sur ces sociétés simples le montrent clairement. Le second, qui consiste en fait à avoir le droit de faire travailler les jeunes pour eux, semble avoir été obtenu, sans protestation, comme une manifestation de la déférence due aux aînés.

À quel moment de l'évolution de la société, les anciens se sont-ils unis, officiellement ou semi-officiellement ? Ici encore la réponse est difficile. Mais je ne crois pas qu'il soit téméraire de dire que cette coalition, si l'on peut employer ce terme, est survenue assez tôt, ne serait-ce que parce que la position des anciens était loin d'être sûre. Il y avait à cela trois raisons principales : la première était qu'ils ris-

quaient de devenir une charge pour le groupe en périodes de crise ; la deuxième qu'ils remplissaient pour ainsi dire les fonctions de sorciers d'un type ou d'un autre et couraient tous les risques inhérents à l'exercice de la profession ; et la troisième, qu'une de leurs principales prérogatives, le droit de s'offrir les femmes jeunes s'appuyait manifestement sur la coercition.

Dans les économies pratiquant le ramassage, les anciens imposaient leur autorité au moyen du contrôle qu'ils exerçaient sur l'éducation des enfants, par leurs fonctions de guérisseurs et de sorciers et par l'influence qu'ils avaient dans les conseils. C'était là une combinaison contre laquelle les plus jeunes avaient bien du mal à se défendre. Ils ne pouvaient pas s'unir, donc ils s'inclinaient, sans doute en vertu du principe qui a toujours joué un si grand rôle dans l'attitude des jeunes envers les privilégiés de [195] leurs anciens, et ceci dans le monde entier et en tous les temps, c'est-à-dire en se consolant à la pensée qu'un jour ils seraient eux aussi des anciens.

Dans les tribus de chasseurs-pêcheurs, deux nouveaux éléments augmentaient leur pouvoir : premièrement, la systématisation et la validation de leurs prérogatives et privilèges ; deuxièmement, le prestige, la situation en vue qu'ils possédaient, alors qu'ils étaient plus jeunes, comme grands chasseurs et grands guerriers. Ceci était compensé jusqu'à un certain point par le fait que la systématisation des obligations que les jeunes avaient envers eux était tout simplement la contrepartie de celle qu'ils avaient, eux, envers les jeunes. En outre, le prestige qui s'attachait aux prouesses accomplies à la chasse, à la pêche et à la guerre, devint bientôt un facteur si important que les jeunes purent demander autant de privilèges que leurs anciens. Les anciens, à en juger sur ce qui se passe dans la majorité des tribus de chasseurs, mirent alors tout en œuvre pour s'assurer la mainmise sur l'appareil religieux ou magique que possédait la communauté, ceci afin de conserver leurs prérogatives. Toutefois, ils durent abandonner la prérogative qu'ils s'étaient dans le passé arrogée par la contrainte : le droit à la possession des femmes jeunes. Certes, ils continuèrent à faire appel à la coercition et à l'intimidation mais dans des limites plus restreintes et seulement pour obtenir des avantages économiques et accroître leur prestige social.

L'agriculture et l'organisation en clans amoindrirent l'aspect coercitif de leurs pouvoirs, du moins dans la mesure où ces pouvoirs leur étaient conférés en raison de leur ancienneté. Cette question d'ancienneté ne devint bientôt plus qu'un élément parmi tant d'autres, et nullement le plus important, en vertu desquels ils avaient

droit à des privilèges spéciaux et à la possibilité - ce n'était plus un droit - d'avoir recours à la coercition. Dans les sociétés possédant une économie agricole et une organisation en clans, leur force principale leur venait des sectes rituelles qu'ils dirigeaient dans une large mesure. On peut [196] dire que l'un des mécanismes socio-ritualistes les plus compliqués et les plus intéressants qu'ils aient conçu a cet effet est la division par âges, grâce à laquelle l'essentiel du prestige et de la richesse se trouvait finalement entre les mains des anciens.

En dehors de cette hiérarchie par âges, les anciens ne s'organisèrent jamais formellement. Il n'en allait pas de même pour ceux, qui pratiquaient le chamanisme, la magie ou l'art de guérir. Les membres de ces professions se groupaient officiellement et ceci même dans les plus simples civilisations de ramasseurs de fruits et racines. Dès l'apparition des clans, ils s'unirent officiellement, soit tous ensemble, soit par profession. Leurs organisations, généralement secrètes, jouèrent un rôle considérable dans certaines régions pour maintenir l'ordre.

Ceci est particulièrement vrai pour l'Afrique Occidentale et la Mélanésie, mais aussi dans une moindre mesure pour les deux Amériques. Ce maintien de l'ordre s'accompagnait souvent d'actes de violence et de terrorisme traditionnellement et non traditionnellement sanctionnés. On pouvait s'y attendre. A tout prendre la violence n'était pas fréquente, sauf peut-être en Afrique Occidentale. L'importance de ces associations provenait du fait qu'elles servaient de corps constitués semi-officiels remplissant des fonctions policières et judiciaires. C'était un atout précieux pour les structures tribales chez lesquelles le côté coercitif de l'autorité constituée était très peu développé.

Dans le domaine des groupes officieux et officiels de gens possédant des qualifications et ayant des intérêts particuliers, on peut citer sur le même plan que les précédents, les organisations militaires répandues dans le monde entier. Généralement leur premier objectif était d'ordre social : s'assurer un prestige supérieur et une meilleure condition. C'est seulement lorsque la guerre prit plus d'ampleur et ne se cantonna pas à des questions de revanche ou de prestige, que l'on peut dire que ces groupes et ces associations militaires ont exercé une véritable influence politique. Ils se transformèrent rarement en [197] institutions consacrées par exemple à la défense de la tribu ou du village. Dans certaines conditions telles que les chasses tribales, les guerres tribales, les voyages et l'es migrations lointaines, il arrivait que les fonctions et les pouvoirs de ces organisations se trouvassent accrus au point

d'avoir temporairement le contrôle complet de la tribu et de se voir confier un pouvoir arbitraire pour faire respecter leurs ordres. Mais il semble bien que jamais cela n'ait eu pour effet d'accroître leurs pouvoirs politiques ou policiers en temps normal.

On compte des exceptions, notamment chez les Indiens des Plaines des États-Unis. Une civilisation « guerrière » comme celle des Masai de l'Est africain, est un fait tout à fait particulier et lié à l'histoire peu commune des Masai et à leur rôle d'envahisseurs étrangers.

La majorité des tribus primitives ne connaissaient pas vraiment les distinctions de classes. Beaucoup possédaient des esclaves, mais si la vie de ceux-ci était peu sûre, car ils ne possédaient aucun statut, ils n'étaient pas systématiquement contraints à des travaux serviles ni considérés comme une classe inférieure et avilie dans le sens que nous donnons à ce terme. Il y eut toutefois, un nombre considérable de tribus, disséminées un peu partout dans le monde, et dont les populations se divisaient en nobles et gens du commun. Elles étaient rares en Amérique du Sud et en Amérique du Nord, à l'exception bien entendu des grandes cultures du Mexique, de l'Amérique Centrale et du Pérou. Elles étaient plus courantes en Afrique et en Océanie. On les rencontre sporadiquement dans les autres parties du monde.

Comme ces stratifications sociales se produisaient presque exclusivement dans les civilisations supérieures de l'Afrique Occidentale et Orientale ainsi que dans les cultures non moins compliquées des Micronésiens et des Polynésiens, en d'autres termes chez les peuples que l'on peut considérer comme profondément influencés par les grandes cultures de l'Afrique et de l'Asie, on ne peut dire sans restriction qu'elles soient typiques des peuples primitifs [198] proprement dits. Toutefois, à part la présence d'une stratification en classes et des conséquences qui en découlent, ces civilisations sont indubitablement primitives comparées aux grandes civilisations européennes, africaines et asiatiques, en dépit de leurs acquisitions secondaires.

Le trait marquant de toutes ces stratifications en classes, trait qui les distingue des sociétés auxquelles nous sommes accoutumés est que, même dans les cas assez rares où la classe inférieure est contrainte d'accomplir certains travaux particuliers et où le groupe dirigeant et les gens du commun n'ont aucun contact entre eux, la différence entre leurs niveaux de vie est infime. Il ne viendrait jamais à l'idée d'un noble micronésien ou polynésien que, du fait que sa personne est sacrosainte et qu'un

groupe est traditionnellement astreint à labourer le sol ⁵⁹, il a le droit ou le pouvoir de priver ce dernier de sa part des prérogatives et même des plaisirs de la vie, ou qu'il est indispensable que les gens appartenant à ce groupe vivent sur un plan matériel nettement inférieur. Il semble bien que cela ait tout au plus signifié que deux groupes de la même civilisation existaient côte à côte, qu'un groupe était traditionnellement astreint à labourer le sol et à donner les produits qu'il récoltait à l'autre groupe et que l'autre groupe considérait les laboureurs du sol avec un profond mépris et les estimait socialement inférieurs. C'est tout ce que nous pouvons en dire. Il n'y a pas trace d'asservissement, comparable à celle du serf ou du vilain du Moyen Age ⁶⁰. Un exemple pris dans les populations des îles Carolines, en Micronésie, nous montrera mieux la nature de la stratification en classes - ou en castes - et nous permettra de nous rendre compte de la manière dont elle fonctionnait.

[199]

Sur l'île de Kusae ⁶¹ toute la terre appartenait théoriquement au roi qui la divisait « en fiefs » confiés aux chefs titulaires, lesquels à leur tour la distribuaient, par le canal d'un groupe de chefs « intermédiaires », aux gens qui vivaient sur leur fief. A première vue, cela ressemble à un système typiquement féodal. Or le roi n'était que fictivement propriétaire de la terre, car « la propriété privée » était reconnue et nul ne pouvait disposer de la terre. Elle passait par voie d'héritage et ceci selon la lignée maternelle. Les gens avaient le droit de s'installer où bon leur plaisait.

Dans de telles conditions, il semble bien difficile de parler ici de féodalisme. Aucun système de servage ne pouvait se développer dans un endroit où régnait une telle liberté de mouvement. Mais si les gens du commun n'étaient pas enchaînés à la terre, ils n'en étaient pas moins astreints à labourer le sol pour les nobles et à veiller à ce que les chefs titulaires fussent approvisionnés en nourriture fraîche chaque jour. Ils ne recevaient aucune contrepartie. Comme de plus ces chefs titulaires, ou nobles, pouvaient exiger que les gens du commun leur construisissent canoës et maisons et qu'ils avaient le droit de choisir les membres de leur personnel domestique - bras-

⁵⁹ Ce qui était peu fréquent en Micronésie ou en Polynésie.

⁶⁰ Il est très important de se rappeler que toutes les sources de documentation sur le fonctionnement de ces sociétés nous viennent des membres de la classe aristocratique. Pour cette raison, nous ne sommes pas toujours en mesure de savoir jusqu'à quel point leurs affirmations correspondent à la théorie ou à la réalité.

⁶¹ R. Thurnwald, op. cit.

seurs de kawa, porteurs de kawa, cuisiniers, porteurs de vivres, équipages de canoës - parmi les habitants de leurs districts, il semble bien que nous nous trouvions devant un exemple de subordination complète d'une classe à une autre.

Ce serait pourtant commettre une erreur que de tirer une telle conclusion et ceci pour les raisons suivantes. La classe inférieure ne se limitait pas à une seule catégorie d'activités. Ses membres pouvaient aussi bien être fermiers, qu'artisans ou commerçants. S'il est exact qu'aucune rémunération n'était due pour la nourriture livrée, tous les autres services étaient « payés ». D'ailleurs il n'est pas tout à fait exact qu'aucune compensation n'était [200] donnée en échange de tous les vivres apportés. Quand le chef réclamait une livraison supplémentaire, il lui fallait la payer.

Le chef prenait soin de tous les individus, leurs familles comprises, qui travaillaient pour lui et ceux de sa maison. Les constructeurs de canoës, les constructeurs de maisons, les pêcheurs, étaient indemnisés de leur peine sous forme de festins, d'objets de valeur et d'argent. Bref, il existait de nombreuses occasions où les nobles étaient contraints de faire ce que dans des sociétés primitives moins évoluées on appellerait des dons en retour.

La situation à Kusae est donc moins celle d'une société féodale que celle d'une société comportant un système de division du travail, compliqué par le fait que les nobles et les roturiers sont et doivent rester géographiquement séparés, les premiers sur une île, les seconds sur une autre.

La situation est à peu près la même dans toutes les tribus divisées en classes sociales. Aux Samoa, les « princes » avaient en principe le droit de prendre au peuple tout ce qu'ils voulaient, mais en fait ce droit se bornait presque entièrement à certains privilèges et à certains présents qui d'ailleurs étaient plutôt des échanges, où les nattes servaient de monnaie. Les nobles payaient les roturiers avec ces nattes qui leur revenaient ensuite à l'occasion de cérémonies.

C'est seulement en Afrique, Occidentale et Orientale que l'on trouve parfois les traits caractéristiques d'une vraie société féodale. L'esclavage y était fort répandu et on y trouvait une classe de gens en marge de la société, otages, serfs et réfugiés. La question étant trop complexe pour être ici examinée, contentons-nous de remarquer en passant que deux particularités des régimes africains semi-autoritaires jouèrent contre la tendance à faire de ces parias de véritables esclaves. Ces deux

particularités sont : l'existence de clans et la persistance de la conception que les tribus primitives se faisaient de la propriété.

C'est incontestablement pour ces raisons que nous trouvons [201] même dans les tribus « féodales » d'Afrique l'idée suivante : si la terre appartient théoriquement au roi, il ne la détient qu'en tant que représentant de son peuple ; un chef local est un simple fonctionnaire de la communauté ; les profits retirés d'un travail en commun doivent aussitôt être remis en circulation pour le bien de la communauté et pour subvenir aux dépenses communes. Ainsi se trouvent contrebalancées les forces qui pourraient se développer et tendre à détruire le droit reconnu et fondamental de tout individu à un minimum irréductible : nourriture, abri, vêtements.

[202]

Le monde de l'homme primitif (1953)
Deuxième partie. Structures de la société

Chapitre IX

La loi et ses fictions

[Retour à la table des matières](#)

Nous autres Européens occidentaux, nous avons tellement pris l'habitude depuis cinq mille ans de reconnaître à la loi une efficacité parce qu'elle est écrite et qu'elle émane d'une source d'autorité, qu'il nous est presque impossible de croire qu'elle puisse conserver sa force et sa valeur là où n'existent ni écrits, ni autorité établie. Sinon comment une loi pourrait-elle avoir cette forme restrictive qui la différencie d'une coutume imposée par la tradition ? On soutient que la coutume diffère de la loi justement parce que sa source ne remonte au-delà du groupe à aucun élément plus individualisé que le groupe et que son observance dépend de cette même autorité non individualisée. En outre, une loi écrite est un document public et nul ne peut prétendre en ignorer le contenu, car elle est toujours là qui confronte l'homme, alors qu'une coutume n'est publique qu'implicitement et un individu peut plaider l'ignorance sans qu'on puisse lui opposer une preuve sérieuse du contraire, comme celle que pourrait fournir un document écrit.

En fait, rien ne justifie ce contraste entre loi et coutume, mais il serait futile de tenter de réfuter directement les arguments avancés ci-dessus, car ils touchent à des différences fondamentales entre la conception que nous avons de la nature de la loi et celle qu'en a l'homme primitif. Pour nous, par exemple, la loi est une chose à laquelle il faut donner une forme extérieure afin de la rendre authentique et valable. Il arrive que l'homme primitif conçoive les exigences de cet ordre, mais pas pour ses lois et ses coutumes, seulement pour les rites et les [203] charmes magiques. Pareillement, nous estimons qu'une loi n'est valable que si elle émane d'une personne qui possède le droit de la promulguer et le pouvoir de la faire respecter.

En d'autres termes, une loi doit pouvoir être appliquée par la force si elle n'est pas respectée. L'homme primitif, lui, estime que le droit d'exiger certaines choses - qu'on nous permette de le formuler de cette manière pour le moment, même si le droit et le pouvoir de le faire sont admis - ne constitue qu'une partie seulement des conditions nécessaires à l'établissement d'une loi. Cette loi ne sera valable que si toutes les exigences respectent certains droits fondamentaux du groupe et surtout, si elle ne contient pas de menace de coercition. S'il y a coercition, l'homme primitif considère que la condition indispensable à l'établissement d'une loi est absente. Donc si ces exigences impliquent une coercition, tout l'ensemble est dénué de sens, car la coercition est une fonction du groupe ou de la tradition, non pas d'un individu, hormis en des circonstances précises et pour des besoins précis. Toutefois, c'est sur le « besoin précis » et « occasion précise » que reposent les distinctions réelles entre notre conception de la loi et celle du primitif.

Pour mieux comprendre la différence nous allons donner un exemple. Chez les Indiens winnebagos, où l'homme est libre de faire ce que bon lui semble à condition d'en subir les conséquences, il se produit cependant certaines situations pour lesquelles il existe des règles qui comportent les mêmes conséquences que nos lois. Elles concernent sa liberté d'action lorsqu'il y a une expédition guerrière importante. A cette occasion, l'autorité est déléguée à un chef guerrier, et c'est lui qui décrète les règles qui devront être respectées au cours de l'expédition. Il est vrai que ces règles lui sont léguées par la tradition. Ce sont des règles reposant sur la coutume. Mais c'est le chef guerrier qui leur donne la forme de lois en les formulant. Il le fait en annonçant à tous les règles particulières à la circonstance, en précisant les conséquences [204] qu'entraînerait un refus d'obéissance à ces règles et en déléguant à des individus l'autorité nécessaire pour agir comme officiers de police. Dès le retour

de l'expédition, ces lois reprennent leur ancien statut de coutumes, et si un individu a été puni pour avoir commis une infraction à ces lois alors qu'elles étaient en vigueur, il est dédommagé d'une manière ou d'une autre pour avoir été privé de sa liberté d'action.

En d'autres termes, les lois sont chez eux ce que nous appellerions des décrets d'urgence. Et c'est ce que sont toutes les lois - en tant que distinctes des coutumes - chez les peuples primitifs. Autrement dit, une loi est une coutume qui, momentanément, est individualisée et à laquelle on donne une forme précise et restrictive et une force coercitive publique dans l'intérêt de la communauté et de l'individu. Elle existe donc dans le seul but de répondre aux nécessités d'une situation donnée. Mais si les coutumes deviennent ainsi lois presque instantanément, la coutume, ou ce que la loi coutumière signifie, doit manifestement différer totalement de ce qu'elle est chez nous. Nous allons tenter d'expliquer quel est le sens et la fonction des coutumes chez les peuples primitifs. Nous avons déjà fait allusion à certains de leurs aspects.

Il est fort dommage que le terme coutume ait été employé en relation avec les civilisations primitives. Car nous lui attribuons toute la portée qu'elle a dans la nôtre. Et c'est désastreux. Chez nous une coutume est dans l'ensemble quelque chose à quoi nous nous soumettons parce que, pour de nombreuses raisons, c'est plus facile de le faire que de ne pas le faire. Notre soumission revêt parfois la forme d'une contrainte légère et d'autres fois celle d'une aveugle coercition, comme cela se passe chez de nombreux paysans par exemple. Une coutume n'est en aucune manière un élément de notre culture telle que nous la concevons de nos jours. Elle appartient définitivement au passé. En mettant les choses au mieux, elle est moribonde. Mais les coutumes forment une partie intégrante de la vie des peuples primitifs. Il ne s'agit pas de soumission forcée. [205] Ce n'est pas parce que le poids de la tradition écrase l'homme qu'on les observe. Cela, c'est ce qui se produit dans notre culture, pas dans celle du primitif. Le primitif respecte une coutume parce qu'elle est intimement mêlée à un vaste réseau vivant de relations mutuelles disposées selon un ordre méticuleux. Les coutumes sont liées à tous les mécanismes gouvernementaux. Certaines sont des coutumes, dans le sens que nous donnons à ce terme, moribondes, inutiles, d'autres sont sans cesse transformées en lois d'urgence alors que d'autres encore sont en vigueur sans devenir des lois d'urgence.

C'est ce rôle dynamique des coutumes qui leur donne leur importance et leur validité. Si un homme obéit aux coutumes qu'observaient les anciens, ce n'est pas parce qu'une tradition stricte l'y contraint, mais bien parce qu'il est convaincu qu'elles se sont avérées bonnes pour les anciens. Si elles ne s'avèrent pas utiles, il lui arrive d'y renoncer ou de les laisser tomber en désuétude.

Dans ces conditions, il est vain de tenter d'établir un contraste entre la loi et la coutume. Le mieux que nous ayons à faire est de voir en elles des règles et des règlements, selon la signification et l'autorité qu'elles ont et la manière dont elles sont appelées à s'appliquer dans des situations déterminées.

L'étude de la loi et des coutumes nous amène devant la principale question que soulève toute société ordonnée : où réside l'autorité et quelle est la nature de cette autorité ? Lorsque nous traitons ce sujet relativement aux sociétés primitives, il faut d'abord attirer l'attention sur la nature des prérogatives dont jouissent certains individus et déterminer dans quelles limites ces prérogatives contiennent les facteurs essentiels de l'autorité, c'est-à-dire, le droit de donner des ordres et le pouvoir de les imposer par la force. Ceci, nous l'avons déjà étudié en grande partie. Nous avons montré que, quelle que fût l'autorité découlant de la possession de certains privilèges, et de certaines prérogatives, cette autorité faisait partie d'un pouvoir diffus inhérent à certaines positions héréditaires. [206] Cette autorité était partagée avec d'autres et son efficacité dépendait de la parenté qui existait entre des individus d'une même famille.

Dans ces conditions elle ne pouvait évidemment pas s'individualiser, ni se « personnaliser », ni se localiser. Les prérogatives étaient attachées à la position et non la position aux prérogatives ; elles faisaient en outre partie d'une série d'obligations et de devoirs mutuels fixés par la tradition. L'exercice de ces prérogatives ne comportait donc pas les éléments permettant la création d'une situation dans laquelle on reconnaîtrait qu'une personne déterminée doit être obéie, alors qu'une autre doit obéir ou, autrement dit, que la première aurait le droit de contraindre l'autre à exécuter sa volonté. Pourtant si l'autorité n'était pas aussi parfaitement reconnue, on ne pourrait dire qu'elle existait dans le sens que nous donnons au terme d'autorité. Il faut ajouter à cela que les détenteurs de ces prérogatives, du fait qu'ils les possédaient en vertu de leur naissance, ne disposaient d'aucun moyen de les valider autre que de remplir convenablement les devoirs de leur charge. C'était un type de validation bien faible comparé, par exemple, à celui que l'on exigeait et attendait des

individus qui jouissaient de prérogatives et de privilèges qu'ils ne tenaient pas de leur parenté et qui conféraient à un homme puissance et prestige. Une autorité qui ne recevait pas à des moments précis une validation et une authentification solennelle et publique était une autorité bien faible. Chez les peuples primitifs il semble bien qu'une distinction très nette ait été établie entre le droit à hériter de l'autorité et le droit à l'exercer.

Or, si on fait une distinction entre la possession légale de l'autorité et le droit de l'exercer, deux choses inséparablement associées chez nous, sur quoi s'appuie-t-on ? Sur quelle théorie ? La réponse paraît être que la mort ou certains événements suspendent l'exercice de l'autorité jusqu'à ce que certains faits aient été constatés. On peut nous objecter qu'il en est de même chez nous. Toutefois il y a une différence : chez les peuples primitifs lorsque [207] de telles circonstances se produisent, on considère soit que l'autorité revient au groupe, soit qu'elle devient seulement potentielle. Elle demeure potentielle jusqu'à ce qu'elle soit transférée à un autre individu. La continuité perceptible, c'est-à-dire la continuité telle que nous l'entendons n'existe pas. Ceci ne signifie pas que le sentiment de continuité soit absent. Il existe manifestement, mais c'est le groupe organisé qui est continu, et non un individu, une position avec les prérogatives qu'elle comporte, non pas le détenteur temporaire de cette position.

Les individus qui bénéficient de prérogatives et d'autorité sont dénués d'importance en dépit de toutes leurs prétentions au contraire, de leurs rodomontades naïves, de leur vanité. En fait, cet égoïsme fanfaron dans lequel ils se complaisent, s'explique : ils comprennent inconsciemment que leur puissance est éphémère, qu'ils sont au fond des marionnettes, que le groupe les domine et les entrave, comme il l'a fait avec leurs pères et le fera avec leurs enfants.

Ainsi, le groupe constituerait la seule autorité réellement existante. Il faut bien entendu nous garder d'envisager le groupe dans un sens métaphysique ou mystique. Il représente une entité très concrète formée d'individus unis les uns aux autres par un système compliqué d'attaches visibles et invisibles et ayant une structure bien définie. Strictement parlant, l'autorité est seulement conférée à un homme et si ce bail peut porter sur plusieurs générations, on n'oublie cependant jamais la source de cette autorité.

Dans ces conditions, il est indispensable de savoir quelle est la nature du bail et quelles clauses il comporte. En certains cas, le bail peut consister en un transfert à perpétuité du pouvoir, en relation avec les prérogatives attachées à certains liens de parenté de sang. Mais ce n'est pas la règle générale. Dans d'autres cas, le bail peut être perpétuel, comme dans les endroits où l'autorité du chef est limitée à un clan donné et, à l'intérieur de ce clan, à une famille donnée. Mais ce qui est ainsi accordé d'une [208] main est repris de l'autre, car l'autorité d'un chef est symbolique dans une grande mesure, sinon totalement. Ce n'est jamais lui qui promulgue les lois et ordonnances et jamais il ne dispose de l'appareil lui permettant de les imposer aux récalcitrants. Souvent il ne représente qu'une fiction commode. C'est bien ce qui se passe par exemple chez les habitants des îles Tonga lorsqu'ils disent que les chefs subalternes tiennent leur pouvoir du suzerain mais qu'une fois que celui-ci le leur a délégué, il ne peut plus le leur reprendre ; ou que l'île de Kusae dans les Carolines, appartenait au roi et que cependant elle était une propriété privée et héréditaire. C'est cette nature fictive de l'autorité attribuée aux rois africains qui a empêché l'implantation d'une véritable autorité personnelle et qui explique sans doute qu'il n'y ait jamais eu de tyrans, dans le sens grec du mot. Les conditions économico-politiques qui régnaient en Afrique étaient des plus favorables à une telle prise du pouvoir par la violence.

Il ne paraît pas utile de multiplier les exemples pour faire comprendre que le pouvoir réel, l'autorité, appartenaient au groupe. Ceci établi, étudions quelques-unes des délégations de pouvoir qui offrent un caractère de permanence, particulièrement celles qui sont associées au chef et au roi.

Comme nous l'avons vu, leur autorité présente dans les deux cas certains aspects particuliers. Elle a pour fonction de proclamer les « lois de la terre » et de les personifier, et non pas, avant tout, de les imposer par la force ; elle doit dominer la lutte pour la vie, non pas y prendre part. C'est pourquoi, dans un si grand nombre de tribus, en Amérique du Nord et du Sud en particulier, un chef est essentiellement un intermédiaire entre des factions guerrières, un symbole de paix. Dans bien des cas, au lieu de punir lui-même un criminel, il s'attribue en un certain sens la culpabilité, et vit à l'avance le châtement et le rachat.

Prenons comme exemple le chef d'une tribu winnebago. Ce doit être un homme équilibré, calme, pondéré, et de [209] bonnes mœurs. Il n'a jamais le droit de diriger une expédition guerrière. Sa demeure est un asile pour tous ceux qui commettent

une infraction. Nul ne peut y être tué. Un prisonnier qui parvient à s'y réfugier doit avoir la vie sauve. Même un chien destiné au sacrifice obtient sa liberté s'il a le bon esprit de s'y réfugier. Le chef agit en qualité d'intercesseur entre les coupables et ceux qui cherchent à en tirer vengeance. Même dans un cas extrême, comme le meurtre d'un membre du clan, il tente toujours une réconciliation qui épargnerait la vie du meurtrier. S'il le faut, il s'inflige une mortification et, des pointes enfoncées dans le dos, il se fait conduire à travers le village jusqu'à la hutte du parent le plus proche de l'homme assassiné. S'il estime qu'une expédition guerrière est trop risquée, il prend sa pipe et la place en travers du sentier de celui qui envisage une entreprise imprudente. Il signifie par ce geste qu'il la désapprouve. Si en dépit de cet avis, le projet est mis à exécution, en cas de malheur la responsabilité en incombera à son promoteur.

Ce que nous venons de dire à propos des Winnebagos est vrai pour la majorité des tribus indiennes d'Amérique. Et même pour le chef suprême d'une civilisation aussi raffinée que celle des Aztèques. Les caractéristiques que nous venons d'énumérer indiquent clairement la nature symbolique de l'autorité attachée à la position de chef et montrent à quel point l'autorité prend ses racines dans la souveraineté du groupe.

On constate la même chose chez les Micronésiens, les Polynésiens et les rois africains. Un exemple pris chez les derniers suffira.

La fiction et le symbolisme légaux et cérémoniels abondent à un point tel dans le système monarchique africain que c'est souvent une tâche sans espoir que de tenter de les démêler. Dans la masse de fictions et de symbolismes, le détenteur réel de l'autorité perd de son importance en, tant qu'individu. Chez les Yoroubas, par exemple, le roi ou, mieux le grand prêtre qui est aussi le chef, n'est [210] que l'incarnation visible du groupe ; il a des fonctions bien définies à remplir et il est surveillé de près par une organisation bureaucratique de fonctionnaires très compliquée.

Parce qu'il est le symbole du groupe et qu'on lui a confié l'accomplissement des rites dont dépend la prospérité de tous, il a perdu toute liberté d'action et peut être déposé assez facilement. Il est entouré d'individus, généralement chefs des villes et des villages, dont le devoir consiste à veiller à ce qu'il remplisse ses fonctions en sa qualité d'autorité symbolique de la tribu et ne cherche jamais à convertir cette fiction en une réalité pratique. C'est ce que signifie l'accusation d'abus de

pouvoir parfois portée contre lui et ce qui est, autant qu'un grand nombre de croyances religieuses, à la base de la coutume consistant à lui imposer le suicide quand sa santé s'altère. Car alors, la fiction se trouve transformée en un fragment isolé de réalité. Evans-Pritchard a démontré d'une manière concluante que d'autres éléments ayant un caractère plus matérialiste entraînent en jeu ici ⁶². C'est ce même refus de voir la fiction et le symbole prendre une matérialité précise qui interdit au fils du prêtre-roi de lui succéder et qui est à l'origine de l'ancienne coutume selon laquelle on le mettait à mort le jour des funérailles de son père.

En un sens, cette séparation entre le détenteur effectif de l'autorité et celui qui l'exerce réellement imprègne tout le système du gouvernement yorouba. Toutefois, lorsque nous descendons les échelons de la hiérarchie en partant du prêtre-roi pour aboutir au chef d'un village, le contraste entre une fiction politico-légale et une réalité politico-légale se transforme peu à peu en un contraste entre deux réalités politico-légales : l'autorité des chefs ayant une juridiction locale et circonscrite d'une part, et de l'autre ce réservoir et source de toute autorité, permanent et [211] inépuisable, le groupe organisé. Sur le plan de la théorie aussi bien que sur celui de la fiction, l'exécutif et le judiciaire se trouvent entre les mêmes mains, mais étant donné qu'aucune offense commise contre l'autorité d'un chef n'est un acte criminel - ce n'est que contre le groupe que des crimes peuvent être commis - la détermination de la culpabilité et le choix du châtiment appartiennent, en dernier ressort, au groupe. Un plaideur défend sa propre cause et tous les cas sont exposés en public. Forde se méprend totalement et juge la situation avec le dédain et le cynisme irréfléchi de l'homme blanc lorsqu'il dit : « Elles (les affaires)... constituent une des principales distractions du public et le juge, bien qu'il ait le droit de punir toute perturbation au cours des débats, est sensible à l'opinion du public et comprend fort bien que sa réputation dépend de la façon dont il aura su se montrer équitable et de son habileté à réconcilier les adversaires. » ⁶³. Ce qu'il appelle ici l'opinion publique est en fait l'autorité du groupe, déléguée momentanément aux assistants afin qu'ils puissent contrôler la manière dont le juge-chef remplit ses fonctions et veiller à ce qu'il n'outrepasse pas les pouvoirs qui lui ont été accordés. Sa réputation ne dépend pas de son équité ni de son habileté à réconcilier des adversai-

⁶² The Divine Kingship of the Schilluk of the Nilotic Sudan. Frazer Lecture, Cambridge University Press (1948).

⁶³ Op. cit., p. 162.

res. C'est là sa fonction primordiale. Quand le groupe estime qu'il ne la remplit pas convenablement, alors il le menace de la lui retirer, peut-être même de lui ôter la vie, s'il ne change pas d'attitude.

Nous ne pouvons pas entrer davantage dans les détails. Le lecteur aura discerné les raisons pour lesquelles le détenteur de l'autorité n'est jamais celui qui l'exerce réellement ainsi que les raisons pour lesquelles, s'il l'exerce, c'est seulement dans des conditions précises et sous une surveillance continue. De même que la propriété, l'autorité, et à vrai dire, la loi, ne sont jamais statiques. En un sens l'autorité « circule » autant que la [212] propriété. C'est cette « circulation de l'autorité » qui empêche l'Européen de comprendre la nature de l'autorité et de croire qu'il existe un véritable système judiciaire. Toutefois, cette non-localisation de l'autorité risquait toujours de susciter une poussée de terrorisme et la formation d'une superstructure extra-légale, fondamentalement anti-sociale, qui s'arrogerait le pouvoir et l'autorité. Ce danger existait particulièrement dans des civilisations comme celles d'Afrique, de Micronésie et de, Polynésie.

En fait, des superstructures de ce genre, sous la forme de sociétés secrètes, se développèrent dans bien des parties du monde, mais c'est en Afrique Occidentale et dans certaines régions de la Mélanésie qu'elles prirent le plus d'extension. La plus célèbre est peut-être la secte *Ogboni* des Yoroubas. Elle possède des ramifications dans tout le pays, dans chaque village, dans chaque ville. Ses membres sont constitués par les chefs des familles les plus importantes, si bien qu'elle représente une des méthodes utilisées par les anciens pour conserver leurs prérogatives traditionnelles. Pourtant si, théoriquement, *l'Ogboni* revendique le droit d'intervenir dans toutes les questions et de décider de la politique que doit suivre le prêtre-roi, en fait les principales circonstances dans lesquelles ses membres interviennent dans l'administration de la justice sont prescrites. Ce qui ne l'empêche pas, parfois, de se livrer à des activités non autorisées mais ayant essentiellement pour but la surveillance.

L'importance numérique de la société ainsi que sa composition militent fortement contre tout acte d'usurpation effective du pouvoir, car, après tout, nous avons affaire ici à des individus qui, en dehors de leur secte, sont soit des détenteurs semi-symboliques d'une autorité ou ceux qui l'exercent effectivement. Les mêmes forces qui les limitent ici, les limiteront à l'intérieur de la société. Il est vrai qu'ils détiennent un pouvoir que les chefs et les chefs subalternes ne possèdent pas : le droit et

les moyens de châtier les offenses. J'ai dit dans un [213] chapitre précédent comment ceci peut être utilisé à des fins d'exploitation économique. Toutefois, ils ne s'en servent généralement qu'en cas d'offenses commises contre la tribu et alors c'est en qualité de représentants de la communauté ou en coopération avec les chefs. Rien ne montre mieux le caractère fictif du droit à l'autorité auquel prétend la secte que le fait qu'elle n'ait pas tenté de faire authentifier ce droit. Sans cette authentification tout exercice du pouvoir tombe dans la catégorie des activités anti-sociales que le groupe réprime à sa manière.

Bref, les tentatives faites pour localiser l'autorité aboutissaient soit à des fictions comme celles d'un chef sacro-saint ou prêtre-roi, soit à des organisations de vigilance anti-sociale comme les sociétés secrètes ⁶⁴. Cela confirme l'exactitude de ce que nous disions : les deux principaux éléments d'une véritable souveraineté, c'est-à-dire le droit officiel de donner des ordres et celui de les imposer par la contrainte, n'étaient jamais délégués par le groupe à un individu ; le groupe se les réservait toujours.

Pourtant, en dépit de la nature essentiellement fictive de la localisation de l'autorité, l'homme primitif paraît s'être toujours préoccupé de lui donner toutes les apparences de la réalité. Il avait une raison fondamentale pour le faire. Après tout, l'appareil social fonctionne au moyen d'individus. Un système compliqué mais bien coordonné de privilèges et de prérogatives, de devoirs et d'obligations, les reliait. De plus, chaque type de gouvernement exige une certaine forme d'organisation économique et dans ce but, il est contraint de se servir de fictions et de symboles.

Un autre élément joue dans le cas de l'homme primitif et il ne faut pas le négliger bien qu'on ne puisse que le mentionner brièvement : le primitif vit sur plusieurs niveaux de réalité. C'est le cas, certes, de millions de civilisés. La différence est que chez nous de nombreux individus comprennent qu'il n'y a qu'une réalité et qu'elle [214] ne peut être validée que d'une seule manière. Chez les peuples primitifs, il n'existe pas de groupe de ce genre. Ils ne possédaient pas les données que la science moderne a mises à notre disposition et qui nous permettent de procéder à une analyse correcte. Ils n'éprouvaient même aucun besoin de tenter ne fût-ce qu'une analyse destinée à faire la part de ce qui est réel et de ce qui ne l'est pas. L'homme primitif ne s'intéressait qu'à valider la conscience dans toutes ses manifestations, l'état de

⁶⁴ Ce n'était bien entendu qu'un seul aspect de leurs fonctions.

veille aussi bien que les rêves, les visions et les aberrations mentales. Quand il passait de l'état de veille à l'état de rêve, il passait d'un type de réalité à un autre. Il se produisait un peu, la même chose quand il passait de la relation directe et immédiate entre les hommes et les objets à la relation symbolique. « Tout ce que l'homme peut voir du ciel, disait un philosophe dakota, est sa couleur bleue » voulant dire par là qu'il y avait autre chose. De même on pourrait dire « Tout ce que l'on peut voir du chef ou du roi c'est un homme possédant les attributs du pouvoir. Mais là aussi il existe autre chose. Le chef ne peut pas agir comme nous ; il est à la fois réel et non réel ». En somme, notre philosophe primitif aurait pu ajouter : « Nous sommes en présence d'une autre réalité, différente de celle de tous les jours, une réalité aussi valable que celle de tous les jours. »

Cela nous paraît du pur mysticisme. Et peut-être en est-ce, du moins dans un certain sens. Pourtant, différent en cela de nos mystiques, l'homme primitif ne considère pas que ce mysticisme soit plus valable que les autres formes de la réalité et il ne vit pas dedans. Mais il est une chose plus importante encore, c'est que la réalité mystique et la réalité quotidienne ne se mélangent jamais, ne se confondent jamais et ne sont jamais confondues l'une avec l'autre. En conséquence, l'homme primitif ne voit aucune contradiction dans le fait que le détenteur d'une autorité ne l'exerce pas vraiment. Si pour lui le fait de détenir une autorité s'apparente à une fiction et à un symbole, alors l'exercice de l'autorité s'apparente aussi à une fiction [215] et à un symbole. Voyons donc comment l'homme primitif valide l'autorité symbolique d'un chef ou d'un roi, ou de toute institution investie de l'autorité.

On peut affirmer d'une manière catégorique que chez les peuples primitifs, aucun droit légal et politique d'aucune sorte n'est considéré comme valable s'il n'a été auparavant authentifié selon les formes, à l'exception, évidemment, des obligations et des devoirs entre parents. Mais ici encore il ne s'agit pas à proprement parler de droits personnels. La forme que revêt cette authentification varie considérablement d'une tribu à l'autre, elle dépend de la nature des droits et des conséquences pratiques entraînées par leur exercice.

Les avantages, aussi bien matériels qu'immatériels, attachés à la possession des droits et de l'autorité, dépendent, en dernier ressort, de l'usage qui en est fait. Nous avons vu que c'est ce qui se produit pour les droits à la propriété. Mais il y a une grande différence entre les deux. Le propriétaire d'un objet ou d'un privilège peut ne l'être qu'indirectement et ses droits à en disposer être limités par de nom-

breuses restrictions. Lui-même, il n'est ni une fiction ni un symbole. Le « propriétaire » de l'autorité ou d'un quelconque droit politico-légal est, lui, fréquemment une fiction. L'authentification et la validation ont pour objet de renforcer l'utilité de cette fiction et de permettre l'établissement de méthodes destinées à empêcher que la personnification temporaire de la fiction ne vienne la démentir, ainsi que de transformer la fiction en une réalité contemporaine.

Chefs et rois sont de ce fait accablés sous les symboles de l'autorité. Ils reçoivent une investiture symbolique, une privation d'autorité symbolique et on les transporte progressivement du royaume terrestre au royaume céleste. Ceci représente l'authentification de la fiction et c'est presque toujours un rituel religieux et public d'une très grande solennité. Il n'est pas besoin de donner d'exemples. Le monde contemporain nous en offre deux excellents qui viendront certainement à l'idée de tous : le roi d'Angleterre [216] et le mikado du Japon, ce dernier surtout. La différence entre les exemples primitifs et modernes est que chez les modernes, les individus qui exercent l'autorité ont réussi à utiliser le roi-fantôme dans leurs propres intérêts. Leur succès dépend bien entendu, de la structure de leur société. Dans les groupes primitifs, leurs analogues, en Afrique en particulier, ont parfois tenté d'en faire autant, mais la structure de leur société les en a empêchés. C'est seulement quand la base de cette société s'est trouvée détruite par suite de l'influence européenne qu'ils y parvinrent, soit dix-sept cents ans après J.-C.

La création de symboles destinés à authentifier les droits du détenteur de l'autorité à sa fonction signifiait, secondairement, la création de fonctions ad hoc. Ainsi, l'authentification et l'organisation nécessaire à cette authentification allant de pair et, comme nous nous trouvons dans une large mesure dans le domaine de la magie, la religion et le rituel servaient tous les deux les desseins de l'homme-médecin et du prêtre en leur permettant d'acquérir de l'importance. Il est indubitable que ce sont eux les responsables de l'élaboration complète du symbolisme et non pas seulement de celle d'une partie du symbolisme. C'est ainsi que le prêtre s'introduisit dans l'organisation politique, ce qui allait avoir des conséquences d'une importance considérable sur l'histoire du monde à partir de l'an 3000 avant J.-C.

Bien que, comme nous venons de le voir, la constitution des symboles d'autorité conduisît indirectement à la création de positions qui faisaient le jeu de ceux qui exerçaient réellement l'autorité, ce ne fut en fin de compte qu'accidentel. Voyons maintenant jusqu'à quel point ceux qui exerçaient l'autorité étaient organisés.

Si l'on compare l'authentification des détenteurs symboliques de l'autorité à celle des individus qui l'exerçaient en fait, cette dernière apparaît généralement assez mince. Chez les tribus où le principe héréditaire était très développé, comme en Afrique et en Polynésie, le point important était, comme chez nous, le transfert de cette autorité [217] du défunt à son successeur, transfert qui devait se faire en public. La description suivante, recueillie auprès d'un témoin oculaire, montre sans la moindre ambiguïté que l'autorité revient toujours au groupe quand celui qui l'exerçait meurt ⁶⁵.

Alors le futur chef sortit de sa retraite dans l'Ombala (village du chef) et se prépara à recevoir du chef mort et de ses conseillers, les insignes de sa fonction. Il se plaça face au cadavre... Après un bref discours, par lequel il déclarait n'avoir pas mérité l'honneur qu'on voulait lui faire, celui-qui-allait-être-chef entama un dialogue avec le défunt... Les questions se font de cette manière : « Toi, mon père, notre chef : j'ai été choisi pour chef par le peuple à ta place. Je ne suis pas digne de cette position... Y a-t-il une chose que j'ai faite qui puisse m'empêcher d'accepter le gouvernement de ce peuple ? Ais-je commis un acte qui me rende indigne de te succéder ? Parle, je t'en prie et fais connaître au peuple si je suis indigne... » L'interrogatoire continue sur le même mode et il y est répondu de la même manière (c'est-à-dire qu'on fait en sorte que le corps s'incline en avant) jusqu'à ce qu'on soit certain que le choix du peuple répond entièrement aux vœux du chef défunt.

Un tel transfert ne s'accompagne que d'un faste restreint. Ce rite constitue simplement un témoignage public que l'individu en, question a droit, par son sang, à cette situation, qu'il est moralement digne de la remplir et qu'il a l'entière approbation du groupe ainsi que celle de son prédécesseur. On ne demande jamais davantage. Pas la moindre proclamation de ses intentions, de la politique qu'il entend poursuivre, de la manière dont il compte imposer sa volonté. Tout cela lui est tracé par la loi de son pays et par les structures internes de sa société qui appliquent les lois.

Nous arrivons ainsi à ce que nous avons maintes fois répété, à savoir que ceux qui exercent l'autorité ne possèdent légalement que des droits qui leur sont délégués et prennent fin à des intervalles déterminés.

⁶⁵ Extrait de *The Story of Chisamba*. (Toronto, 1904), tiré de l'ouvrage de W.C. Willoughby *The Soul of the Bantu*. (New York, 1928), pp. 54-55.

Pour nous autres modernes, c'est en vérité un monde [218] à l'envers : l'individu sur lequel tout le pouvoir est centralisé n'est qu'un symbole et on l'empêche d'exercer une autorité qu'on lui a conférée avec une telle solennité et de telles marques de respect ; et l'individu qui exerce le pouvoir est installé dans ce pouvoir avec peu d'apparat parce qu'au fond, au lieu de donner des ordres, c'est lui qui doit en recevoir.

Selon nous, un tel système aboutit à une seule chose, c'est que pour exercer un pouvoir personnel un homme n'a pas d'autre solution que de s'en emparer illégalement ou du moins par la ruse. Et c'est bien ce qui se produit dans notre propre système. Certes cela est arrivé aussi dans un grand nombre de sociétés primitives, mais pas avec les mêmes résultats.

Il est nécessaire de bien s'en pénétrer si l'on veut comprendre le système politico-légal des peuples primitifs, car ce sont là des aspects de la vie primitive qui frappent d'abord les observateurs blancs non avertis et qui expliquent en grande partie l'impression qu'ils éprouvent de désordre et d'anarchie. Il se peut que l'observateur sérieux voie les choses autrement mais ces aspects lui paraîtront étranges par rapport à la structure fondamentale de la tribu. Un exemple pris chez les Samoa à l'époque où leur civilisation fonctionnait encore illustrera bien ce que nous voulons dire.

Aux Samoa, la position sociale la plus élevée était celle qui exigeait certains titres. Comme d'habitude dans des cas semblables, le pouvoir réel inhérent à cette fonction était proportionnellement inverse à son statut cérémoniel. La condition n'était pas héréditaire, le détenteur étant élu par la famille ou l'unité politique qui avait le pouvoir d'attribuer ce titre. Selon la coutume polynésienne, le choix était déterminé : « en fonction du rang du père, de la mère, de leurs familles, en fonction également de l'ordre de naissance, des qualités personnelles, de l'habileté du candidat à influencer ceux qui avaient leur mot à dire dans l'attribution de cet honneur, à s'insinuer dans leurs bonnes grâces, à avoir barre sur eux. Il était à la fois le [219] mandataire et l'homme de paille de ceux qui l'avaient élevé à cette haute situation et qui, le cas échéant, avaient le pouvoir de le destituer. »⁶⁶ En dépit de l'importance sur le plan cérémoniel et symbolique de ce chef suprême, toutes ses activités étaient sévèrement surveillées par un groupement de fonctionnaires appelés *tulafale*

⁶⁶ F.M. Keesing, *Modern Samoa*, Stanford Université. (1934).

(orateurs) qui choisissaient ses successeurs, décidaient de ses liens matrimoniaux, l'entouraient de barrières cérémonielles, élaboraient à son intention des formes particulières de langage et décrétaient que dans les occasions solennelles, il ne pourrait parler que par la bouche des orateurs ⁶⁷. Au fond ces orateurs s'étaient emparés de la personne de leur chef suprême d'une manière qui ressemblait fort à celle qui avait permis aux shogouns de mettre la main sur le mikado dès le XIIe siècle après J.-C.

Le caractère para-légal de cette prise d'autorité est souligné par le fait que bien qu'appartenant à la caste supérieure, solidement retranchés dans le pouvoir, et en dépit de leur excellente organisation ⁶⁸, les orateurs semblent avoir compris qu'ils n'avaient pas le moyen d'authentifier cette autorité. Leur ambition se bornait donc à conserver les titres sous leur contrôle et à obtenir tout ce qu'ils pouvaient de leur « vente ». Pour maintenir leur pouvoir, ils devaient saisir toutes les occasions qui se présentaient : la mort ou la déposition du bénéficiaire d'un titre élevé, les conflits qui surgissaient autour des droits de préséance, et que sais-je encore ? Et pourtant, si nombreux que fussent les éléments de désunion et de désintégration, jamais les orateurs ne parvinrent à prendre le contrôle effectif de l'appareil gouvernemental ni à légaliser le droit au pouvoir qu'ils s'étaient arrogés. Pour [220] toutes les questions d'ordre pratique, c'étaient les pouvoirs locaux qui prenaient les choses en main et les organisations d'orateurs se trouvaient contraintes de se limiter la plupart du temps aux cérémoniels et à la conduite de la guerre.

Comment le système politico-légal d'un village pouvait-il empêcher que des prises de pouvoir personnelles pussent devenir dangereuses pour l'autorité du groupe ? C'est ce que nous allons étudier rapidement,

Chaque village avait à sa tête un conseil composé de dignitaires. En théorie, c'étaient les familles les plus influentes et les détenteurs de fonctions éminentes qui l'emportaient. Mais la théorie n'était, après tout, que la théorie. En plus du conseil composé des familles influentes, des bénéficiaires de titres, d'autres organi-

⁶⁷ Keesing, op. cit., p. 55.

⁶⁸ « De même que cela se passait pour les chefs, les orateurs avaient toute une hiérarchie de rang et de pouvoir, et occupaient des sièges appropriés en qualité de *matais* dans la hiérarchie des conseils. Il convient de signaler qu'un certain nombre d'orateurs-chefs combinaient à la fois les pouvoirs d'orateurs et de chefs et avaient politiquement un grand poids. » Keesing, op. cit., p. 56.

sations étaient censées aider le conseil. Elles étaient au nombre de trois : les épouses des chefs et des orateurs ; une société composée de jeunes gens et d'hommes sans titre possédant leur propre conseil calqué sur celui du village ; une société de jeunes filles et de femmes non mariées et sans attaches. La société des jeunes et des hommes constituait la principale force laborieuse du village : celle des filles et femmes non mariées et sans attaches effectuait une partie du travail et participait à certains rites. Le sentiment de solidarité qui unissait les membres de la société des hommes était renforcé par l'habitude de manger et dormir en commun.

Toute usurpation de pouvoir était impossible dans un système démocratique de ce genre. N'étant pas organisée l'unité cérémonie devint, avec le temps, un simple élément du système traditionnel. Et justement parce qu'il était extra-légal, il se trouva bientôt lui-même emprisonné dans un nombre presque aussi grand de fictions et de symboles que l'était le possesseur de l'autorité, le chef suprême, dont la personne était si efficacement surveillée. Ici encore, le parallèle avec le shogounat japonais est frappant.

Nous avons longuement parlé des tentatives faites par les sociétés primitives pour transférer l'autorité à des [221] individus en tant qu'individus, afin de montrer comment ils ont échoué et pourquoi ils ont échoué. Pour chaque exemple, nous avons montré que le groupe n'a jamais abandonné son autorité. Les mécanismes élaborés par chaque groupe pour maintenir et sauvegarder sa souveraineté varient, bien entendu, considérablement et sont souvent très compliqués. Nous les avons mentionnés à maintes reprises au cours, des pages précédentes. Il est cependant utile de les résumer avant de nous lancer dans la description du droit public, du droit privé et du droit criminel chez les populations primitives.

Le but principal du système politico-légal est avant tout économique. Nous n'insisterons jamais assez là-dessus. Il est de garantir à l'homme un minimum irréductible : nourriture, abri et vêtements. Ceci comporte la protection contre les catastrophes naturelles. En outre, bien qu'il existe des variantes considérables, la loi protège également l'individu contre les attaques ennemies.

Il existe à cet effet deux systèmes communautaires : l'un qui est, en un sens, strictement invisible et l'autre strictement visible.

Le premier comprend les bonnes mœurs, les privilèges, les obligations, les devoirs de parenté. Il comporte des récompenses à la fois matérielles et immatérielles. Il

est bon de nous souvenir que nous avons affaire ici à des positions héritées plus qu'à des individus qui les détiennent temporairement. On peut avoir des objections contre le titulaire actuel, l'aimer ou ne pas l'aimer, lui obéir ou lui désobéir, selon le cas, mais en sa qualité d'élément intégrant du gouvernement on lui obéit à moins que l'on ne soit prêt à se rebeller contre le gouvernement lui-même. Ce gouvernement invisible présente un autre aspect. Il est constitué non seulement des positions héritées, mais aussi du gouvernement des anciens, gouvernement déterminé d'une manière moins automatique. Il varie considérablement d'une tribu à l'autre. Mais il est toujours présent et toujours puissant car il ne représente en somme qu'un autre arrangement des frères et sœurs de [222] vos parents et de vos grands-parents. La dualité d'attitude qu'un homme peut avoir à l'égard de ces mêmes individus parce qu'il voit en eux des proches parents ou des fonctionnaires est à la base de la plupart des litiges, des querelles ou des jalousies qui se produisent dans presque chaque groupe. La raison pour laquelle ces heurts personnels n'ont entraîné qu'un nombre si infime de désagrégations sociales est que le heurt ne se produisait jamais entre les individus et la position mais entre les individus et celui qui l'occupait.

Le mécanisme visible est constitué par une unité familiale élargie ainsi que par les unités socio-politiques plus grandes que pouvait posséder une tribu donnée. Lorsqu'il existe une organisation en clans, ce qui comme nous l'avons vu est généralement le cas, cet élément plus grand est si bien organisé et intégré qu'il devient aussi important que l'organisation invisible, sinon davantage, et que l'autorité gravite définitivement autour de lui. Le système basé sur le clan est, en fait, la seule unité communautaire centralisée fonctionnant vraiment que possédaient les peuples primitifs. Ce qui restait toujours séparé dans les autres unités - le symbole et le pouvoir réel - était ici solidement uni. L'attitude des Ba-Ila illustre fort bien ce qu'était un clan. « Le vrai clan, racontent Smith et Dale, est ce qui apparaît quand on se trouve dans la peine, quand on est affligé ou malade et qu'un membre du clan vient vous trouver... Parce que les membres du clan vous aident quand vous êtes dans la peine, ils vous assistent quand vous mourez et dans tout ce qui peut vous arriver... Voilà ce qu'est le grand, le vrai Mukoa » ⁶⁹.

⁶⁹ Voir E.W. Smith et A.M. Dale, *The Ila Speaking Peoples of Northern Rhodesia*. (1920). Vol. 1, pp. 393 et 417. Voir également A.1. Richards, *op. cit.*, p. 143.

Si, partout où il existait un clan, sa signification était aussi claire qu'elle l'est chez les Ba-Ila, nous n'aurions pas grand-chose à ajouter. Malheureusement il n'en est pas ainsi car dans de nombreuses tribus, les stratifications [223] en classes et la priorité accordée au culte des ancêtres compliquent considérablement le tableau. C'est ce qui se passe en particulier dans certaines parties de l'Afrique. Dernièrement, on note chez certains anthropologues la tendance à minimiser l'importance du clan dans ces tribus et à surestimer le pouvoir et le rôle de la famille et du chef. De fait, il semble bien qu'il en soit ainsi là où le culte des ancêtres existe. Mais il ne faut pas considérer le culte des ancêtres comme une religion. Il représente certainement la tentative la plus réussie des anciens pour maintenir leur autorité devant la montée menaçante du clan. En d'autres termes, ce culte est en fait une réorganisation du second aspect de ce gouvernement invisible dont nous avons parlé page 221.

Il semble qu'ici entre en jeu une vieille lutte, celle de l'unité locale contre l'unité tribale et nationale. Affirmer, comme le fait Miss Richards ⁷⁰, que cette réorganisation, cette nouvelle forme, a triomphé même dans les circonstances peu communes qui prévalurent chez les Bantous du sud-est, cela semble être infirmé par les faits mêmes qu'elle avance à l'appui de ses dires. Comme tant d'autres ethnologues avant elle, elle a confondu la fonction qu'assumait le chef suprême avec le pouvoir réel qu'il possédait. Et il est assez naturel pour qui a été élevé dans notre société de commettre cette erreur. Elle cite en l'approuvant un rapport gouvernemental disant que « conformément à la coutume indigène, le territoire occupé par une tribu est considéré comme la propriété théorique du

chef suprême : par rapport à la tribu, il est le mandataire, chargé de gérer le territoire pour le peuple qui l'occupe et l'exploite, sous sa direction, selon les principes communistes ⁷¹. Elle ne paraît pas soupçonner qu'un tel langage n'est admissible que dans la bouche de fonctionnaires gouvernementaux. Bien au contraire, elle en fait [224] autant. Sur une page ⁷², elle explique avec raison que le chef bantou remplit un rôle pratique ; il distribue et emmagasine la subsistance, il organise les entre-

⁷⁰ Op. cit., pp. 140 et suiv.

⁷¹ Richards, op. cit., p. 147. Les italiques sont de moi. Voici une déclaration fort étonnante : un mandataire légal autorisant les propriétaires à cultiver la terre selon les principes communistes sous son autorité.

⁷² Op. cit., p. 153.

prises économiques communes et leur sert de banquier, mais sur une autre page, elle nous déclare qu'il jouit de la prérogative de distribuer la terre à ses sujets ⁷³.

En somme, même ici, chez les Zoulous où les idées européennes ont fait de grands ravages depuis plus de cent ans dans les institutions indigènes, toutes les tentatives pour transférer par la force l'autorité du groupe à un individu n'ont abouti qu'à une élaboration plus poussée encore de la fiction d'autorité. Un autre chercheur a résumé ⁷⁴ ceci d'une manière plus satisfaisante sans toutefois comprendre ce qu'il faisait - pas plus que ne l'a fait Miss Richards - « La nation est sienne, dit-il, le peuple, le bétail, la terre, tout ; mais il doit pourvoir aux besoins de tous, les protéger tous, les gouverner tous ». Ainsi, le siège de l'autorité demeure tel que nous l'avons d'écrit ci-dessus - le gouvernement invisible constitué par des positions héréditaires et le gouvernement visible, celui du clan. Ceci est confirmé par Schapera ⁷⁵ en ce qui concerne les Bantous du Sud. Chez eux, un chef peut être destitué s'il ne subvient pas aux besoins de son peuple.

Il faut toujours se rappeler qui est le véritable détenteur de l'autorité et comment elle fonctionne pour pouvoir étudier les différents types de droit. Commençons par le droit public. En général, tout droit primitif est un droit [225] public ⁷⁶. Il est clair que le droit dépend en grande partie de l'importance prise par une fiction centralisée. Au mieux, dans les cas où l'autorité effective reste assez imprécise et non centralisée comme dans les sociétés primitives, et où la coercition est très limitée dans ses applications, il est normal que le droit public ne revête pas l'aspect juridique bien défini qu'il possède chez nous. Même en Afrique, où les conquérants ont parfois réduit en esclavage les premiers propriétaires d'une terre et les ont

⁷³ Op. cit., pp. 150-151.

⁷⁴ L. Grout, cité par Richards, Op. cit., p. 152. L'étonnement manifesté par Miss Richards en constatant que les « impôts » auxquels les chefs n'ont légalement aucun droit selon la loi britannique, sont cependant versée de bon gré, se comprend aisément si l'on considère l'interprétation qu'elle donne des faits.

⁷⁵ I. Schapera : *Economic Changes in South African Native Life*. (Africa, 1928). Vol. 1, p. 174. Miss Richards dit que la situation était différente pour les tribus situées plus au nord, mais cette affirmation n'est guère fondée.

⁷⁶ Les remarques que la loi Bantoue suggère à Willoughby s'appliquent fort bien ici. « Chaque phase de l'activité d'un individu, dit-il, est guidée par un sentiment commun d'obligation envers la loi et la coutume ». Un individu est en quelque sorte une unité politique relevant du système tribal dont les fonctions sont toutes subordonnées à la conception de la vie tribale. » Op. cit., p. 375.

contraints à travailler, on trouve plus souvent le langage et la fiction de la coercition que la coercition elle-même.

Ce qu'on peut alors appeler droit public existe et doit être dégagé du droit privé bien qu'il lui soit toujours subordonné et qu'il en dérive. C'est dans les proverbes qu'il est le mieux formulé. En Afrique ainsi que dans plusieurs régions d'Asie, toutes les décisions légales sont, théoriquement, des illustrations de ces proverbes, lesquels, en Afrique et en Polynésie, servent également à formuler les principes généraux de la loi ainsi que les règles de conduite. Ils permettent de définir dans quelle mesure on peut étendre les relations personnelles, qu'elles soient ou ne soient pas compliquées d'obligations et de devoirs traditionnels ; ils permettent de définir également le rang d'un individu et comment il peut le perdre ainsi que les limites dans lesquelles joue la solidarité, et, surtout, ce qui constitue une offense à l'égard du groupe.

Ce dernier point est évidemment d'une importance fondamentale et conditionne naturellement le type de structure socio-politique d'une tribu. Là où c'est le sentiment de la tribu qui domine, comme dans beaucoup de régions de l'Afrique, toute prise de position d'un individu [226] contre la communauté est théoriquement un crime. Là où c'est la théocratie qui prévaut, comme chez les Zunis du Nouveau Mexique, toute prise de position d'un individu contre l'autorité religieuse est considérée comme sorcellerie et punissable de mort. Tout à fait à l'opposé, citons une tribu comme celle des Winnebagos où la théorie paraît être que tout individu a le droit de faire ce que bon lui semble à condition qu'il n'empiète pas sur les droits d'un autre. C'est le droit public qui détermine le délit et proclame le châtement.

Le droit public revêt une importance extrême en ce qui concerne les relations d'un groupe avec un autre, qu'il s'agisse d'un village, d'un clan, d'une autre partie de la tribu ou d'une tribu non apparentée. C'est en fait, dans la délimitation des droits et des obligations qui découlent de ces relations que le droit public des peuples primitifs diffère le plus du droit privé. Pour expliquer cela, prenons un exemple chez une tribu indienne relativement rudimentaire : les Indiens Ottawa situés à l'ouest du Michigan.

Si un homme a été assassiné par un membre de la tribu appartenant à son propre village, ce sera la procédure traditionnelle du droit privé qui entrera en vigueur. S'il a été tué par un membre appartenant à un autre village ou à une autre branche de la

tribu, la réparation demandée pourra encore être accordée selon le droit privé, mais la procédure pour faire appliquer la sentence sera totalement différente. Tout d'abord, la demande de réparation est totalement retirée à la famille de la victime, deuxièmement, elle revêt la forme hautement symbolique et solennelle d'un voyage qu'accomplissent des individus choisis à cet effet pour représenter le village. Puis, de même que l'individu cesse d'exister per se, le crime perd son caractère personnel pour devenir une offense généralisée commise par une communauté contre une autre. Et il en sera ainsi jusqu'à ce que le tort ait été réparé comme il se doit. Mais la réparation proprement dite a lieu entre deux individus.

Ce que cet exemple a de particulièrement intéressant [227] est qu'ici il n'y a pas la moindre confusion. L'« état » est l'« état » et l'individu, l'individu. L'état n'agit pas en tant qu'agent de l'individu chargé de lui procurer les dédommagements qu'exige le droit privé. Il repousse simplement une attaque contre son intégrité et agit là où l'individu ne peut agir puisque à ce moment-là il a cessé d'exister. Mais, de même que l'individu en tant qu'individu ne peut agir à la place de l'état, de même dans cette tribu, l'état ne peut se substituer à l'individu. En conséquence, lorsque l'état a rempli son rôle, l'individu répare et les détails ultérieurs sont réglés par la famille de la victime et par celle du meurtrier.

Le cas d'un individu perdant ses droits au cours d'une expédition guerrière en est un autre exemple. Alors c'est l'état qui punit. Mais ce n'est pas un individu qu'il punit ; il prend simplement acte d'une offense commise à l'encontre de la communauté.

Ce que nous venons de dire suffit à faire comprendre dans quel sens le terme de loi publique s'applique aux civilisations primitives et dans quelle mesure il diffère de la loi privée. Nous allons maintenant étudier cette dernière, en traitant d'abord de la loi criminelle parce qu'elle relève à la fois de la loi publique et de la loi privée.

Il est difficile de discuter ici de ce qui constitue un crime chez les peuples primitifs en dehors de notions telles que le péché, en d'autres termes, en dehors de la religion. Or comme il nous est impossible dans les limites de cet ouvrage d'analyser les relations enchevêtrées et souvent subtiles entre les notions religieuses et le problème pratique que pose un crime, la façon dont il doit être expié, ses répercussions, nous demandons simplement au lecteur de bien vouloir accepter le fait qu'une

semblable interpénétration existe. Une grande partie de la confusion entre le surnaturel et le terrestre relève plus de la phraséologie traditionnelle que des faits réels.

Peut-être est-il préférable de donner des exemples. Selon certains documents africains, un crime est toujours un [228] tort causé à la société et qui a été découvert. Une faute commise en pleine connaissance de cause mais qui n'a pas été découverte est simplement un fait dénué de conséquences sociales.

Naturellement, une pareille façon de concevoir les choses a souvent à la fois stupéfait et choqué les missionnaires auxquels nous devons les meilleures descriptions de la vie chez les indigènes d'Afrique. « Ce qu'ils (les Bantous) trouvent à blâmer ; s'exclame Willoughby, ce n'est pas le mensonge, le vol, la tromperie, mais la maladresse du coupable qui s'est laissé prendre » ⁷⁷. Il est important de se rappeler que si un crime est considéré comme un tort commis au détriment de la société, du moment que la société ne le découvre pas, aucun tort n'a été commis.

Toutefois, ce n'est pas là le seul aspect d'un crime et son intérêt est surtout théorique puisque, après tout, la société le découvre presque toujours. A l'homme blanc moyen, l'autre côté du tableau paraît également immoral et stupéfiant : c'est la notion que le crime ne laisse pas à jamais sa marque sur l'individu. Un observateur a autrefois raconté que les Bantous de l'Afrique du Sud volent sans scrupule, trichent, sont jaloux, mentent et calomnient. Pourtant, ils savaient avant de commettre un délit qu'il était punissable, mais ils le commettaient quand même parce qu'ils savaient également que « lorsqu'ils auraient été jugés et châtiés, le souvenir du délit cesserait de les troubler. Une fois le crime expié, il serait effacé et le coupable en sortirait blanchi » ⁷⁸.

La conception des Bantous est celle de presque tous les peuples primitifs. Un crime est un acte volontairement commis et son essence, c'est-à-dire le fait qu'une personne prive une autre de ses droits, matériels ou immatériels, est justement la raison pour laquelle le groupe considère cet acte comme un crime. Il y a responsabilité [229] entière. La question de savoir pourquoi une personne l'a commis n'a pas la moindre importance bien que ce détail puisse jouer et joue souvent un rôle dans la

⁷⁷ Op. cit., p. 393.

⁷⁸ D.V. Ellenberger, cité par Willoughby, Op. cit., p. 392. Il ne faut pas prendre trop au pied de la lettre l'accusation de vol, mensonge, etc., portée par Ellenberger.

condamnation. L'essentiel est qu'une perte a été délibérément infligée à une personne.

Mais le crime demande un châtement. L'un suit l'autre aussi inexorablement qu'un cadeau est suivi d'un cadeau en retour. Et de même qu'un cadeau en retour signifie toujours un cadeau plus un intérêt, un châtement signifie le remplacement plus un intérêt ; l'intérêt étant dans ce cas constitué par les conséquences sociales que le crime entraîne jusqu'à ce qu'il y ait eu pleine et entière réparation du dommage causé. Cette réparation faite, le crime est payé, l'homme blanchi. Demander que le crime entraîne d'autres conséquences sociales que celle-là équivaudrait à revendiquer quelque présent en retour disproportionné et antisocial.

Certes l'état d'esprit de l'auteur d'un méfait n'est pas sans présenter un aspect « spirituel » mais il ne s'agit pas du sentiment de la faute, dans le sens hébreu et chrétien du terme. Tout ce que l'on exige est que l'individu coupable comprenne qu'il a troublé l'harmonie de la vie communautaire. Son châtement signifie que l'harmonie a été rétablie. Et c'est le meilleur et le plus efficace préventif contre les crimes. C'est pourquoi, Willoughby⁷⁹ ayant demandé à un indigène s'il avait regretté sa faute lorsqu'il l'avait commise, celui-ci avait répondu : « Non, on ne l'avait pas découverte à ce moment-là. » Cette réponse ne comportait pas le moindre cynisme pas plus qu'elle n'était un signe de dépravation morale. L'harmonie de la vie communautaire n'avait pas été troublée.

Ceci ne veut pas dire que dans les tribus primitives les individus ne cherchaient pas à échapper aux conséquences de leurs méfaits. Qu'ils fussent nombreux avant que leurs cultures ne se fussent transformées sous l'influence européenne nous pouvons cependant en douter.

[230]

Nous en venons maintenant à ce crime qui, chez nous, est considéré comme le plus haïssable, le meurtre. C'était également un crime capital chez les primitifs. Il était même inconcevable de tuer un membre de son clan. Toutefois, dans quelques-unes des tribus moins évoluées et partout où il existait des sociétés stratifiées comprenant des esclaves, le meurtre était chose relativement courante. Les annales des histoires africaine, mélanésienne, malaise et polynésienne fourmillent de meur-

⁷⁹ Op. cit, p. 393.

tres qui ne peuvent pas toujours être expliqués comme relevant de rites religieux ou cérémoniels. Il semble qu'il faille chercher la réponse ailleurs.

Tuer un individu ou le forcer à se suicider, ce qui, selon nous, revient au même, ne se heurte pas aux mêmes objections morales et religieuses que chez nous. Priver une personne alors qu'elle est en vie de ce qui est nécessaire à son existence même, est, comme nous l'avons vu, une chose inadmissible, car jamais aucun individu appartenant à une société primitive n'aurait toléré une vie purement végétative sous la menace continue de la faim, de l'insécurité, comme c'est le lot d'une proportion considérable de nos contemporains, dans le monde qui est le nôtre. Il se serait révolté ou se serait suicidé. Certes, la vie pouvait être intolérable même dans d'autres conditions. Souvenons-nous que la mort n'inspirait pas de terreur.

Mais même lorsque la vie avait son sens le plus plein, on ne la considérait pas comme une possession aussi inviolable que chez nous, car relativement au groupe, l'individu n'avait qu'une importance secondaire ; ceci en dépit du fait qu'il représentait une entité économique. Sa mort signifiait un affaiblissement économique de la communauté et comme telle réclamait non pas simplement une revanche mais une réparation matérielle.

Ceci n'a bien entendu rien à voir avec les raisons qui poussaient les individus à tuer leurs ennemis ou leurs esclaves en toute impunité ou à consentir à se laisser brûler ou étrangler à l'occasion de funérailles. Néanmoins, [231] cela explique en partie pourquoi cet état de choses ne soulevait ni protestations collectives ni rébellion organisée.

Tuer un membre de sa propre tribu était un crime grave et le châtement encouru était inexorablement appliqué. En théorie, c'était la mort. Telle était l'exigence traditionnelle, renforcée par le chagrin que ressentaient les survivants. Mais pour la tribu, prise dans son ensemble, et surtout pour une petite tribu, cela signifiait avant tout une perte et un danger. En conséquence, au lieu de poursuivre le meurtrier comme nos gouvernements le font, la communauté primitive s'efforçait toujours de sauver la vie du coupable et de proposer en échange une compensation équivalant d'aussi près que possible à ce que l'homme assassiné représentait pour sa famille et son groupe. Dans certaines tribus, comme les Esquimaux et quelques tribus indiennes du Canada, cela allait jusqu'à admettre que la famille de l'homme assassiné pût réclamer que le meurtrier prît sa place. Autrement dit, la réparation et la substitution

économiques étaient totales. Donc, ici encore, le rôle du groupe est de réconcilier les adversaires ou plutôt de restaurer l'harmonie. Les obligations personnelles, tant sentimentales que traditionnelles, ne devaient théoriquement pas entrer en jeu.

Bien entendu, dans de tels sujets, l'intensité des réactions individuelles l'emportait parfois sur toute autre considération, d'autant plus que la vengeance était fréquemment considérée comme un devoir religieux et que le fait de ne pas parvenir à tirer vengeance était censé porter malheur aux survivants. Ceci était particulièrement vrai quand la mort était attribuée à de noires machinations de la part d'autres individus. Cette conception était d'ailleurs très répandue dans le monde primitif à chaque niveau de la société. Si on la prenait au pied de la lettre, cela voudrait dire qu'en Afrique, en Malaisie, en Océanie en général, le meurtre était chose quotidienne.

La seule explication possible à une telle conception des choses était de considérer que le meurtre sans être plus répréhensible que n'importe quel autre crime était infiniment [232] plus grave et que, en outre, il plaçait la communauté devant un dilemme difficile à résoudre. Eu effet, si l'on avait puni le meurtre comme un autre méfait, il aurait fallu alors qu'il y eût remplacement complet plus intérêt. Dans ce cas, le remplacement n'aurait pu être simplement économique. Il aurait fallu également compenser l'amour éprouvé pour le défunt ainsi que les sentiments de douleur, de colère, de haine, tous nettement nocifs à l'équilibre de la société.

En conséquence, la seule procédure logique était celle des Esquimaux que nous venons de mentionner. Tuer le meurtrier serait revenu à sacrifier l'équilibre d'un groupe plus vaste, « l'état », à celui du groupe plus petit, la famille ou le clan. Lorsque l'unité plus grande était faible - ce qui était vrai dans de nombreux cas - les tentatives de réconciliation dans l'intérêt de la tribu ou de la nation, étaient sans grand effet. Là où existait une division en classes, la nature du châtement dépendait dans une mesure importante de la condition sociale du meurtrier et de celle de la victime.

On voit aisément la nature des complications qui surgissaient ; il est donc difficile d'échafauder une théorie correcte et applicable à tous les cas. A la lumière de ce qui va suivre, on comprendra mieux l'attitude du primitif devant l'acte d'ôter la vie, attitude qui semble en contradiction avec les autres aspects de sa culture.

La mort violente ne différait pas de la mort naturelle. En fait, selon une conception très répandue, la mort était toujours un acte de violence, qu'elle fût perpétrée par la nature ou par l'homme. Ces deux formes de mort comportaient toujours les mêmes conséquences affectives et socio-économiques.

La théorie « œil pour œil, dent pour dent » ou loi du talion, n'a jamais été très répandue chez les peuples primitifs. Ce qui primait chez eux c'était la compensation pour une perte comportant des dommages - principe légal bien connu.

Du fait qu'elle éveillait des réactions affectives d'une [233] telle importance, elle constituait la menace la plus sérieuse contre la solidarité du groupe. Et de même que le groupe intervenait à l'occasion des rites funéraires pour veiller à ce que le comportement personnel d'un individu ne devînt pas trop anti-social, de même le faisait-il, ou tentait-il de le faire, en cas de meurtre.

Toutefois dans aucune civilisation primitive on n'est jamais parvenu à se mettre pleinement d'accord sur ce que devait comporter une réparation complète et nulle part le conflit entre les deux juridictions, celle de l'unité familiale plus petite et celle d'unités plus vastes, ne fut résolu d'une façon satisfaisante. C'est sans doute dans une large mesure en raison de cette impossibilité d'appliquer toujours la théorie du « remplacement » que le meurtre entre membres du clan a graduellement revêtu la forme d'un sacrilège, d'une chose qui souille, contamine, un peu comme une maladie. Dans ces conditions, il n'est pas difficile de saisir pourquoi on en est venu à considérer que le meurtrier devait être supprimé et la communauté purifiée. À partir de ce point, il ne fallait pas faire un grand pas pour en venir à la conception que devant cette offense commise à l'encontre de l'individu et du groupe, aucun châtement accepté par le coupable ne représenterait un rachat total, ne pourrait effacer la faute et blanchir définitivement l'assassin. Ceci était particulièrement vrai chez les tribus ayant une organisation basée sur le clan.

La théorie sur laquelle toute cette conception est fondée paraît avoir en gros deux aspects. Selon le premier, nul n'a un droit inaliénable à la vie. Il y a de nombreuses occasions dans lesquelles l'homme doit être prêt, et même contraint, à la perdre. Toutefois tant qu'il est en vie, il a droit à ce qu'implique la vie. Selon le second, prendre la vie sans juste raison, est un crime, une attaque contre toute structure traditionnelle et intégrée de la tribu et, de ce fait, doit être puni. Nous avons

déjà parlé du dilemme que présentait le choix de la punition et la manière dont elle serait appliquée.

Nous n'avons pas l'intention de traiter ici du meurtre [234] des esclaves et des prisonniers car cet acte ressort plus précisément du droit civil. Esclaves et prisonniers constituent des biens et une propriété. Rien de ce qui leur arrive n'est à proprement parler un crime contre l'état.

Comparés aux problèmes que soulève le droit civil, ceux qui se rapportent au droit criminel sont minces, non seulement parce qu'en cette matière les généralisations présentent un caractère particulièrement dangereux mais parce que dans le droit civil entre en jeu un élément que l'on rencontre plus rarement dans la loi criminelle : l'existence de la fiction. S'il est vrai que le groupe est tenu pour responsable du meurtre commis par un de ses membres, aucune fiction ne donne à croire que c'est le groupe qui a commis le meurtre. Le meurtre est un acte perpétré par un individu. Ce n'est que dans le cas de sacrifice humain que les fictions et le symbolisme apparaissent. Mais, un sacrifice est un acte entièrement différent d'un meurtre.

Or dans le droit civil, le rôle de la fiction est si grand que non seulement les anthropologues se demandent bien souvent où commence la fiction et où elle finit, mais que les « autorités légales » primitives se le demandaient aussi parfois. Quand une personne est-elle une entité distincte ? Quand une personne est-elle vraiment en possession d'un objet et dans quelle mesure cela lui donne-t-il le droit de s'en servir et si elle peut s'en servir, comment doit-elle s'en servir ? Autant de questions qui soulèvent une myriade de problèmes. Et ceci ne vient pas simplement de ce qu'il faut parfaitement les connaître pour y répondre convenablement mais de ce qu'à chaque instant viennent se mêler des fictions légales et des distinctions symboliques. N'oublions pas qu'un symbole n'est pas une manière particulière d'énoncer un fait humain. Il appartient à un autre domaine de la réalité, aussi valable que la réalité positive. Théoriquement - et réellement, dans maintes sphères de la vie sociale, il est vrai - les symboles ne devraient pas déteindre l'un sur l'autre. Dans les transactions [235] commerciales, il est évident qu'ils le font. C'est là que commencent nos difficultés de même que celles du primitif.

Nous nous contenterons ici d'étudier trois aspects du droit civil : les droits de l'individu, la nature de son statut, la nature et les conséquences du contrat. Nous ne

traiterons dans ce chapitre que le premier de ces aspects, les deux autres seront envisagés au chapitre suivant.

Selon le primitif, un individu n'a pas plus un droit inviolable à son individualité qu'il n'en a à sa vie même. Les données biologiques ne vous donnent droit à rien. Mais si ces éléments biologiques ne vous donnent droit, à rien, une fois qu'ils se sont produits vous recevez automatiquement ce qui est lié à ces éléments. Ceci vous avez le droit de le réclamer. Un individu, du fait qu'il est né et qu'il possède un statut officiel, a, je le répète, un droit imprescriptible à un minimum économique irréductible, à s'exprimer et à se mouvoir librement.

Il est inutile de parler encore du premier point. Le second, la liberté de s'exprimer, semble assez singulier étant donné que la société domine si complètement tous ses membres. En fait, nombre d'anthropologues et de théoriciens sociaux l'ont nié et non sans quelque apparence de raison car, en théorie, l'homme primitif le nie souvent. Pourtant, une lecture même superficielle des documents anthropologiques montre que la liberté de s'exprimer se retrouve partout. Quand les théoriciens primitifs la nient, ils veulent dire que cette liberté ne doit pas aller jusqu'à tomber dans la catégorie d'un crime. Mais comme, ainsi que nous l'avons vu, un crime comporte un châtiement et que le châtiement lave complètement l'individu de toute faute, on commet sans cesse des fautes. On pourrait dire que le moraliste primitif ne dit pas au fond à un homme « ne commets pas ce crime » (à l'exception du meurtre, bien entendu) mais plutôt, « commets-le, s'il le faut et subis-en les conséquences ». Une telle attitude dénote une conception particulière de la nature humaine, des traits de caractère que possèdent les hommes et les femmes et [236] de la manière dont ils les manifestent. Si nous ne précisons pas ce que signifie ceci, jamais nous ne parviendrons à comprendre quelles sont les limites légales de la liberté d'expression et de la liberté de s'affirmer.

De nos jours, tous les anthropologues admettent que l'homme primitif, quelle que soit l'affection qu'il éprouve pour ceux de sa parenté et ceux de son clan, ne nourrit aucune illusion quant au comportement humain. Souvent on a identifié son attitude réaliste à du cynisme. C'est injuste. Quand Willoughby cite la vieille prière Basuto : « O Seigneur, nous sommes de tels menteurs que même si la queue d'un poisson sortait de notre bouche, nous jurerions ne pas l'avoir mangé »⁸⁰ ce n'est qu'une simple

⁸⁰ *Op. cit.*, p. 393.

constatation des faits. Les êtres humains mentent, calomnient, sont vaniteux, modestes, haïssent, aiment, fanfaronnent, enfin tout ce qu'on veut. C'est leur droit et s'ils acceptent les conséquences de leurs actes, c'est leur affaire. Si un individu aime trop parler de ses vertus, on lui rappelle ses faiblesses. Certains montrent leurs défauts en public, d'autres pas. Mieux vaut admettre que chacun de nous possède un assortiment courant de mauvaises et de bonnes intentions. Elles ne regardent que celui qui les possède tant qu'elles ne l'amènent pas à commettre des crimes qui doivent être punis. Alors, momentanément, le groupe en prend acte.

L'homme primitif insiste tellement sur ce qu'une personne reste ce qu'elle est, il est tellement persuadé qu'en tout cas, lui, il le restera, que même là où le culte des ancêtres prévaut, le dieu ancestral ne perd pas les idiosyncrasies qui le caractérisaient de son vivant. « Les dieux des Bantous sont les esprits tout puissants de leurs pères, dit Willoughby ⁸¹, et les Bantous les connaissent bien. Tout comme dans leur existence terrestre, ces personnages divins ne sont ni des puritains, ni des adjutants, ils se soucient fort peu des peccadilles, et à l'occasion ils n'y [237] voient que du feu lorsqu'il s'agit de petites choses » ⁸². Smith et Dale ont fait la même remarque ⁸³. On pourrait multiplier les exemples à l'infini et les prendre un peu partout. Les humains peuvent folâtrer à leur gré. S'ils sont ridicules, on s'en moquera ; s'ils commettent des crimes, on les en punira et si bon leur semble ils peuvent en commettre d'autres.

Ce qui constitue le point marquant de cette attitude de tolérance est que l'homme subit les conséquences des fantaisies de son caractère, aussi est-ce son affaire. Son droit à s'affirmer lui-même s'arrête seulement quand ce faisant il porte préjudice à un autre. Mais ce préjudice revêt plusieurs formes. Lorsqu'il s'agit d'un crime proprement dit, l'appareil gouvernemental s'en charge. Lorsqu'il s'agit d'une insulte faite à un individu, celui-ci s'en occupe lui-même.

⁸¹ *Op. cit.*, p 386.

⁸² *Op. cit.*, p. 386.

⁸³ E.W. Smith et A.M. Dale : *The Ila Speaking Peoples of Northern Rhodesia*. (Londres, 1920). Vol. II, pp. 167-168. « En se libérant de la chair les ombres n'ont en aucune manière perdu leur nature humaine. Le meilleur des hommes vivants est sujet à des humeurs ; les hommes sont jaloux, susceptibles, capricieux ; il faut prendre garde de ne pas les offenser, car contrariés, ils peuvent se montrer vindicatifs. »

Cette théorie laisse une marge assez grande à l'homme, dans les limites de laquelle il peut s'en donner à cœur joie sans que la loi s'en mêle officiellement. Cette, marge est aussi grande que celle à l'intérieur de laquelle la loi lui interdit d'être un individu et où toutes ses actions sont l'objet d'une surveillance très stricte.

En outre, là où la loi et l'état n'intervenaient pas, un individu n'était jamais privé de sa liberté physique. Nulle part et à aucune époque, on ne rencontre la moindre indication qu'il ait existé une chose telle qu'une prison ni que le châtement infligé ait pris l'aspect d'un emprisonnement ou de tortures, pour un membre quelconque de la tribu. Pas même pour les prisonniers, bien qu'ils fussent souvent confinés à l'intérieur d'un enclos ou liés à des poteaux quand on les capturait et avant que leur sort ne [238] fût décidé. Mais cet emprisonnement, cette privation de la liberté physique ne durait jamais longtemps et n'était pas considéré comme une punition.

Plusieurs raisons expliquent cette absence de ce qui chez nous constitue la forme la plus courante de sanction. Les deux facteurs les plus importants qui soient à la base de ce refus de l'homme primitif de priver un individu de sa liberté personnelle sont : premièrement, la théorie selon laquelle du fait de son existence un homme a droit à ce qui est inaliénablement attaché à cette condition. Le droit de se mouvoir librement est certainement le plus manifeste de tous. Deuxièmement, sa théorie du châtement. Un châtement signifie remplacement et non pas un ensemble d'obstacles dressés pour l'empêcher.

En ce qui concerne les restrictions imposées à l'individu, il est inutile d'en parler ici, car nous avons longuement traité ce sujet à propos de la structure économique et socio-politique. En outre, nous aurons l'occasion de l'étudier encore lorsque nous aborderons l'étude du statut et des contrats. Ce dont il faut se souvenir est que ce n'est pas tant sa liberté d'action individuelle qui fait l'objet d'interdictions ou d'ingérences, c'est plutôt que légalement et symboliquement il cesse en un sens d'exister pour s'identifier au groupe. Dans les sociétés primitives nous ne devons pas voir l'individu comme détaché du groupe. Nous n'avons devant nous qu'une unité, le groupe composé d'individus unis par des liens multiples et enchevêtrés. L'individu, en tant qu'individu, n'apparaît qu'en relation avec ses affections et ses haines, ses ambitions, ses mobiles, quand il se rebelle et quand il perd sa condition. Quand il se conforme aux lois et aux coutumes reconnues, il n'agit pas en tant qu'individu et en conséquence ce serait un non-sens de vouloir que ses actions soient entravées.

[239]

Le monde de l'homme primitif (1953)
Deuxième partie. Structures de la société

Chapitre X

Statut social et personnel

[Retour à la table des matières](#)

Le problème fondamental dans le système politico-légal des civilisations primitives est centré sur la question de statut.

Si un Européen veut se faire une idée de ce qu'une absence de statut implique chez les populations primitives, il n'a qu'une seule chose à faire - penser à la manière dont les principales civilisations européennes, l'Angleterre en particulier, ont traité les indigènes avec lesquels ils se trouvaient en contact - et ceci depuis les débuts de l'expansion coloniale jusqu'à maintenant. Le fait qu'ils étaient des êtres humains ne comptait pas. Or, il en était de même chez les peuples primitifs.

Un membre d'une autre tribu avait beau être un humain, il ne se rattachait à aucun cadre valable. Il n'avait pas de statut. Le fait d'être un humain ne lui en conférait aucun. Le fait qu'il en eût un dans une tribu ne comptait pas dans une autre. Nous pourrions aller plus loin encore et dire que même dans sa propre tribu, la naissance ne lui conférait pas un statut, fût-il le fils d'un chef ou même d'un roi. Le statut était une condition dont on n'héritait pas directement. Il n'existait pas la moind-

dre fiction de continuité qui fût comparable à celle des rois d'Angleterre. Au contraire, il y avait une fiction de discontinuité. Un homme commence à être une entité biologique, reçoit un statut et devient une entité sociale, puis meurt et redevient une entité biologique, quoique certaines de ses aventures, du temps qu'il vivait, puissent continuer à faire partie de lui. Seul le groupe a une continuité. Il accepte provisoirement un homme à sa naissance et le rejette à sa mort.

[240]

Dans l'exposé qui va suivre, je me suis limité à ce que je considère comme les aspects principaux de ce sujet. Je les traiterai d'une manière assez large, impressionniste même. En particulier en ce qui concerne l'Afrique, partie du monde sur laquelle nous possédons de nombreuses études écrites par des élèves de Malinowski et de Radcliffe-Brown.

À la mort se produit une interruption, constatée légalement et symboliquement, interruption d'une portée considérable sur toute la théorie légale du statut et sur celle de la propriété. Elle signifie notamment que l'autorité revient au groupe et que ce statut doit être de nouveau conféré à un individu par le groupe en vertu de l'autorité qui lui appartient en tout temps.

Toutes les particularités attachées au concept d'hérédité dérivent, chez les peuples primitifs, de l'insistance que le groupe met à exercer sa souveraineté sur la vie de tout individu.

Le résultat est que, quoiqu'on ait coutume de dire qu'un homme possède un statut donné ou une prérogative donnée, il serait beaucoup plus exact de dire que c'est le statut qui le possède et que l'homme est un simple incident dans l'histoire du statut. Si l'on se souvient que le véritable homme primitif permet à tout un chacun de donner libre cours à ses faiblesses, de fanfaronner à son aise, on peut estimer à sa juste valeur une chanson kwakiutl comme celle-ci : ⁸⁴

Les petits *qui* n'ont pas d'ancêtres *qui* furent des chefs
 Les petits *qui* n'ont pas de nom venant de leurs dieux
 Qui viennent de lieux insignifiants en ce monde et *qui*

⁸⁴ F. Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, U.S. National Museum. (Washington, 1895), pp. 311 et suiv.

Il continue comme le seul d'une génération à l'autre maintenant cherchent à s'élever...

Mais il ne travaille pas, il ne forme pas de projets,
le Grand, le seul Grand dont la voix est vraie ; en ce monde, il continue comme étant fait pour être le plus grand à côté de son père.

[241]

C'est à peu près tout ce qui reste à l'homme dans ces circonstances, la rhétorique et les prétentions.

Ceci reviendrait à faire du statut, une sorte de condition officielle, un peu comme celle des parentés, et à lui accorder la continuité. En même temps, se trouverait expliqué pourquoi chaque nouveau bénéficiaire doit officiellement être installé dans sa condition, et pourquoi son droit à « fonctionner » doit être authentifié.

Ce mélange de concret et de fiction-symbolique est quelque peu déroutant, et nous semble toucher à la métaphysique, mais il ne l'est pas pour l'homme primitif. En fait, dégagé de quelques-uns de ses accessoires, nous parviendrions assez aisément à le comprendre si nous n'étions pas obsédés par l'antithèse qui oppose l'individu à la société.

Voyons maintenant brièvement les étapes du processus d'intégration à un statut complet et les diverses étapes de ce processus.

Nul en ce monde n'arrive aussi démuni de tout que chez les peuples primitifs. Si vous n'êtes pas convenablement introduit dans le monde où vous êtes appelé à vivre, votre lot est dur et l'incertitude qui pèse sur votre condition sociale est un élément qui perturbe la paix de l'État. Là où existent un système basé sur le clan ainsi que des divisions en classes votre condition en puissance est suffisamment définie, mais la naissance, de même que la mort, constitue une interruption dans la continuité personnelle, vous n'êtes qu'un zéro tant que vous n'avez pas été légalement et symboliquement introduit dans le clan ou dans la classe à laquelle vous appartenez.

Dans certaines tribus, telles que les Polynésiens où le droit d'aînesse joue un rôle suprême, l'ordre de naissance détermine votre rang à l'intérieur de la classe à laquelle vous appartenez. Mais ceci ne fait que rendre plus certain le statut que vous aurez et plus nécessaire votre investiture solennelle des attributs de cette condition.

La première phase de cette intronisation consiste en l'attribution d'un nom. Ce nom n'a pas le même contenu [242] simple qu'il possède chez nous. Il peut signifier tout bonnement que vous êtes une entité sociologique, que du moins vous existez, ou il peut impliquer tant de choses qu'il faudrait un volume pour les exprimer. Dans les endroits où existe le culte des ancêtres, on devine facilement ce qu'il signifie. On devient temporairement un autre et alors votre investiture peut devenir une affaire fort compliquée. Dans les endroits où, comme en Polynésie, vous ne constituez - sur le plan sociologique et sur celui du statut - qu'un lien dans une longue lignée d'individus, cette intronisation comporte ce qui équivaut à un examen détaillé des titres. D'un autre côté, comme sur la côte nord-ouest du Canada, même si les considérations généalogiques jouent un rôle assez important, le problème fondamental est de savoir la valeur active du nom que vous allez recevoir.

Un nom peut ruiner à jamais votre existence en vous donnant une condition ambiguë. Prenons l'exemple suivant. Un père Winnebago, du clan de l'Ours se trouva dans l'impossibilité de payer la somme demandée pour la célébration des rites relatifs à l'attribution du nom de son fils nouveau-né. Les parents de sa femme le persuadèrent alors de les laisser payer à sa place et de donner à l'enfant un des noms appartenant au clan de la mère. Le père y consentit. Or si chez les Winnebagos, les noms ne comportent pas les conséquences monétaires qu'ils possèdent sur la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord, le fait qu'un homme appartenant à un clan porte un nom appartenant à un autre lui confère une sorte de statut ambigu à l'intérieur de la communauté.

Mais même avec le statut que lui assurait la possession d'un nom, un enfant représentait toujours un passif. Ni amour, ni affection ne pouvait faire oublier ce fait. Et c'est probablement ce sentiment de la charge qu'il constituait - allié au statut essentiellement embryonnaire qu'un simple nom conférait à un individu - qui expliquent en partie l'indifférence avec laquelle nombre de primitifs recouraient à l'infanticide. Nous savons que ceux qui ne [243] possédaient pas de statut, comme les esclaves et les prisonniers, pouvaient, en théorie du moins, être tués en toute impunité. Vraisemblablement on pouvait tuer les enfants en période difficile ou lorsqu'ils constituaient une trop lourde charge sans qu'on songeât à en savoir mauvais gré aux parents, et ceci en raison de ce maigre statut. Cela ne pouvait techniquement être considéré comme un crime. Après tout, un crime implique la privation intentionnelle des droits d'un autre. Mais de quels droits privait-on un enfant ? De la vie ? Or nul

n'avait un droit inaliénable à la vie. Des droits futurs qu'il posséderait quand il jouirait de son statut complet ? Mais ceci était une éventualité et n'importe quel besoin actuel du groupe avait priorité sur une éventualité. La même explication est valable pour l'abandon des personnes âgées.

On conférait son plein statut à un individu au moment de la puberté et nous savons tous à quel point ces rites étaient compliqués et répandus. C'est alors seulement qu'un individu fonctionnait vraiment sur le plan sociologique. Il était responsable de ses actes ; il pouvait vivre indépendamment, se marier et élever des enfants.

Il n'est pas besoin de nous attarder sur ces cérémonies. Elles ont été décrites des centaines de fois en détail. Il faut simplement insister sur un point, à savoir que dans la plupart des cas, ces rites de puberté symbolisaient la mort et la renaissance. Sociologiquement, la mort équivaut ici à une absence de statut, et la renaissance à la possession d'un statut. Du point de vue magico-religieux, elle signifie, évidemment, bien davantage.

Une fois en possession du statut que lui conféraient les rites de la puberté ou leurs équivalents, dans les sociétés non stratifiées en classes, l'individu ne pouvait monter plus haut qualitativement. Toutefois, quantitativement, en prestige, en pouvoir, en influence, seule la structure de la société dans laquelle il vivait limitait sa progression sociale. Dans le cas de la seule condition généralement « héréditaire », celle de chef, il en allait bien entendu autrement.

[244]

On pourrait considérer que l'interprétation des droits qui accompagnent certains degrés de parentés, en particulier dans le système comportant des classes, est lié à la question de statut. Il va sans dire que l'on ne peut négliger ces droits puisqu'ils constituent à leur manière, des Postes gouvernementaux. On pourrait dire que les bénéficiaires de ces droits n'acquerraient pas un statut du fait qu'ils les possédaient, mais que leur pouvoir et leur prestige s'en trouvaient accrus. Toutefois, cette explication n'est pas pleinement satisfaisante. La difficulté à laquelle nous nous heurtons ici est le gouvernement « invisible » des parents, ce système enchevêtré d'obligations et de devoirs traditionnels ayant sur bien des points une autonomie propre et une méthode personnelle pour déterminer le statut - méthode qui n'est pas toujours en harmonie avec celle de l'ensemble.

Le mariage, pas plus que la paternité, ne confère un nouveau statut à l'individu. Il n'est qu'un simple contrat conclu entre deux personnes ayant chacune un statut. Dans la mesure où le mariage apporte avec lui la possibilité pour le couple de jouer dans la communauté le rôle d'un membre doublement adulte, il a une grande portée car il favorise cet idéal de stabilité intérieure vers lequel tous les individus des communautés primitives tendent de toutes leurs forces et auquel un pourcentage assez élevé parvient. Le primitif a exprimé extérieurement cette stabilité et cette intégration intérieures de différentes manières. Ceci, tous ceux qui ont pu le constater de près, et qui ne sont pas complètement aveuglés par leurs préjugés religieux et sociaux, peuvent l'attester.

Chez tous les peuples primitifs, l'homme idéal est l'homme d'âge moyen, qui sait tenir sa langue, qui ne se hâte pas trop d'agir ; qui ne parle pas à moins qu'il ne soit prêt à mettre à exécution ce que ses paroles impliquent manifestement.

Il est extrêmement difficile de déterminer le moment auquel un tel homme passe de cette catégorie dans celle des vieillards. En gros, on pourrait dire que c'est lorsqu'il [245] n'est plus capable de pourvoir seul à sa subsistance. Mais cela reviendrait alors à mettre l'accent sur le fait qu'il devient une charge sociale, ce qui serait faux étant donné le rôle très grand que jouent les anciens chez les peuples primitifs. Mieux vaut, semble-t-il, définir la condition de l'homme âgé comme étant celle où ses activités passent du domaine du travail manuel à celui des occupations affectives et intellectuelles. Le terme affectif veut dire ici qu'il se concentre sur l'aspect émotionnel de sa relation avec les autres membres de la tribu. C'est à cette période de sa vie qu'il exerce pleinement son influence sur les jeunes et les individus d'âge moyen et qu'il se prépare à se consacrer dorénavant à son rôle le plus important, celui de transmettre la tradition et d'enseigner le mode de vie le meilleur. C'est-à-dire, pour lui, la tradition selon laquelle il a vécu et la manière dont il a acquis prestige et importance.

Son rôle intellectuel est lié à la célébration des rites ; il exerce aussi le rôle de conseiller dans les questions politiques d'ordre pratique. Il est rarement plus qu'un conseiller. En tout cas jamais un initiateur. Cette fonction est réservée aux jeunes gens et aux hommes dans la force de l'âge.

Malgré tout le respect dont on entoure un homme âgé, le fait qu'il se consacre entièrement aux questions d'ordre affectif et intellectuel constitue une retraite et

comme telle revient à une perte de statut. On le sent clairement à l'impatience avec laquelle on l'écoute et à l'air légèrement protecteur avec lequel on accède à ses désirs et à ses requêtes. On doit le tolérer et on doit le ménager. Il va sans dire qu'on doit en prendre soin. Un Indien Winnebago parlant de la mort de son père qui, en son temps, avait été un homme célèbre et pour lequel il avait éprouvé une très vive affection, répondit à l'auteur de ce livre qui lui exprimait ses condoléances : « Oh non, je ne suis pas triste qu'il soit mort. C'était ce qu'il pouvait arriver de mieux. Il était devenu un fléau pour lui et pour tous les autres. »

[246]

Les anciens savaient parfaitement ce que les autres pensaient d'eux. Pourtant, dans bien des cas, ils savaient également qu'ils constituaient un certain capital. Aussi mettaient-ils en œuvre tout leur pouvoir et leur prestige pour obtenir ce que les individus qui perdent prise sur les réalités de la vie et du monde quotidien ont toujours tenté d'obtenir : le maximum d'avantages avec le minimum d'effort. Toutefois la lutte pour conserver leurs privilèges, tels que droit au loisir et ne fût-ce qu'à un semblant de pouvoir, se heurtait à quelque chose d'infiniment plus dangereux que l'opposition ouverte. Avec gentillesse, mais avec une ferme insistance, on leur faisait comprendre qu'ils étaient devenus une charge pour eux-mêmes, pour leur famille et pour le groupe. On laissait entendre qu'ils devaient eux-mêmes le comprendre. Et s'ils ne le faisaient pas, on leur disait souvent d'une manière fort claire où était leur devoir.

Chez les Winnebagos, une histoire émouvante leur est réservée et ceci dans la meilleure des intentions : elle a pour but de leur faire comprendre combien il est facile à un homme âgé de perdre le sens des proportions et le sentiment du caractère inexorable des choses sans lesquels on en vient à détruire infailliblement ce à quoi on tient le plus.

La morale de cette histoire est très claire. Un vieil homme qui a vécu toute sa vie doit être prêt à la quitter volontairement sans inutiles remontrances. On ne peut réellement se fier à lui pour agir convenablement.

De ce que nous venons de dire il s'ensuit que le statut des vieilles gens est en suspens. Et chaque fois que le statut est ambigu, soit parce qu'il n'a pas été pleinement conféré et confirmé, comme dans le cas des enfants, soit parce qu'il est sur le point d'être perdu comme dans le cas des gens âgés, la vie n'est plus entourée d'au-

tant de sauvegardes et peut être sacrifiée sans qu'il y ait culpabilité. Ceci ne veut pas dire que l'on tuait toujours les gens âgés, ni qu'ils se suicidaient, mais seulement que l'on pouvait demander qu'ils soient éliminés beaucoup plus [247] facilement qu'on ne pouvait le demander pour des individus en pleine possession de leurs moyens. Il va sans dire qu'il y avait de grandes différences à cet égard selon les tribus et que le sort des vieillards dépendait de la structure politico-économique de leur société. Il est évident que dans les économies de collecteurs et de chasseurs-pêcheurs les vieillards pouvaient constituer une charge plus lourde que dans les sociétés agricoles et qu'ils devaient en supporter les conséquences. »

La facilité ou la difficulté avec laquelle on pouvait vous ôter la vie, une fois le plein statut acquis, était fonction de la facilité et de la difficulté avec laquelle on pouvait perdre ce statut ou se le faire retirer. Du point de vue légal il est intéressant de noter qu'on ne pouvait priver un homme de la vie quand il était en possession de son statut complet, c'est pourquoi on le privait d'abord de son statut. Selon la loi de l'homme primitif, on ne peut être puni tant que l'on est un membre de la communauté en pleine possession de ses moyens. Notre loi à nous implique exactement l'opposé. On est rejeté du sein de la communauté et on perd son statut à titre de châtiement.

La mort annule le statut, en tout cas le statut terrestre. Le groupe absorbe le statut. Ce qui ne veut pas dire, ainsi que nous ne cessons de le préciser, que ce statut passe automatiquement à un autre individu. Il y a rupture très nette entre le statut qu'obtient le successeur et celui qui avait été accordé au prédécesseur, de même qu'il y en a une entre l'homme lui-même et son prédécesseur.

Passons maintenant à l'étude des différents types de statuts au sein d'une même tribu : avant que le système de classification ne se fût répandu, autrement dit lorsqu'il n'y avait guère que des sociétés ne dépassant pas le niveau du ramassage ou de la chasse et de la pêche ⁸⁵, on ne rencontrait pas à proprement parler de véritable [248] hiérarchie dans les statuts. On trouvait une gérontocratie mieux organisée chez celles vivant de la chasse et de la pêche. Certes, le principe de génération, c'est-à-dire, le principe de la relation d'un homme avec la génération de son fils et de son petit-fils existait à l'état embryonnaire, mais c'était tout. Fondamentale-

⁸⁵ À l'exception de celles ayant une division en classes. Mais ces tribus sont excessivement rares, à moins qu'elles soient organisées en clans et encore.

ment, la seule différence qui sépare les individus repose sur la possession du prestige et du pouvoir. La famille élargie est le seul groupement qui présente un quelconque degré d'unité ou d'intégration. Pour cette raison, il paraît assez pédant de dire qu'un enfant ne possédait dans ces communautés qu'un statut incomplet antérieurement à sa puberté. Mieux vaudrait ne pas employer du tout ce terme. Si nous voulons établir une distinction entre la condition des individus avant et après la puberté, mieux vaut parler en termes de degrés dans la sécurité individuelle.

On ne trouve une véritable échelle des statuts que dans les tribus jouissant d'un système de classification des parentés entre individus. Ceci est toujours associé aux systèmes basés sur le clan ou aux organisations « doubles » ou aux phratries. On ne peut noter sans ironie que la même organisation politique qui a introduit la première hiérarchie formelle dans les statuts ait été également celle qui, la première, a introduit le premier principe égalitaire formel. En fait, il ne fait guère de doute que la régularisation officielle de certains degrés de parenté fait partie du même besoin d'organisation qui a amené la création du clan.

Cette hiérarchie des statuts conçue sur la base des liens du sang est, bien entendu, totalement différente de la hiérarchie fondée sur la distance sociale comme celle qui sépare un chef et sa famille des autres membres de la tribu, ou celle que l'on trouve là où il y a stratification. Pour cette raison on hésite à la prendre comme un véritable exemple de hiérarchie. La distance qui séparait un chef du reste de la tribu a été prise à tort comme exemple de hiérarchie là où prévalait une organisation en clans. On ne rencontre vraiment de réelle différence entre les [249] statuts que lorsqu'il existe une division en classes, à l'exception toujours des esclaves et des captifs.

Quand nous parlons de divisions en classes, la première chose qui nous vient à l'esprit est cette caractéristique qui a joué un rôle prédominant dans nos sociétés : la coercition d'une classe par une autre et l'énorme différence de niveau de vie entre les deux. Bien entendu, tous deux sont intimement associés. D'autres caractéristiques, telles que le tabou mis sur le mariage ou les relations sociales, le fait de croire que la classe la plus basse est inférieure sur le plan mental et physique, que le travail que ses membres accomplissent et peuvent accomplir constitue une baisse de prestige, sont autant de choses qui sont pour nous en quelque sorte secondaires. Pour nous, ce qui est le trait le plus marquant est, ainsi que je l'ai dit, le complet assujet-

tissement d'une classe par une autre et l'idée que ceci doit être associé à un niveau de vie inférieur.

Pour comprendre les stratifications en classes des peuples primitifs, nous devons d'abord nous libérer de quelques-unes de ces conceptions et en adopter d'autres. Si par coercition nous entendons le droit que s'arroge un groupe de limiter par la force un autre à certains travaux alors, il est dans l'ensemble assez rare de rencontrer ce type de coercition chez les primitifs. Si ce terme signifie restreindre la liberté de mouvement ou annuler le statut réel et si, par-dessus tout, il signifie refuser aux gens le minimum économique irréductible, alors il n'en est pas question. Toutefois, ces caractéristiques secondaires se rencontrent fréquemment.

Maintenant que nous avons brièvement analysé les points, aussi bien négatifs que positifs, communs aux deux conceptions, voyons quelles nouvelles caractéristiques nous trouvons chez les peuples primitifs ? Il y en a deux principales. Premièrement, appartenir à une classe inférieure ne signifie pas que c'est la classe supérieure qui vous gouverne même si vous êtes astreints à faire pour elle certains travaux. La classe inférieure possède [250] ses lois propres et son propre gouvernement et la classe supérieure n'a pas le droit de s'en mêler. Deuxièmement, l'interdiction de contracter un mariage mixte ou d'avoir des relations avec une autre classe sociale n'est pas fondée, dans beaucoup de tribus, sur des raisons économiques mais généralement sur des raisons magico-religieuses et sur l'idée de « contamination ». En d'autres termes, les distinctions de classes se rapprochent davantage chez les primitifs de ce que nous appelons les différences de castes dans le sens hindou.

Quelques exemples nous suffiront à comprendre ces deux aspects. Commençons par illustrer le premier. Pratiquement, nous prenons tous nos exemples chez les tribus africaines. Certes, on rencontre dans les deux Amériques de nombreuses tribus possédant une stratification en classes. En Amérique du Nord, elles se situent sur la côte nord-ouest du Canada et un peu plus au sud, ainsi que dans une petite région proche de l'embouchure du Mississippi. Mais elles ne présentent pas des distinctions de classes vraiment caractéristiques. Ainsi sur la côte nord-ouest, la « classe inférieure », ou gens du commun, ne sont en fait que des branches plus récentes du groupe supérieur qui, pour diverses raisons, sont devenues économiquement dépendantes de ce dernier et dont les membres ne peuvent se marier avec ceux de la classe supérieure. Le cas des tribus du Mississippi du sud est différent et demande à

être étudié en raison de la manière dont l'organisation en clans a réduit presque à néant les distinctions de classes.

Une des tribus de cette région qui a été le mieux décrite est celle des Natchez. Chez eux il y avait deux classes, la classe supérieure « Les Soleils » et la classe inférieure « Les Télagons ». Les Soleils étaient divisés en trois catégories, les Soleils, les Nobles et les Honorables. Comme les Natchez possédaient une division « double » et comme dans une division double c'était la règle d'exogamie qui prévalait, la classe supérieure était contrainte de nouer des liens de mariage avec celle de ces Télagons méprisés. [251] La descendance était basée sur la lignée maternelle. Il en résultait d'étranges complications. Les enfants de ces mariages continuaient à être appelés Soleils, mais les hommes jouissaient de ce privilège uniquement durant leur existence, quant à leurs enfants ils appartenaient au groupe des Nobles, et les enfants mâles de ces Nobles devenaient simplement des Honorables. Or ces Honorables avaient la possibilité de s'élever, grâce à des exploits guerriers, au rang de Nobles, mais leurs enfants ne pouvaient prétendre à une condition plus élevée que celle d'Honorables. Les enfants de ces Honorables devenaient des Télagons. Si nous suivons le sort des descendants du fils d'une femme Soleil, nous constatons à peu près la même perte progressive du statut. Le fils d'une femme Soleil était un Soleil, son fils seulement un Noble, son petit-fils un Honorable et son arrière-petit-fils, un Télagon.

Un système politique de ce genre ne peut guère être considéré comme représentatif d'une société possédant une stratification sociale réelle. Elle ne constitue que la symbiose sociale de deux groupes relativement indépendants, vivant côte à côte, mais sur deux plans sociopolitiques distincts, entre lesquels il n'existe que des échanges sociaux partiels et dont l'un est considéré comme supérieur à l'autre. Dans le cas des Natchez la différence fondamentale entre les deux groupes était accentuée par le fait que leurs langages étaient différents.

Le problème historique impliqué dans le cas des Natchez ne nous intéresse pas ici. Pourtant il paraît assez évident qu'il faut chercher l'explication de cette curieuse situation dans deux données historiques : la superposition, par suite d'une conquête, d'une culture sur l'autre et la tendance de l'organisation en clans - ici une organisation double - à se transformer en organisation en castes. Il semble bien qu'il s'agisse là d'un type d'évolution qui se soit produite dans de nombreuses parties du monde : Afrique, Micronésie et probablement, Polynésie.

Passons maintenant à l'Afrique. Il faudrait en fait étudier séparément toutes les régions où apparaît une [252] stratification en classes. Par exemple, sur la côte ouest, on ne constate de nos jours aucune indication donnant à penser que des cultures différentes se soient superposées à la suite de conquêtes, c'est-à-dire que nous n'avons pas affaire à des groupes distincts sur le plan ethnique.

C'est également dans cette partie de l'Afrique que la division en classes s'est accompagnée de systèmes monarchiques bien définis. D'un autre côté, dans l'Est africain et dans le Sud africain, abondent les traces d'une semblable superposition par suite de conquêtes ainsi que de stratifications liées presque invariablement à des différences ethniques. Les peuples pratiquant une économie pastorale ont presque toujours soit conquis, soit partiellement repoussé les peuples dont l'économie repose sur le ramassage, l'agriculture et la chasse et la pêche, et ils les ont réduits à une position sociale inférieure. Toutefois ces événements ont eu peu de résonance sur la structure politique. Il s'agit d'une simple illustration de deux cultures vivant côte à côte dans une symbiose sociale inégale. On pourrait supposer que là, du moins, nous trouverions un exemple parfait de la coercition particulière à nos propres sociétés stratifiées et qu'au mépris manifesté par la classe conquérante à l'égard de la classe conquise, s'ajouteraient une privation de statut au détriment des conquis, l'établissement d'un niveau de vie extrêmement bas et de nettes entraves à leur liberté de mouvement. Or nous ne trouvons rien de tel. Ceci nous montre que ces caractéristiques particulières à notre forme de stratification reposent sur des considérations éminemment différentes. Et nous savons fort bien quelles sont ces considérations.

Il n'est pas nécessaire d'entamer ici la description détaillée du type de stratification en classes que l'on trouve dans l'Ouest africain. Nous avons déjà mentionné certains de ses traits. Un exemple suffira, je vais le prendre chez les Kpelles de l'Ouest africain, car ils ont été étudiés par un des hommes qui fait le plus autorité [253] en matière d'économie chez les primitifs, Thurnwald ⁸⁶. Les Kpelles offrent l'exemple d'une société ayant une stratification très marquée.

Les Kpelles sont divisés en trois classes : les citoyens de plein droit, les serfs et les esclaves. La première classe représente les Kpelles proprement dits. Ceux-ci élisent le roi et seuls ils peuvent être élus aux positions importantes de la tribu, tant

⁸⁶ *Die menschliche Gesellschaft*. (Berlin, 1931), pp. 238 et suiv.

civiles que religieuses. Tout citoyen, pour être de plein droit, doit avoir un père et une mère appartenant à cette classe. Ledit citoyen ne jouit de ce statut que lorsqu'il a subi les cérémonies d'initiation particulières à la puberté. Ni un autre de ses concitoyens, ni le roi ne peuvent le vendre ou le priver de son statut ne fût-ce qu'en partie. Le chef du clan peut toutefois le réduire à la condition de gage.

La seconde classe, celle des serfs, est composée de tout un assortiment de gens. D'abord, certaines catégories d'esclaves. Par esclave on entend l'enfant d'un esclave acheté et né dans la maison de son maître, par opposition avec l'esclave qui a été capturé, on entend également les captifs dont la rançon n'a pu être versée en temps voulu par leurs concitoyens. Elle comprend aussi des individus qui ont été réduits à cette condition à la suite de dettes ou qui ont été « donnés » au roi quand ils étaient enfants. Sur un même niveau se situe un groupe composé de réfugiés étrangers qui, pour une raison ou une autre, ont fui leur propre pays. Toutefois, leurs enfants sont libres. Théoriquement, un serf ne peut jamais devenir libre. En fait, il arrive assez fréquemment que le « maître » fasse don de la liberté à son serf, mais ce dernier ne peut pas acheter sa liberté.

La troisième classe, celle des vrais esclaves, comporte deux groupes distincts : les captifs qui n'ont pas été rachetés et les membres de la tribu qui s'étant rendus coupables de crimes graves, ont été déçus. Tous les individus appartenant à cette classe peuvent soit être vendus, [254] soit être donnés mais, ceci mis à part, leur vie est à peu de chose près, la même que celle des serfs. En un certain sens, elle est même meilleure, car ils peuvent acheter leur liberté, alors que les serfs dépendent uniquement de la générosité de leur maître. Toutefois, si, en théorie, le produit du labeur des esclaves appartient à leur maître on leur accorde, comme aux serfs, une parcelle de terre qu'ils cultivent eux-mêmes et ils reçoivent le tiers du paiement qui serait dû à n'importe quel individu engagé pour les aider dans une entreprise quelconque.

Il ne s'agit donc pas d'un assujettissement total d'une classe par une autre, mais d'un système souple et d'une subordination de certains individus à la suite d'une diminution ou d'une perte de statut. Chacun peut perdre tout ou partie de son statut et la grande majorité de ceux qui ne jouissent pas d'un statut peuvent en acquérir un. Ce qui explique cette situation est le fait que les Kpelles ainsi que presque toutes les tribus de l'ouest africain fonctionnent sur un système de clans et qu'il ne peut y avoir aucune distinction de classe fixe et rigide là où subsiste un clan et ses mem-

bres avec toutes les conséquences que cela comporte. Bien entendu, il est inutile de préciser que tous, avec ou sans statut, ont toujours le droit au minimum irréductible.

Une autre forme de stratification possédant des traits tout à fait différents de la nôtre est celle que l'on rencontre en Micronésie et dans certaines parties de la Polynésie. Deux formes distinctes ont, semble-t-il, fusionné ici, ou du moins, elles existent côte à côte, l'une repose essentiellement sur une différence de statut, semblable à celle que l'on rencontre dans l'ouest africain, l'autre sur une théorie de sainteté magico-religieuse. Nous allons étudier la seconde.

Il s'agit ici de distinctions de castes qui se sont développées en relation avec une stratification en classes et, vraisemblablement, avec une organisation en clans. Quelle que fût leur histoire, de nos jours ou du moins quand ces cultures fonctionnaient encore, la population était [255] divisée en trois couches : une classe supérieure sacrée, une classe noble intermédiaire et le peuple. Théoriquement, les individus appartenant à cette dernière catégorie ne pouvaient posséder de terre ni accompagner les nobles à la guerre, ils ne pouvaient pas non plus participer à la construction des maisons ni à celle des canoës. Ils étaient confinés dans certains travaux manuels, en particulier la culture de la terre.

La classe sacrée était totalement séparée de celle des nobles : ceci reposait sur la théorie que si les deux classes se rencontraient, elles « se porteraient malheur » réciproquement. Cette croyance allait si loin que si un homme du commun mangeait les restes du repas d'un noble, il tombait aussitôt malade et mourait. Un passage d'une lettre écrite par un noble fidjien à Thomson ⁸⁷ montre bien ce que ressentait un membre de la classe supérieure quand il était contraint de vivre en compagnie d'inférieurs et combien cela était dangereux pour ces derniers : « Un chef ne peut pas vivre avec ses inférieurs, écrivait-il, porter les mêmes vêtements qu'eux, se servir de la même natte ou du même oreiller. Au bout de quelques jours, le cou ou le ventre de l'homme de basse naissance gonfle et il meurt : son chef lui aura porté malheur. » L'accent est mis ici sur les conséquences physiques graves que peut entraîner toute relation entre eux.

La même chose arrivait aux nobles Fidjiens eux-mêmes du fait de leur association avec les hommes blancs, affirmait le même Fidjien. C'était à l'effet produit par les chefs blancs que l'on attribuait la diminution de la population des Fidjiens. « Ils

⁸⁷ B. Thomson, *The Fijians*. (Londres, 1908), p. 253.

(les blancs) nous portent malheur - ils portent malheur aux indigènes et nous dépérissons. » ⁸⁸

Il attribue ce dépérissement au fait que les blancs sont grands et les Fidjiens insignifiants. Il ne veut pas dire par là une supériorité technologique ou de plus grandes [256] prouesses guerrières, non, il entend par là des propriétés magico-religieuses particulières. Bref, selon la théorie des nobles Fidjiens, une exsudation funeste émanait des blancs.

Ce n'était pas les humains seuls qui souffraient des radiations émises par les membres de la caste supérieure. Le grand chef Samoén devait garder les yeux baissés quand il marchait au dehors, car autrement les fruits suspendus aux arbres auraient pourri.

Cette condition sacro-sainte de la classe supérieure comporte bien des éléments distincts. Nous avons déjà parlé de ce qu'implique la sainteté exceptionnelle du grand chef ou du roi. Toutefois, l'action funeste des nobles sur leurs inférieurs mérite une explication. On aurait pu s'attendre à ce que la contamination se produisît dans le sens inverse. Aux États-Unis, plus d'un Sudiste affirmait que manger à la même table qu'un Noir le rendrait malade et la législation nazie interdisant tout contact avec des non-aryens s'appuyait sur la même théorie : ce que vous méprisez vous contamine. Alors pourquoi se produisait-il justement le contraire chez les Fidjiens ? ⁸⁹

Chez les peuples primitifs certains objets inanimés possèdent les mêmes effets que les nobles Fidjiens. Donc, nous pouvons penser que la caste noble des Fidjiens, de même que celle des Micronésiens et des Polynésiens, s'est identifiée à de tels objets. Ceci est notre première équation. Rappelons ensuite que la classe dominante ou supérieure nous donne deux explications diamétralement opposées sur ce qui arrive quand elle entre en contact avec le groupe inférieur. Dans les deux cas, le groupe inférieur voit ses activités limitées à certaines occupations, à un labeur dont dépend l'existence de la classe supérieure ; ses membres ne jouissent d'aucun statut ou alors d'un statut qui, théoriquement, n'a aucun rapport avec la tribu ou la nation au sein de laquelle ils vivent. Si nous additionnons tous ces faits, une seule explication nous apparaît plausible, [257] à savoir qu'une classe dominante s'est emparée de

⁸⁸ Op. cit., p. 253.

⁸⁹ Ceci est vrai, rappelons-le, pour toute la Polynésie et la Micronésie en général.

certaines idées magico-religieuses et les a accommodées de manière à justifier et valider le pouvoir politique qu'elle s'est arrogé. Au fond, peu importe vraiment que ce soit le groupe supérieur qui porte malheur au groupe inférieur ou que ce soit l'inverse. Cela dépendra des croyances religieuses ou magiques qui ont cours dans une région donnée. Toutefois, tout porte à croire que là où la théorie selon laquelle la classe supérieure porte malheur à la classe inférieure a triomphé, les maîtres ne sont pas aussi sûrs de tenir leurs inférieurs sous leur contrôle que dans l'autre cas. Autrement dit, il n'existe pas de sujétion imposée par la force comme celle que l'on rencontrait autrefois dans nos propres sociétés divisées en classes.

Non, on ne constate pas de coercition ou de sujétion semblables. En dépit de la position sacro-sainte du grand chef et de la noblesse, le pouvoir du chef le plus ambitieux, le plus hardi se trouvait strictement délimité par les lois et les coutumes du pays. Elles prescrivaient certaines choses et pas d'autres.

Prenons par exemple le cas du chef fidjien, Thakombau ⁹⁰. Tant qu'il se conformait strictement aux règles traditionnelles, son pouvoir paraissait absolu. Dès qu'il s'en écartait, la révolte grondait. En 1851, il ordonna de lever un impôt sur les bêtes-de-mer, afin de payer deux canonnières qu'il avait commandées à l'étranger. Or, ainsi que le fait remarquer Thomson ⁹¹, ce nouvel impôt était infiniment moins fort que celui qui frappait les nouvelles constructions ou les produits alimentaires. Toutefois, c'était une innovation ; pourtant les individus qui se livraient à la pêche et qui appartenaient à la classe inférieure, savaient fort bien que les bêtes-de-mer se vendraient facilement aux Européens. Or nombre de villages refusèrent tout bonnement, dans certains d'entre eux on laissa pourrir les paniers dans les maisons, dans d'autres [258] on les brûla sous les yeux des messagers de Thakombau. Et Thakombau ne put pas faire grand-chose. Il tenta de persuader son peuple de travailler en emmenant mille pêcheurs dans un autre secteur de pêche et en leur donnant lui-même l'exemple. Même alors, ses hommes travaillèrent à contre-cœur.

Nous devons nous garder de prendre au pied de la lettre cette séparation entre classe supérieure et classe inférieure. Ainsi, chez les Palaus de Micronésie, où les radiations émises par le chef suprême étaient aussi dangereuses que dans les îles Samoa ou à Tahiti, on l'oubliait en certaines occasions. Par exemple, chacun, y com-

⁹⁰ Thomson, *Op. cit.*, pp. 34-35.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 43-45.

pris les membres de la classe inférieure, occupait une place précise dans la salle d'audience du chef suprême. Quand un homme du commun désirait apporter quelque renseignement au chef suprême, il le disait d'abord courtoisement à un chef intermédiaire qui, en détournant la tête, le transmettait au chef suprême. Pour mieux faire comprendre la nature des relations entre la classe inférieure et la classe supérieure, précisons que lorsque tous quittaient la salle d'audience du chef suprême, les membres appartenant à la caste inférieure s'en allaient les premiers, de peur qu'ils ne tentent d'assassiner quelques membres de l'autre caste ⁹².

Mais comment expliquer qu'ils fussent profondément persuadés que la caste supérieure Fidjienne dépérissait au contact des Blancs - et ceci est vrai aussi pour les Polynésiens et les Micronésiens en général ? La réponse est simple. Cette croyance a une origine à la fois psychique et sociale. Le contact avec les Européens les privait de leur statut non seulement dans leur tribu, mais également dans le monde entier. Qu'une classe ayant un statut sacrosaint perdît son statut et fût réduite à la condition de gens du commun, que ceux qui irradiaient la mort fussent réduits à dépérir, cela la classe supérieure Fidjienne ne [259] le savait que trop, sa propre histoire le lui avait appris. Toutefois, la conquête européenne ne renversa pas la position des classes. Elle détruisit toute la structure sociale et la *Weltanschauung* des Fidjiens sans parvenir à leur imposer la sienne. Ceci aboutit à une démoralisation, un déséquilibre complet. Quoi d'étonnant dans ces conditions à ce que la caste supérieure crût qu'un sort funeste lui était jeté et qu'elle dépérissait.

Rien ne saurait mieux illustrer la nature fondamentalement imaginaire du pouvoir magico-religieux tant redouté que les nobles Fidjiens étaient supposés irradier. Rien n'indique plus clairement que c'est tout simplement un autre nom pour désigner une perte totale de statut par suite de conquête. Si cela revêt un aspect aussi dur et aussi rigide dans la plus grande partie de la Micronésie et de la Polynésie c'est parce qu'une lutte perpétuelle se livrait dans tout ce secteur entre les îles et souvent entre les districts, et à tour de rôle la caste supérieure devenait la caste inférieure soumise à une autre. Il est vrai que la structure de la société ne changeait pas. Mais il va sans dire que lorsqu'il règne une telle instabilité, lorsqu'un groupe ignore combien de temps il gardera sa position favorisée, il est hors de question qu'il puisse s'établir un véritable assujettissement d'une classe par une autre.

⁹² A. Kraemer. *Palau*, in « Ergebnisse der Südsee-Expedition ». (Hambourg, 1926).

Même si les conditions avaient été plus stables, il n'en demeure pas moins que quand, comme cela se passe chez tous les peuples primitifs, le produit de son labour appartient à l'homme qui l'a produit, aucun système de classes, dans le sens que nous donnons à ce terme, ne peut se développer.

Nous ne saurions mieux faire pour clore ce sujet que de citer Sir Basil Thomson, anthropologue et administrateur colonial, qui appartient lui-même à la caste supérieure d'un pays où règne encore un des rares systèmes de castes, l'Angleterre. Il laisse entrevoir à quel point il est désorienté.

La terre en tant que terre n'a aucune valeur. Sa valeur [260] est fonction de son potentiel de production. Ce que les primitifs traitent avec le plus de considération est le labour humain et le produit de ce labour. À Rome et aussi, bien entendu, dans l'Europe moderne, si un homme plantait des arbres fruitiers sur le sol de son voisin, il ne possédait aucun droit sur eux. Ils appartenaient au sol sur lequel ils poussaient ; mais dans les Fidji, il se peut que vous ayez tort de planter des cocotiers sur une terre appartenant à votre voisin, ceci n'empêche pas que vous conserviez vos droits au produit de votre labour. La terre reste sienne, mais les arbres sont à vous, depuis la surface du sol jusqu'à la cime. En outre, du fait que vous possédez ces arbres, vous avez droit au passage sur le sol pour aller jusqu'à vos arbres. Ceci nous semble très injuste à nous autres... ⁹³.

Nous avons eu fréquemment l'occasion de parler du rôle joué dans les sociétés primitives par la perte progressive d'un statut légalisé. Nous avons vu que le statut - peu importe qu'il soit très élevé ou même sacré - cesse d'être sitôt qu'un individu franchit les limites de sa propre tribu, et que, même à l'intérieur de celle-ci, il peut le perdre ou le voir grandement diminué. Il paraît donc à propos de passer brièvement en revue les cas - légalisés, en particulier en Afrique - où un individu perd temporairement son statut à la suite de dettes ou de certains délits. Dans la plupart des cas, l'abandon du droit de disposer librement de soi-même n'entraîne pas nécessairement une perte de statut pour une longue durée de temps, surtout lorsque l'asservissement survient à la suite de dettes. Mais il faut se libérer complètement de sa dette et verser un intérêt avant de retrouver son plein statut. Dans le cas où cette condition ne peut être remplie, le débiteur reste en état de servage et ses enfants sont eux aussi réduits à cette condition.

⁹³ Op. cit., pp. 34-35.

Chez les Ba-ila de la Rhodésie du Nord, par exemple, de nombreux délits, petits et grands, et bon nombre de manquements à l'étiquette et règles de bonne conduite entraînent, théoriquement, la perte du statut et la réduction à l'état de servage. Le servage est chez eux, comme dans beaucoup d'autres parties de l'Afrique, devenu soit [261] un moyen admis pour obliger une personne à remplir ses obligations d'honneur, soit un mode de châtement. Prenons par exemple, le cas d'un homme qui a épousé une femme sans se conformer aux rites de la tribu ou sans payer le prix fixé à ses parents et qui ensuite l'a abandonnée. Elle peut revendiquer le droit d'en faire sa propriété, c'est-à-dire, son esclave, jusqu'à ce qu'il ait amplement réparé sa faute.

Ce qui peut nous paraître plus étrange est que le servage soit le châtement réservé également à toute une série de fautes commises au détriment d'une personne : cracher sur un homme, lui souffler dans le visage, lui décocher un coup de poing en pleine mâchoire. Ne nous empressons cependant pas de les qualifier d'insignifiantes parce que selon les normes de notre culture elles le sont. Après tout, souffleter un homme était considéré aux États-Unis, en 1900, comme une bien légère offense dont certes un tribunal américain ne se serait pas soucié et qui, tout au plus, aurait suscité une bagarre entre offenseur et offensé. Dans l'Allemagne des années 1900, gifler un homme aurait, en revanche, donné lieu à un duel avec le risque d'être défiguré pour la vie.

Toutefois, il n'en demeure pas moins que, théoriquement, chez les peuples primitifs d'Afrique, un grand nombre de délits entraînaient une perte temporaire du statut. Comme il s'ensuivait que ces individus étaient pour toute cette durée exclus de beaucoup des fonctions et des prérogatives dont jouissaient les autres membres de la communauté, il serait intéressant de savoir combien de crimes de cet ordre se commettaient. Les administrateurs coloniaux anglais eux-mêmes avec leur conception si rigide de ce qu'est et devrait être un délit, affirment que ceux-ci sont rares. « On peut répéter, dit Orde Browne, que le système (c'est-à-dire la structure de la société africaine) a produit une communauté où le crime (et) le paupérisme ... sont choses rares ... où dans des circonstances normales, tous sont nourris, vêtus, logés d'une manière suffisante... et où l'on peut mener une vie dans [262] des conditions normales et saines » ⁹⁴. Comme toujours lorsqu'on en vient aux données quantitatives, nos sources nous laissent dans l'embarras. Pourtant, manifestement, les crimes devaient

⁹⁴ G.S. J. Orde Browne, *The African Labourer*, Londres, 1933, p. 12.

être peu nombreux, en particulier si comme le prétend Thurnwald ⁹⁵ ils étaient liés à des croyances religieuses. En fait, les mêmes sources nous assurent qu'ils étaient rares. Selon toute probabilité, ceux qui les commettaient étaient des individus aux tendances anti-sociales prononcées. Si nous en savions davantage, il est même possible que nous découvririons que certains de ces « crimes » étaient en réalité une protestation consciente contre les conditions existantes.

Nous abordons maintenant un aspect des civilisations primitives qui a donné lieu à de nombreux malentendus et qui, plus que tout autre, a amené l'observateur superficiel à condamner ces civilisations : la condition et le statut des femmes. Ceci ayant été déjà longuement exposé et devant être à nouveau mentionné en relation avec les contrats, qu'il nous suffise de préciser, qu'il est indispensable de distinguer entre la condition légalisée, reconnue, et la division du travail. Il peut paraître singulier à nous autres Européens et à des missionnaires bien intentionnés de voir des femmes porter de lourds fardeaux sur la tête, un enfant sur le dos, sous des trombes de pluie et sans rien pour les protéger, tandis que leur mari les suit nonchalamment, un parapluie ouvert au-dessus de la tête, Or voici ce que répondit une femme à un missionnaire qui s'étonnait avec vigueur de ce manque d'égards de la part du mari : « Nous ne voulons pas que l'on nous traite de paresseuses, dit-elle. Chaque sexe a reçu une tâche à accomplir et on doit se conformer à cette coutume. Cela n'a rien à voir avec Jésus. D'ailleurs nous avons bien vu des femmes européennes laver vêtements et linge pour elles, leur mari et leurs enfants et aussi coudre pour eux, [263] sans que leur mari les aide. » ⁹⁶. Toutefois, le statut légal d'une femme est si élevé, d'un autre côté, que comme l'indique l'exemple que nous avons cité page 260, elle peut réduire son mari à la condition de bête de somme.

Il n'est pas un anthropologue qui ne sache que des limites très nettes marquent jusqu'à quel point une personne, homme ou femme, doit subir les conséquences de cette division du travail. Thurnwald cite un exemple très intéressant : « Un missionnaire qui depuis de longues années vivait dans le pays demanda à des garçons de quatorze à seize ans pourquoi ils n'aidaient pas leur mère qui s'épuisait à porter un lourd chargement de céréales. Étonnés d'être réprimandés, les garçons répondirent : « Ne savez-vous pas que c'est le travail des femmes ? Depuis le temps que vous êtes par-

⁹⁵ Economics in Primitive Communities, op. cit., p. 224.

⁹⁶ R. Thurnwald : *Black and White in East Africa*. (Londres, 1935), p. 159. Chez ces peuples le lavage et la couture sont réservés aux hommes.

mi nous, vous devriez le savoir. » « Mais répondit le missionnaire, ne voyez-vous pas que votre mère est épuisée ? » « Ah bon, dit un des garçons, si elle est épuisée, c'est différent, et il prit une partie du fardeau » ⁹⁷.

L'expérience vécue par l'auteur de ce livre illustrera jusqu'où peut aller cette séparation entre les tâches réservées aux hommes et celles réservées aux femmes. Voulant obtenir quelques renseignements d'ordre linguistique il demanda à un Kiowa de lui traduire les mots *homme*, *dressa*, *tipi*. Puis il demanda au Kiowa de lui traduire la phrase *l'homme dressa le tipi* : silence absolu. Plusieurs fois, il répéta la question. Toujours le même résultat. Enfin, sous l'emprise d'un violent courroux et d'un mépris évident, l'homme éclata : « Qui a jamais entendu parler d'un homme dressant un tipi ! » Pourtant, la condition légale des femmes était très élevée chez les Kiowas. Ce n'était qu'une pure question de division du travail, rien d'autre.

On rencontre la même incrédulité, le même étonnement chez les Européens lorsqu'il s'agit non plus de la condition [264] des femmes mais de l'idée que le primitif se fait d'un contrat.

C'est un des nombreux aspects de la vie que l'invention de l'écriture a profondément modifié. Depuis trois ou quatre cents ans aucun accord non écrit ou au moins conclu en présence de témoins n'est, d'une manière générale, considéré comme légal, valide, ou liant les parties. C'est pour cette raison que les ethnologues et les administrateurs coloniaux, même ceux qui éprouaient une sympathie marquée pour les civilisations primitives et les appréciaient, se sont invariablement fourvoyés lorsqu'ils parlaient de la question des contrats. Prenons, par exemple Orde Browne. Il est tout disposé à admettre que la structure des sociétés tribales primitives constitue sur bien des points une expérience de gouvernement fort réussie ⁹⁸. Et pourtant, le même Orde Browne semble croire que si les indigènes évitent de conclure un contrat, c'est parce qu'ils estiment que c'est « une agaçante restriction à leur droit de travailler entièrement quand, comment et où bon leur semble » ⁹⁹. Le Major Orde Browne sait fort bien que ce ne peut guère être la raison de cette répugnance, car les Africains ont de nombreuses formes de contrat qu'ils respectent scrupuleusement ; toute violation de ces contrats est sévèrement punie. Toutefois ces contrats

⁹⁷ R. Thurnwald : *Black and White in East Africa*, pp. 100-101.

⁹⁸ Op. cit., p. 12.

⁹⁹ Op. cit., p. 75.

sont profondément différents des nôtres et ils sont fondés sur des conceptions fondamentalement différentes des nôtres.

Chez nous, un contrat est une affaire personnelle entre deux individus pour des buts personnels. Il doit être conforme aux lois du pays. Mais le point de départ n'est pas de savoir ce que les lois ont établi, mais ce que veulent deux individus et, comme nous le savons fort bien, nous déployons une grande ingéniosité à contourner ces lois si elles entrent en conflit avec ce que souhaitent les deux parties contractantes. La situation est tout autre chez [265] les peuples primitifs. Chez eux, une grande partie de ce qui peut faire l'objet d'un contrat relève en principe du groupe, et si un objet peut être détenu par un individu, celui-ci ne le possède pas en toute propriété. Dans les endroits où les objets et les possessions, matériels ou non-matériels, peuvent être « vendus » ou transférés, il entre en jeu tant de restrictions imposées par la tradition, tant d'obligations attachées à la vente et au transfert qu'il est souvent infiniment difficile de déterminer ce que l'on transfère exactement et qui le transfère, que l'accent soit mis sur la particularité de l'objet ainsi vendu ou sur les parties contractantes. L'objet constitue rarement une entité isolée et les parties sont rarement distinctes des autres individus. Ce qui ne veut pas dire qu'il ne puisse y avoir de transfert individuel s'appuyant sur des obligations contractuelles mais cela signifie qu'il y a beaucoup d'obligations annexes dont un individu ne peut se libérer. Le premier objectif qu'un contrat est censé remplir chez nous, c'est-à-dire, la propriété individuelle entière d'un objet et le droit d'en disposer à son gré, n'existe pas chez eux.

De ce que nous venons de dire, il découle que les termes contrat, loi et coutume, ne sont qu'une seule et même chose. Un homme se trouve engagé dans un contrat chaque fois qu'il obéit aux lois qui règnent dans sa communauté. Présents, prêts, achats, ventes sont tous exclus du domaine du contrat. N'oublions pas qu'il n'existe pratiquement pas de salaire et que le commerce se fait sous forme de troc. Quand un Indien Crow ou un Indien de la côte nord-ouest du Canada vend ses droits à un individu pour une raison donnée il ne conclut pas un contrat avec lui. Ce sont les règles et les lois qui régissent ces choses qui forment un contrat. Le contrat est donc une affaire non-individuelle.

Dans ce cas, quelles transactions peuvent donner lieu à contrat dans le sens où nous entendons ce terme ? Fort peu, à l'exception assez singulière, du mariage. Avant d'aborder ce sujet, nous allons jeter un coup d'œil sur cette partie du monde

primitif où les contrats individuels [266] semblent l'emporter - superficiellement du moins - c'est-à-dire en Afrique.

En Afrique, nous trouvons le curieux phénomène suivant : si vous vous engagez dans des relations contractuelles avec un autre individu sans que ni l'une, ni l'autre des parties contractantes agisse en tant qu'individu, c'est-à-dire si vous vous conformez simplement aux lois et aux coutumes traditionnelles de la tribu, et que pourtant vous violez les obligations que vous avez acceptées, vous vous « personnalisez ». Autrement dit vous devenez une « personne » quand vous rompez votre contrat.

L'explication est relativement simple. Vous avez commis un délit au détriment d'un groupe social et, en conséquence, vous en êtes rejeté pour un temps. En d'autres termes, un homme dont le comportement devient antisocial est un individu qui n'est pas apparenté à d'autres individus. Toutefois, le fait qu'un créancier abusé peut recourir à toutes sortes de moyens pour exiger le respect de son contrat - faire saisir les biens personnels et si cela ne suffit pas, les enfants ou la propre épouse, ou même la personne du débiteur - implique non seulement que vous avez commis une faute contre l'état, mais aussi qu'en tant qu'individu responsable vous avez contrevenu à un accord qui vous liait - accord qui comportait des clauses pénales très précises dans le cas où vous n'y feriez pas honneur.

On peut à bon droit soutenir que partout où, soit une superstructure tribale très vaste, soit une superstructure nationale se sont formées, l'appareil administratif du groupe ne pouvant plus s'occuper comme il faut des refus de se plier aux lois du pays, on tend à traiter ceux-ci comme des fautes commises au détriment d'individus. Toutefois, il convient de se rappeler que ce qui a permis cela c'est la perte automatique de statut pour le délinquant. Dans l'Afrique primitive, ce type d'individualisation secondaire en relation avec le crime a eu une très grande portée ; c'est en grande partie à ce concept qu'est due l'étonnante importance progressivement donnée aux [267] preuves et le fait que l'on a « codifié » les lois concernant ces preuves.

L'Afrique fait toutefois exception à la règle presque universelle chez les peuples primitifs selon laquelle il n'existe pas de contrat dans le sens romain du terme, à l'exception du mariage comme je l'ai souligné. On ne saurait à mon avis attribuer cela uniquement aux incessants mouvements des tribus indigènes et à l'évolution vers les

institutions monarchiques semi-permanentes qui en est résulté. Après tout, dès les premiers temps, les deux côtes d'Afrique ont fait l'objet d'incursions de la part « d'explorateurs » venant des grandes civilisations méditerranéennes. Même si nous laissons de côté les pénétrations égyptiennes, directes ou indirectes - et nous avons de fortes raisons pour ne plus le faire -, il apparaît de plus en plus que cette partie du monde a subi l'influence des grandes civilisations du monde antique. Plus tard, vint la conquête du Soudan par les Arabes.

Toutefois, la nature du contrat de mariage que l'on rencontre dans les civilisations primitives d'Afrique montre clairement que ces influences ne modifièrent pas leurs caractéristiques fondamentales. Il s'agit manifestement de relations individuelles. Certes, il est bien connu que les individus en jeu ne disposent pas de leur libre choix en cette matière, du moins en théorie. Comme on peut s'en douter, en pratique ce n'est pas exact ; on met généralement au courant le jeune homme et la jeune fille du contrat qui se prépare et on les autorise à donner leur opinion. Même dans l'Est africain où la jeune fille n'a guère voix au chapitre, on la consulte. Thurnwald raconte à ce propos que chez les Wagogos lorsqu'une jeune fille n'avait pas été avertie de ce qui se préparait, « elle estimait qu'elle avait perdu sa dignité et parfois recourait au suicide »¹⁰⁰. Il est très important de souligner ce point, car le contrat de mariage est le seul exemple très net que nous trouvons chez les primitifs d'un contrat tel [268] que nous l'entendons. Il est indispensable également de comprendre deux points importants : les parents, ou celui qui conclut l'accord, sont des individus distincts et pas simplement des représentants ou des substituts de la famille ou du groupe, deuxièmement, les parties contractantes elles-mêmes sont considérées comme des unités sociales dont la relation avec le groupe est momentanément suspendue. En ce sens, le mariage a positivement le caractère d'un statut transitoire. Orde Browne¹⁰¹ va même plus loin et affirme qu'en Afrique du moins, le mariage tout comme le meurtre constitue en quelque sorte pour le groupe le retrait d'une unité sociale. Retrait qui, en conséquence, demande une compensation.

Il y a une part considérable de vérité dans cette remarque fort pertinente. Mais Orde Browne aurait dû aller plus loin encore et comprendre qu'il s'agit en ce cas de quelque chose de plus qu'une simple compensation offerte à la famille ou au clan. Un

¹⁰⁰ *Black and White*, Op. cit., p. 147.

¹⁰¹ Op. cit., p. 7.

autre facteur entre en jeu. La femme - ou l'homme - doit être rendu au groupe auquel il, ou elle, a été enlevé. Dans ce retrait c'est la famille de la jeune fille qui est engagée, alors que dans la restitution c'est celle du jeune homme. En assimilant le mariage au meurtre, le Major Browne voyait sans doute plus juste qu'il ne se l'imaginait, car on pourrait, avec quelque apparence de raison, dire que les deux familles sont impliquées dans un crime commis contre le groupe, quoique l'une soit plus coupable que l'autre. Du point de vue des deux familles le contrat représente plus qu'un achat pour lequel une compensation est exigée. Pour un achat, il n'y aurait guère besoin de conclure un contrat. Il symbolise la restitution du statut.

Dans ce cas précis, il ne faut pas perdre de vue le caractère particulier des deux individus responsables de ce retrait et de ceux qui sont plus précisément impliqués, à savoir les époux. Du fait que par leur mariage, ils forment tous deux le noyau d'une nouvelle unité, ils se [269] trouvent doublement écartés et séparés du groupe pour une assez longue période de temps. Le mariage sépare la femme du groupe et de nouveau elle s'en trouve retranchée pendant la période de sa grossesse jusqu'après la naissance d'un enfant. C'est dans la vie d'une femme, et souvent dans celle d'un homme, la période où, par excellence, elle se trouve coupée du groupe. Nous allons donner deux exemples, l'un pour le mariage, l'autre pour la naissance d'un enfant ; ils illustreront combien cet isolement, cette rupture peuvent être complets pour une femme. Nous les avons choisis dans deux régions du monde très distantes l'une de l'autre.

Chez les Waarushas de l'Est africain l'homme qui souhaite prendre une jeune fille pour épouse, envoie des présents à son père, puis, quelques jours plus tard, son propre père se rend auprès du père de sa future épouse avec quatre jarres de bière indigène afin de savoir si son offre a été acceptée. Dans l'affirmative, la jeune fille doit demeurer isolée du groupe pendant plus d'une année. Cette sorte de retraite est appelée réclusion. Toutefois avant cette réclusion, elle doit se soumettre à certains rites d'initiation. Puis, le jeune homme envoie à ses futurs beaux-parents un message pour demander qu'elle entre en réclusion. Si le père de la jeune fille estime que le jeune homme sera un mari convenable, il consent à cette réclusion. Tout au long de cette période, la jeune fille est censée être tenue dans l'ignorance de ce qui se trame.

Le temps de la réclusion, c'est-à-dire de l'isolement, venu, le jeune homme envoie à sa future épouse un messager porteur d'un collier de perles noires.

Ceci signifie que le moment de la réclusion est arrivé. Le messenger dit à la jeune fille : « Dorénavant tu n'as plus le droit de sortir, tu es recluse. » La jeune fille pleure et se lamente et le messenger s'en va. Pendant ce temps, le père de la jeune fille boit et fait semblant de ne pas être au courant de la réclusion de sa fille. Au bout d'une semaine, le jeune homme envoie sa mère ou sa sœur chez la jeune fille pour qu'elle lui rase les cheveux et la lave. Puis on lui passe le collier de perles noires mentionnées ci-dessus... Au bout de quelques jours, le [270] jeune homme envoie d'autres présents... La coutume autorise alors le jeune homme à s'unir à sa future épouse. Ils vivent ensemble jusqu'à ce que la jeune fille devienne enceinte, puis au bout de six mois la jeune fille sort de réclusion. On lui passe de nouveaux vêtements et on lui rase la tête. On fixe le jour du mariage. Celui-ci doit prendre place avant la venue au monde de l'enfant ¹⁰².

Nous trouvons une réclusion analogue à celle des Waarushas dans la coutume fort répandue d'isoler la jeune adolescente à l'apparition de ses premières menstruations, car c'est en général sitôt après que se situe le mariage. Le jeûne de puberté que doit observer l'adolescent, coutume fort répandue elle aussi, représente une coupure similaire avec le groupe.

Chez les Waarushas la réclusion de la femme prend fin avant la naissance de l'enfant. Cependant ce n'est pas toujours le cas, en particulier dans les tribus où existe la couvade, comme va le montrer l'exemple suivant.

Dans le centre de la Californie, chez les Wappos, aussitôt après la naissance de l'enfant, le père cesse toutes activités extérieures et demeure chez lui, souvent même il se couche. Si, contraint par les circonstances, il est obligé de sortir, il ne le fait que comme substitut, si l'on peut dire, de lui-même, et pour bien l'indiquer il pose dans son lit un bâton auquel il donne son nom. Au bout d'un certain temps, lorsque le moment est venu pour lui et pour sa femme de sortir de leur réclusion, et pour l'enfant d'être présenté au monde ainsi qu'au groupe social, ils s'avancent tous deux avec l'enfant jusqu'à la porte de leur demeure, l'ouvrent, jettent un coup d'œil au monde puis rentrent à l'intérieur. Quelques jours s'écoulent, ils se lèvent de nouveau, franchissent le seuil et s'éloignent un peu, très peu. Ils vont jusqu'à la rivière Russe, à une distance relativement faible, prononcent quelques prières et se livrent à des ablutions, signifiant par là au monde que leur isolement du groupe est terminé.

¹⁰² Rapport de M. Webster, cité par Thurnwald, op. cit., pp. 149-150.

Ce n'est que lorsque l'on garde présent à l'esprit tous [271] ces éléments ainsi que leurs multiples ramifications et complications que nous pouvons saisir pourquoi ce qui se rapproche le plus d'un contrat tel que nous l'entendons s'est développé, chez les peuples primitifs, en fonction du mariage et dans aucun autre domaine ; et encore même par rapport au mariage, il présente un caractère particulier.

De même que cela se passe chez nous, deux questions occupent le premier plan dans un contrat de mariage : quel avantage apportera ce mariage aux individus en cause ainsi qu'à leurs parents et quel avantage en retirera la communauté ? Dans les sociétés possédant une organisation assez rudimentaire, celles dont l'économie repose sur la cueillette et sur la chasse et la pêche, le second facteur est de beaucoup le plus important, et ceci pour des raisons évidentes. Ni les hommes, ni les femmes n'ont chez elles de valeur « monétaire » et leurs familles ne les perdent en aucun cas. Néanmoins, étant donné que deux unités sociales distinctes nouent des liens entre elles, entraînant la séparation d'un individu d'avec son propre groupe, le mariage revêt le caractère d'un transfert donnant lieu à un paiement quelconque et surtout à l'échange, conforme à la coutume, de biens et de vivres pour la célébration du mariage. Ceci prend la forme d'un service rendu à des beaux-parents, en particulier de la part de l'homme.

La situation se présente tout à fait différemment dans les communautés agricoles et dans celles possédant une organisation de clans ou dans celles divisées en classes. Bien qu'il ne soit pas typique, le cas des Indiens Kwakiutls de la Colombie britannique, tribu non-agricole possédant à la fois une organisation en clans et une stratification en classes, peut être pris comme exemple de mariage considéré en tant que perte de l'époux et de l'épouse par leurs familles respectives.

Il convient de rappeler ici toutes les idées qu'enferme un nom chez les Kwakiutls. Tout d'abord, il comporte une signification historique et légendaire car il rappelle [272] l'aventure qu'un ancêtre très éloigné de l'homme eut avec l'animal dont le clan porte le nom. Deuxièmement, il donne une indication sur la richesse et la situation d'une famille car, outre l'ancêtre du clan, on peut acheter d'autres animaux gardiens. L'acquisition d'un nom ou de plusieurs noms donne lieu à de nombreuses cérémonies, car c'est grâce à eux, en tant que symboles, qu'un homme acquiert rang et prestige au sein de la communauté.

Garçons et filles accumulent une grande quantité de noms jusqu'au moment où ils sont prêts à se marier. Par exemple, un garçon entre dix et douze ans doit emprunter, par le truchement de ses parents, bien entendu, un nombre considérable de couvertures et de cuivres pour obtenir son troisième nom. Ce prêt doit être remboursé au bout d'un an avec un intérêt d'un pour cent. Dans le cas d'une fille, ce qu'elle transmet à ses enfants a une importance considérable car la descendance suit la lignée maternelle. Un grand nombre des privilèges du clan passent uniquement par mariage au gendre du bénéficiaire. Toutefois, il ne peut en faire lui-même usage, mais les acquiert pour l'usage de son successeur et il n'y a droit que s'il effectue pour sa femme un certain paiement.

Il ne s'agit donc pas à proprement parler de l'achat d'une femme, comme nous découvrirons que cela se pratique en Afrique, mais d'un transfert de biens et de privilèges par son intermédiaire. Ce n'est pas un contrat réellement individualisé mais tout bonnement l'observance d'un échange traditionnel de biens, matériels et immatériels, au sujet duquel les individus intéressés n'ont pas grand-chose à dire, en dépit de toutes les fanfaronnades qui l'accompagnent. Quand un homme paie pour prendre femme il est bien entendu que cette somme lui sera rendue avec un intérêt. Ce remboursement se fait en deux versements. La femme en est le premier. Le second a lieu un peu plus tard quand le couple a des enfants, il consiste en une certaine quantité de biens, d'une part, et d'autre part en l'emblème du clan et en ses privilèges. Le pourcentage d'intérêt dépend du nombre des [273] enfants nés de ce couple. Pour un enfant, il est de deux cents pour cent ; pour deux ou plus, de trois cents pour cent. Légalement, le paiement terminé, le mariage est annulé, c'est-à-dire, dans la mesure où le père de la jeune femme peut être considéré comme ayant remboursé sa fille. Si cette dernière continue à demeurer avec son époux elle le fait de sa propre volonté. Pour éviter cela, il arrive bien souvent que le mari fasse un nouveau paiement à son beau-père afin de garder prise sur sa femme.

Il existait une situation analogue autrefois dans les îles Samoa. Le mariage comportait un certain type de cérémonial au cours duquel les parties contractantes échangeaient des présents. Lorsqu'il s'agissait du mariage d'un chef important, la quantité d'objets de toutes sortes qui avaient été rassemblés, échangés, redistribués était effarante. Keesing a tout à fait raison de dire ¹⁰³ : « En cette matière,

¹⁰³ *Modern Samoa*, Op. cit., p. 294.

un chef était le serviteur de son village ou de sa famille, et dans les temps anciens un fonctionnaire présentant un parti convenable était « marié » à plusieurs jeunes filles de haute lignée appartenant à d'autres groupes afin d'apporter ainsi des nattes, des biens et des alliances aristocratiques aux partisans dudit fonctionnaire. Les épouses n'étaient pas obligées de vivre longtemps avec leurs époux ; le mariage pouvait n'être que cérémoniel et ne les empêchait pas de contracter une autre union ; mais, si elles donnaient naissance à des enfants, cela ajoutait à leur prestige en ouvrant ainsi une autre voie à des échanges réciproques. »

Le cas des Kwakiutls est, bien entendu, particulier, mais il nous amène à étudier un élément important du contrat de mariage dans les tribus possédant une organisation en clans, c'est-à-dire la mesure dans laquelle les affiliations au clan du mari et de la femme leur permettent de conserver leur entité distincte. En un sens, les clans se [274] prêtent simplement leurs membres à certaines conditions qui comportent des obligations réciproques.

On aura remarqué que, dans le cas des Kwakiutls, la femme n'est qu'un accessoire de la transaction qui a lieu. Elle n'est qu'un moyen permettant d'acquérir biens et privilèges. Ceci a suscité, dans certaines parties du monde, une tendance chez les hommes à acquérir autant de femmes que possible. On ne saurait dire qu'il y a un contrat entre individus tant que l'acquisition d'une femme ne représente que l'un des épisodes d'un échange de biens équivalents conformément à un usage traditionnel et sanctionné par les rites. Ce n'est que lorsqu'une femme a une valeur en elle-même et constitue l'objet qui donne lieu à un paiement que nous pouvons parler d'un véritable contrat. Ceci se produit surtout en Afrique, du moins dans la mesure où il y a des contrats, car, comme nous l'avons déjà dit, il ne s'agit pas ici d'un véritable paiement pour l'achat d'une épouse ou de quoi que ce soit qui puisse se comparer à l'achat d'une marchandise. D'autres considérations plus importantes de nature socio-politique, entrent en jeu et sont même prédominantes.

Les caractéristiques essentielles d'un contrat de mariage sont en Afrique, premièrement, la réunion de deux familles et de toute leur parenté sur un plan légal et économique, par l'offrande et l'acceptation de symboles censés représenter la valeur de l'épouse, et ensuite, la conclusion d'un accord particulier liant le mari et la femme, accord que seul un nouvel accord peut changer.

Il nous reste quelques remarques à faire à propos du contrat de mariage africain, elles ont trait aux tribus bantous du sud que nous avons choisies pour notre exposé en raison des documents que nous possédons et en raison également de l'existence chez elles du *lobola*, système bien connu. Le *lobola* n'est autre que le paiement que font les parents de l'épouse et ceux de l'époux à titre de garantie mutuelle de l'exécution du contrat conclu entre les deux parties. Ce *lobola* consiste toujours en bétail. Si les obligations légales mutuellement consenties au [275] moment du mariage ne sont pas respectées, le *lobola* doit être restitué ; par exemple si l'un des époux quitte l'autre, ou encore si la femme ne peut pas avoir d'enfant. Dans le cas où la femme est en faute, la seule chose à faire pour éviter le divorce et, par suite le remboursement du *lobola*, est de remplacer la femme.

Lorsque des paiements de la valeur et de l'importance du *lobola* ont lieu, il est évident que les conditions auxquelles s'engagent les parties contractantes doivent être rigoureusement définies. Miss Richards qui a si bien résumé la question, fait remarquer : « un large troupeau représente... le comble des ambitions de tous les Africains, le mariage est là principale circonstance où le bétail change de mains. Le paiement du ... (*lobola*) établit donc une relation d'un ordre particulier entre les deux groupes unis par le mariage. Le lot de bétail du *lobola* et même sa progéniture sont rarement vendus, les bêtes qui meurent au cours de la première année du mariage doivent d'ordinaire être remplacées. On les garde dans un troupeau séparé, à la vue de tous, donnant ainsi une réalité tangible au contrat légal et permanent qui lie les deux familles. » ¹⁰⁴ Les premières conditions que doivent remplir les parents de l'épouse sont : offrir à un homme une femme capable de porter un enfant, abandonner leurs propres prétentions sur les enfants à naître de leur fille, c'est-à-dire les autoriser à sortir de leur clan. Les parents du mari doivent présenter un époux qui traite sa femme convenablement et avec toute la considération voulue.

De nombreux observateurs considèrent cette renonciation des parents de la jeune épouse à tout droit sur les enfants à venir comme l'objectif réel du *lobola*. En bref, le *lobola* n'est pas un simple marché avec paiement de bétail en échange de l'épouse mais bien le transfert de la garde des enfants futurs à leur père ¹⁰⁵. Et si l'on se rappelle que cette transaction revêt la forme d'un [276] événement cérémo-

¹⁰⁴ Op. cit., p. 126.

¹⁰⁵ Richards, cité par F.W.T. Posselt, op. cit., p. 124.

niel, qu'elle doit avoir lieu en public, qu'un grand nombre de parents complètent souvent le *lobola* et que nombre des proches parents de l'épouse en bénéficient ¹⁰⁶, on comprendra que ce ne sont pas seulement les parents des futurs époux qui sont les parties contractantes, mais des groupes plus vastes. La raison pour laquelle le *lobola* est aussi important et pour laquelle on peut demander qu'il retourne à la famille de l'époux nous apparaît clairement. Le *lobola* constitue un dédommagement payé au clan de la femme parce qu'on retire ses enfants à un groupe auquel ils appartenaient. Ce n'est possible que lorsque le système de clans d'un groupe s'effrite pour être remplacé par un autre dans lequel l'individu peut fonctionner, en tant qu'individu, du moins dans certaines limites. C'est cela qui rapproche le *lobola* de notre forme de contrat.

Avec le *lobola* nous pouvons clore l'étude du statut et de ses multiples et diverses complications. Je me suis attaché à l'objectif même de la discussion, mais je ne crois avoir laissé de côté aucun des aspects fondamentaux de ce sujet aussi vaste que complexe, bien que certains aient pu ne pas être traités avec toute la profondeur qu'ils méritent. C'était inévitable dans l'espace limité de cet ouvrage.

Nous venons de passer en revue les aspects fondamentaux de la pensée et des activités de l'homme primitif, nous avons esquissé rapidement la nature des structures religieuses et sociales qu'il a élaborées, il nous reste encore à déterminer dans quelle mesure il était conscient de ce qu'il construisait, dans quelle mesure il était capable de faire de ces constructions l'objet de sa pensée consciente, ainsi que la manière dont il formulait cette conscience [277] dans des mythes, dans la philosophie et dans la littérature.

La tâche est malaisée et le sujet très vaste. Je ne puis aborder ici que quelques-uns des problèmes que l'homme primitif a envisagé et me limiter à trois : l'évolution de l'homme et de la société, la critique de l'homme et de la société, les limites du pouvoir de l'homme.

¹⁰⁶ Le bétail donné en paiement de l'épouse est divisé entre sa parenté mâle ; la loi considère qu'il leur est confié pour son bénéfice à elle et à ses enfants dans le cas où elle deviendrait veuve. Elle est donc légalement en droit de demander assistance à n'importe lequel de ceux qui ont reçu une part de sa dot, et Les enfants peuvent eux aussi la réclamer afin de ne pas être démunis en ce monde ». Richards, op. cit., pp. 128-129.

[279]

Le monde de l'homme primitif (1953)

Troisième partie

L'homme et son univers dans les mythes, la littérature et la philosophie

[Retour à la table des matières](#)

[281]

Le monde de l'homme primitif (1953)
Troisième partie. L'homme et son univers
dans les mythes, la littérature et la philosophie

Chapitre XI

L'évolution du monde et de l'homme

[Retour à la table des matières](#)

Comme nous l'avons déjà fait remarquer dans un chapitre précédent, si l'homme d'action ne manifestait guère d'intérêt pour le développement de procédés évolutionnistes, le prêtre-penseur, lui, s'y intéressait. Il ne cessait d'échafauder des théories pour expliquer comment le monde et l'homme avaient pris vie et comment ils avaient acquis leur forme actuelle. Ces spéculations revêtaient la forme de mythes cosmologiques, formulés en prose ou en poésie. Nous commencerons donc par étudier ces mythes. Mais avant de le faire, il est indispensable de retracer brièvement la nature de la mythologie primitive en général.

Chez les peuples primitifs, les mythes ont toujours et partout subi des réinterprétations littéraires. Ils n'en sont pas moins des documents psychologiques et traitent de problèmes dont la portée est universelle et l'importance considérable pour l'histoire de la pensée et de l'imagination humaine.

Ce second aspect de la mythologie a retenu l'attention des penseurs depuis le commencement des temps. Comme les psychanalystes et plus particulièrement Freud et Jung ont, au cours de ces deux dernières générations, contribué grandement à leur compréhension, je vais commencer par eux.

Le titre même de l'ouvrage fondamental de Freud sur les peuples primitifs : *Totem et Tabou*¹⁰⁷ a pour sous-titre : *Certaines similitudes entre la Mentalité des Primitifs et des Névrosés*. Ce sous-titre indique clairement l'attitude [282] que Freud, et par conséquent tous les Freudiens, adoptent à l'égard du comportement et de la pensée des peuples qui ne savaient ni lire, ni écrire. Bien que l'exposé de ces similitudes soit étayé d'une explication psychanalytique très technique et très compliquée, Freud et après lui ses disciples n'ont jamais éclairci la raison ou les raisons pour lesquelles les civilisations sans écriture sont restées à ce niveau de vie mentale très bas. Manifestement, ils ne croient pas qu'il existe quelque corrélation entre race et pensée. Pourtant, il est non moins évident que la plupart d'entre eux hésiteraient à admettre que la pensée et le comportement des peuples primitifs sont fonctions de la structure socio-économique des sociétés dans lesquelles ils vivent, des échanges fertiles, de leur retard sur le plan technique et de l'insuffisance de la maîtrise qu'ils ont sur leur milieu environnant.

Cette imprécision n'est pas accidentelle. Elle imprègne certaines affirmations essentiellement métaphysiques inhérentes à la conception freudienne de la culture et des expressions culturelles et qui viennent de Kant, Hegel et des romantiques allemands de la fin du XVIIIe siècle, début XIXe. Leur attitude envers le conditionnement social n'est guère différente de celle de l'école de sociologie française fondée par E. Durkheim et qui compte des penseurs aussi éminents que M. Mauss et H. Hubert. (Cf. l'introduction de Lévi-Strauss à l'ouvrage de Mauss : *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1950).

Jung, dans la *Psychologie de l'Inconscient*¹⁰⁸ ainsi que dans d'autres ouvrages, aborde le problème de la mentalité primitive d'une autre manière¹⁰⁹. Si Jung, pas plus que Freud, ne parle de corrélation entre race ou type physique et mentalité, il

¹⁰⁷ Payot, Paris, éd. Française. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT]

¹⁰⁸ 1re édit. (en allemand) à Zurich, 1912.

¹⁰⁹ Cf. Jolan Jacobi, *La psychologie de Jung*.

affirme l'existence non seulement d'un inconscient racial ¹¹⁰, mais d'un inconscient collectif. Si je le comprends bien, il ne concéderait pas qu'en arrachant un Noir Bantou ou un Indien Sioux à son milieu [283] culturel traditionnel et en lui imposant le nôtre, on extirperait de l'inconscient dudit Bantou ou Sioux des traits émotionnels et mentaux qui lui sont propres. En conséquence, il rejette toute théorie qui attribuerait au cadre socio-économique autre chose qu'une influence fugitive sur la psyché de l'homme. Ce qui est à la base même de sa position est son concept de l'archétype. « Les archétypes », trouve-t-on dans un résumé récent de la psychologie de Jung, résumé approuvé par le philosophe lui-même ¹¹¹, « sont des représentations de réflexes instinctifs (c'est-à-dire nécessaires psychologiquement) à certaines situations et qui, en marge du conscient, mènent, grâce à leur potentiel de base, à une façon d'agir qui correspond à leurs besoins psychologiques, même si cette façon d'agir n'apparaît pas toujours appropriée, quand on la considère d'une façon rationnelle de l'extérieur. » Ces archétypes constituent la matière d'un inconscient collectif et sont, d'après Jung, « les types ancestraux... primordiaux, c'est-à-dire les images imprimées dans l'esprit depuis toujours. » ¹¹²

C'est à ce carrefour que le point de vue de Lévy-Bruhl affronte celui de Jung, car ses représentations collectives sont, dans leur essence, identiques aux archétypes. Pour revenir à Jung : « Ils (les archétypes) représentent les images symboliques d'une conception primitive du monde. La tradition primitive tribale parle d'archétypes qui ont été modifiés d'une façon particulière. Certes ces archétypes ne sont plus les représentations de l'inconscient. Ils se sont transformés en termes conscients, qui sont propagés, conformément à la tradition, sous la forme d'un enseignement ésotérique. Cet enseignement est le mode d'expression employé pour la transmission de représentations collectives dérivées, à l'origine, de l'inconscient. » ¹¹³

Il est clair que pour tous ces théoriciens, Freud, Jung et leurs nombreux disciples, la mythologie doit venir au premier plan, puisque, parmi tous les aspects que présentent [284] les civilisations contemporaines, ce sont les *Maerchen* et les mythes qui reflètent le plus clairement et le plus fidèlement des phases depuis longtemps perdues et dépassées de l'évolution de l'homme. Pour Wilhelm Grimm, le fon-

¹¹⁰ « Race » n'étant pas ici simplement physique.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *L'intégration de la personnalité.*

¹¹³ *Ibid.*

dateur de la mythologie moderne comparée, les *Maerchen* qu'il a rassemblées n'étaient que des survivances simplement atténuées des vieilles croyances populaires antérieures au christianisme.

La principale préoccupation des successeurs de Grimm ¹¹⁴ allait être de fixer la nature de ces survivances et de trouver l'explication naturaliste de ces mythes. Il paraissait évident à ces théoriciens et à ces chercheurs que l'homme primitif, l'ancêtre de l'homme primitif actuel, s'était profondément intéressé aux caractéristiques et aux mouvements des corps célestes qu'il voyait tous les jours. Il s'agissait ici d'autre chose que d'une « curiosité intellectuelle ». Sa vie quotidienne, bonne ou mauvaise, dépendait d'eux. Quoi de plus naturel, affirmaient-ils, que dès les premiers jours de son existence terrestre, il se soit efforcé d'expliquer le lever et le coucher du soleil, le changement des saisons, les phases de la lune, les éclipses... dans le seul langage que connaissait sa pensée très subjective et égocentrique, c'est-à-dire en termes de symbolisme et d'images verbales. Il dépeignait ces phénomènes selon la vie propre à l'organisme humain - naissance, adolescence, maturité, déclin et mort. C'est ainsi que naquit le mythe.

Les écoles professant une interprétation naturaliste des mythes se succédèrent, l'une affirmait que les mythes et les *Maerchen* n'étaient que de simples représentations symboliques du phénomène solaire, une autre voyait en eux des représentations de la lune à l'exclusion de toute autre, une troisième prétendait qu'ils avaient uniquement trait aux étoiles et ainsi de suite. Aucun de ces savants ne semblait mettre en doute un seul instant que ces [285] identifications et ces symboles ne fussent fondamentaux, ni qu'ils remontassent à des périodes très lointaines de l'existence de l'homme.

Les psychanalystes voient le problème d'une manière toute différente. Pour Freud, les rêves et les mythes prennent leur origine dans la vie imaginaire et inconsciente de l'homme et dans ses désirs. Pour lui, les mythes sont les rêves séculaires de l'humanité et le rêve lui-même « un héritage de l'expérience psychique infantile dépassée ». Abraham, allant plus loin, définit un mythe comme un héritage de l'expé-

¹¹⁴ Cf. *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, de P. Ehrenreich, Leipzig, 1910.

rience psychique infantile dépassée de l'humanité qui contient, sous une forme déguisée, les désirs, les aspirations infantiles de l'humanité ¹¹⁵.

Allant plus loin encore, toute une série de chercheurs ont exploré chaque aspect de la mythologie et ont prétendu trouver en elle la preuve positive de toutes les propositions et de toutes les interprétations avancées par Freud dans *Totem et Tabou*. Quant au bien-fondé de leurs conclusions - ceci s'applique à tous les Freudiens - les opinions seront toujours très divergentes. Seuls ceux qui acceptent leurs prémisses peuvent accepter leurs conclusions. Toutefois, il convient d'ajouter que, de même que toute méthode psychanalytique pour aborder l'étude de la mythologie, celle-ci a souligné certains aspects du sujet qui ont une grande importance sur le plan psychologique pour une bonne compréhension de l'histoire de la civilisation humaine. Si les anthropologues n'acceptent pas la méthode, l'utilisation des faits et les conclusions de Freudiens tels que Roheim lorsqu'il interprète les mythes et les rites australiens ¹¹⁶, ils ne peuvent manquer, toutefois, d'être attirés et stimulés par ce qu'il dit sur les mythes totémistes d'Australie.

Le totémisme, dit-il, en tant qu'institution sociale, est une défense contre l'angoisse de séparation. En tant que religion, [286] il représente la génitalisation de la période de séparation et le rétablissement qui fait suite aux tendances destructives. En tant que soutien dans sa lutte contre les difficultés intérieures et extérieures, il constitue un élément d'équilibre composé d'introjections et projections. Enfin, sous sa forme mythique il représente les imaginations des êtres humains, depuis le berceau jusqu'à la tombe, dans un réseau de rêves éveillés. Il représente aussi les efforts que nous tentons pour affronter le problème de la croissance, soutenus par l'illusion d'une éternelle fiction ¹¹⁷.

Jung serait d'accord avec une grande partie de ce que les Freudiens ont écrit à propos de la mythologie, bien qu'il aborde le sujet sous un angle très personnel. Pour lui, les mythes, comme la tradition tribale primitive, sont des formes d'archétypes qui ont été soumises à un remaniement conscient et particulier mais qui, en dépit de

¹¹⁵ P. Federn et H. Merg, *Das psychoanalytische Volksbuch*, troisième édition. (Vienne, 1939), p. 648.

¹¹⁶ *The Eternal Ones of the Dream, A Psychoanalytical Interpretation of Australian Myth and Ritual*. (New York, 1945).

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 249-250.

cela, ont assez peu changé au cours de longues périodes. Selon lui, les mythes des peuples primitifs ont pour nous une importance très grande car, en tant qu'archétypes, ils représentent et nous transmettent une « expérience originelle » sous la forme d'une image symbolique. Ces archétypes sont en nombre relativement restreint ¹¹⁸ car ils demeurent dans les limites des possibilités incluses dans les expériences typiques et fondamentales que les êtres humains ont eues depuis le commencement des temps.

Dans toutes les cultures humaines nous trouvons les mêmes motifs dans les représentations d'archétypes, car ils sont une partie de la constitution humaine phylogénétiquement déterminée et se retrouvent dans toutes les mythologies, les contes de fées, les traditions et les mystères religieux. Nous les connaissons tous : la traversée nocturne, le héros vagabond, le monstre marin, le voleur de feu, le tueur de dragons, la chute du paradis, la naissance de la vierge, le héros trahi, l'écartèlement du corps d'Osiris, etc. Le mythe de la traversée nocturne, celui du monstre marin, celui du héros errant, sont-ils autre chose, dit Jung, que notre connaissance éternelle transformée [287] en l'image du coucher et du lever du soleil ¹¹⁹. La plupart des mythes et légendes populaires ont eu pour but de représenter le processus psychique sous une forme symbolique, imaginaire. Si le monde des mythes abonde, dit-il, en formes telles que serpents, poissons, sphinx, arbres de vie, animaux bienfaisants, mères-grands, princes charmants, *puer eternus* et tant d'autres qu'il serait trop long d'énumérer, nous savons ce qu'ils sont en fait - les images spécifiques et le contenu de l'inconscient collectif.

Nous voyons ainsi que l'interprétation que Jung donne des mythes et de leur contenu est tout à fait l'inverse de celle que donnent les membres de l'école naturaliste de mythologie qui, si longtemps, a régné sur les mythologues proprement dits et qui a conservé des adhérents. Au lieu que certains mythes, par exemple, soient des explications de phénomènes naturels, ils représentent des processus psychiques qui emploient secondairement l'image du soleil levant et couchant. Une telle théorie ne conteste pas l'importance des événements extérieurs et le pouvoir qu'ils possèdent de stimuler, animer et évoquer les archétypes qui sont dans notre psyché mais elle refuse toute fonction créatrice aux événements extérieurs.

¹¹⁸ Ici comme plus haut, je paraphrase le résumé de Jolan Jacobi.

¹¹⁹ Jolan Jacobi, *op. cit.*, pp. 46-47.

Pour illustrer l'intérêt d'une telle conception, qu'on me permette de résumer certains aspects de quatre cycles héroïques winnebagos que j'ai publiés sous le titre *Winnebago Hero Cycles*¹²⁰. Ces quatre cycles constituent en quelque sorte une séquence temporelle définie.

Le premier, symbolisé par le *Farceur*, représente ce que nous pourrions appeler une libido non différenciée, le second, symbolisé par le *Lièvre*, la libido partiellement et imparfaitement différenciée, le troisième, symbolisé par la *Corne Rouge*, la libido différenciée et le quatrième, symbolisé par les *Jumeaux*, la libido intégrée. Appelons ces quatre périodes, l'originelle, la primitive, l'olympienne et la prométhéenne.

[288]

Dans la première, la période originelle, nous avons un cosmos informe habité par des êtres qui ne sont que vaguement caractérisés. Ce ne sont ni des géants, ni des monstres, ni des êtres humains. C'est un univers particulier sur lequel règne le *Farceur*, le héros bouffon non créé. Son apparence physique, autant qu'elle soit décrite, annonce vaguement celle d'un homme à une échelle gargantuesque. Il est totalement dépourvu de morale et d'intention.

Dans la seconde, la période primitive, nous nous trouvons dans le monde d'aujourd'hui, habité par des êtres à forme animale ou humaine ainsi que par des hommes. Ce sont des monstres, non pas des géants. Le Lièvre règne sur eux, il est né d'une divinité et d'une femme. Sa mère meurt à sa naissance et c'est sa grand-mère, la terre, qui l'élève. L'apparence physique de la grand-mère est imprécise. Parfois elle est la terre telle que nous la voyons, à d'autres moments elle est une femme. Bien que le Lièvre se montre à la fin de ses aventures sous l'aspect du transformateur du monde, du fondateur de la culture, il n'est que secondairement moral et intentionnel. À l'égard des humains, représentés comme des êtres faibles, impuissants et la proie de toutes les forces mauvaises du monde, le Lièvre est ambivalent, trait qu'il partage avec sa grand-mère la Terre. Mais alors qu'il est ambivalent du fait qu'il est l'éternel enfant qui n'a aucune connaissance du bien et du mal, la Terre, elle, est ambivalente parce que ayant été conçue à l'origine comme antagoniste de l'homme, on doit lui enseigner à se montrer amicale.

¹²⁰ Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics, Memoir I (Bloomington, 1940).

Dans la troisième, la période olympienne, le décor est celui de notre monde actuel transformé par le Lièvre. Des monstres l'habitent, ainsi que des géants et des êtres humains. Les personnages sont certaines divinités à forme humaine et animale bien différenciées, appartenant soit aux cieux soit à la terre, jamais aux régions infernales. Entre ces divinités et les êtres humains existent des relations sexuelles constantes et qu'aucun obstacle ne vient entraver. Le rôle des dieux est de venir au secours de [289] l'homme, de préserver pour lui les biens et les richesses mis en réserve par le Lièvre. Dans ce but, ces divinités essentiellement bonnes livrent d'interminables batailles contre les divinités mauvaises, les monstres et les géants qui ne cessent d'attaquer l'homme. Les divinités sont presque uniquement morales et intentionnelles.

Dans la quatrième période, celle de Prométhée, nous nous retrouvons encore dans ce monde et les habitants sont les mêmes qu'au cours de la période précédente. Les héros sont de petits jumeaux, manifestement des êtres humains, nés d'une manière violente et anormale. Ils présentent des caractères opposés, l'un est un être actif, l'autre est passif, l'un est un révolté, l'autre un conformiste. Le monde a été conquis pour l'homme. L'homme a maintenant atteint sa pleine puissance et il est parvenu à un certain degré de contrôle sur son milieu et sur les forces du mal. Aucun des nombreux exploits auquel il se livre n'a pour objet de redresser des torts ou de détruire le mal. Ces entreprises sont faites par amour de l'aventure et pour répondre à l'exubérance de l'esprit. Les Jumeaux et la liberté avec laquelle ils s'en vont à l'aventure, leur absence de peur et le ressentiment qu'ils éprouvent lorsqu'on cherche à mettre des entraves à leur liberté, symbolisent la maîtrise de l'homme sur le monde. A la fin, cet excès de confiance est cause d'une souffrance, car il détruit un des fondements de la terre ¹²¹.

Ce n'est pas seulement chez les Winnebagos que nous rencontrons cette séquence. On en trouve une analogue chez d'autres peuples de l'Amérique primitive. Elle n'est pas non plus limitée aux Amériques. Tous les groupes polynésiens en ont une, en particulier les Maoris de la Nouvelle Zélande et, comme chacun le sait, c'est un des traits marquants des mythologies japonaise, grecque et hindoue.

¹²¹ P. Radin : *The Road of Life and Death*. (New York, 1945), p. 55. Voir également chapitre XII de ce livre.

Comment expliquer les similitudes générales ainsi que [290] le contenu spécifique de ces cycles ? La question de savoir s'ils ont ou non une origine commune sur le plan historique n'a qu'un intérêt secondaire. Même si l'on pouvait démontrer qu'ils ont une origine commune, ce qui est fort peu vraisemblable, il n'en demeurerait pas moins qu'il faudrait expliquer pourquoi ils se sont répandus, pourquoi ils convenaient à tous et, bien entendu, il faudrait également expliquer le seul prototype commun qui demeurerait. Seule une étude du contenu de ces cycles peut nous apporter la réponse. Je vais donc me limiter dans la discussion qui va suivre à deux cycles winnebagos.

Que cherchaient à nous communiquer les lointains ancêtres des Winnebagos au moyen de la première légende dite du Farceur ? Qu'est-ce qui en elle séduit l'imagination des Winnebagos actuels ?

Si on laisse de côté les adjonctions qui de toute évidence y ont été apportées, le thème du cycle du Farceur est suffisamment clair. Nous avons devant nous, un personnage généralisé et, si l'on veut, génitalisé, totalement dominé par ses appétits et obsédé par son égocentrisme. Tout au long du récit, il manifeste la mentalité d'un enfant. Son comportement présente un mélange ridicule d'infantilisme et de maturité. Son seul objectif est de satisfaire ses besoins élémentaires : la faim et le désir sexuel ; il est cruel, cynique, insensible. Pourtant tandis qu'il passe d'une aventure à une autre, un changement survient en lui. L'imprécision de son comportement disparaît peu à peu et au moment où le mythe arrive à ce qui était vraiment sa fin, il apparaît sous l'aspect physique d'un homme ¹²².

Le thème du cycle du Lièvre est non moins clair. On peut dire que ce cycle symbolise la première rectification apportée à l'homme instinctif tel qu'il nous avait été montré dans le cycle du Farceur. Le Lièvre doit avant tout devenir un être social. Pour être social, il doit avoir des parents, être né dans une famille et savoir ce que signifient l'amour et l'affection. Toutefois, on ne peut se socialiser [291] dans un milieu inamical. Donc, il faut rendre le milieu du Lièvre amical, tâche que l'on ne peut accomplir en une nuit, ou par la seule persuasion. C'est par un conflit et une croissance qu'on peut y arriver, conflit et croissance qui doivent se produire à la fois sur le plan intérieur et extérieur. Et pour l'accomplir il faut encore disposer des armes voulues.

¹²² Voir l'analyse détaillée du cycle du Farceur au chapitre suivant.

La légende épique nous présente le héros né d'une femme devenue enceinte à son insu et qui meurt en le mettant au monde. Il est élevé par une grand-mère, la Terre. Celle-ci est encore étroitement liée aux forces maléfiques de la nature et son attitude envers le nouveau-né est nettement ambivalente. La seule aide qu'elle lui apporte consiste à répondre à ses questions. D'un côté, elle s'inquiète de lui lorsqu'il ne revient pas d'une aventure, de l'autre, elle lui reproche vivement quelque victoire remportée sur un de ses parents du monde de la nature. Ceci dit, elle ne l'empêche jamais de s'embarquer dans de nouvelles entreprises et toujours s'incline quand il s'impose.

Le premier épisode nous le montre ignorant de tout et complètement sans défense. Il est inconscient du danger quand il rencontre l'étrange créature marchant sur deux jambes mal assurées. Cette créature lui paraît si faible qu'il est persuadé qu'il lui suffira de souffler sur elle pour la jeter à terre ; il méconnaît totalement la force que possède cet être qui marche sur deux jambes, l'homme. Il est tout surpris quand une flèche vient le frapper. Il ne comprend pas comment la flèche est partie, ni pourquoi. Sa mentalité, intégralement subjective, est admirablement décrite dans le second incident du premier épisode. Voici ce qu'il dit : « Il plaça la flèche dans la branche fourchue d'un arbre dans la direction d'un élan et dit, « Flèche, pars ». Puis il la poussa, mais elle ne voulut pas partir. Il la flatta et essaya de l'envoyer, mais elle ne voulut pas encore partir. » À ce point du récit, la grand-mère du Lièvre doit lui venir en aide, ce qu'elle fait sans réserve.

[292]

Le Lièvre se procure le matériel nécessaire pour faire un arc et des flèches, mais c'est sa grand-mère qui doit les façonner. Il lui faut encore trouver deux choses : les plumes pour les flèches et les pointes en silex. Tandis qu'il s'efforce d'obtenir les premières, il est emporté par un aigle en quête de nourriture pour son petit. Devant le péril imminent, il accomplit son premier acte d'indépendance. Ce premier acte est de tuer. Mais il fait davantage encore. Armé des plumes de l'oiseau qu'il a tué, il expérimente une nouvelle sensation et un nouveau mode de locomotion : il vole. Il cache les plumes dans le creux d'un arbre. Puis il retourne chez lui et donne l'ordre à sa grand-mère d'aller les chercher. C'est lui qui, maintenant, prend l'initiative et, de même qu'avant il lui avait fallu quatre tentatives pour obtenir l'objet souhaité, de même c'est elle qui doit en faire quatre pour lui apporter ce qu'il demande. Ici une note nouvelle et très significative est ajoutée. Quand la grand-mère, la Terre,

revient la première fois les mains vides, elle dit : « Petit Fils, je n'ai pas pu les prendre, j'en avais peur. » Ce qui veut dire que sitôt que les armes du Lièvre sont terminées, il sort de la tutelle de sa grand-mère. Nous sommes maintenant tout à fait prêts à entendre les deux dernières phrases de cet incident. « Elle (la grand-mère) lui demanda une flèche, mais il refusa. Après cela, ce fut lui qui fit ses propres flèches ».

Le symbolisme multiple nous apparaît aussitôt. Le changement qui se produit n'est pas uniquement de nature quantitative mais qualitative, et ceci est encore accentué par le fait que le Lièvre, incarnation de ce pitoyable petit objet terrestre qui, dans sa blancheur, ne se distingue pas de la neige dans laquelle il cherche à se perdre, triomphe de l'oiseau du ciel dont le corps lance des éclairs, et il incorpore sa conquête dans l'arme qui va lui assurer la victoire sur les forces maléfiques du monde.

C'est la première expression d'un thème qui va se répéter maintes fois dans les deux autres cycles de la [293] légende winnebago et dont l'importance est fondamentale pour qui veut comprendre la religion et le rituel des Winnebagos. Voici quel est ce thème : celui qui est tout en bas parviendra à une condition élevée. Cette élévation n'est pas le résultat d'un pouvoir qui vient du dehors. Au contraire, il vient d'une croissance intérieure, une croissance qui, à son tour, est déterminée par un but socialisé, un but non personnel. Le Lièvre avant d'être en mesure de combattre, et même d'achever ses flèches, doit se procurer la seule chose qui permette à un homme d'établir des liens entre lui et le monde du surnaturel, entre l'homme et l'homme, et cette seule chose est le tabac. Ce n'est qu'alors qu'il remporte la victoire sur le possesseur du silex et parvient enfin à terminer la flèche. Et ainsi prend fin l'état de dépendance consciente qui le liait à sa grand-mère. Désormais, commence le processus qui consiste à la rendre dépendante de lui et à se libérer de sa dépendance inconsciente envers elle.

Un autre incident du second épisode décrit la première partie de ce processus. C'est celui où la Terre l'aide à dépouiller l'ours et à transporter une partie de sa carcasse chez eux. Chez les Winnebagos, l'ours était le symbole de la sexualité mâle et cet incident constitue ainsi le début de la transformation de la Terre en femme. La seconde partie du processus nous est racontée dans le huitième épisode : le Lièvre provoque chez sa grand-mère ses premières menstruations. Le processus s'achève quand il s'unit à elle. Ainsi la Terre parvient à l'individuation au moment même où

l'on peut dire que le Lièvre s'est libéré complètement de la dépendance, même inconsciente, dans laquelle il se trouvait par rapport à elle et avait atteint son individuation et sa maturité.

Avant d'obtenir sa liberté totale, il est d'abord avalé par un monstre aquatique, par celui qui aspire les gens. Il est profondément symbolique que cet épisode précède presque immédiatement le moment où le Lièvre vient de s'unir à sa grand-mère ; il ne s'agit certes pas d'un hasard. [294] On trouve une interprétation symbolique de cet ordre chez les Indiens Iowa. Voici ce qu'elle nous raconte : ¹²³

Au cours de ses voyages, il (le Lièvre) rencontra un jour le Uye (organe femelle du Monde). Il rentra chez lui et demanda à sa grand-mère ce que c'était. « C'est une de tes grand-mères, tiens-t'en éloigné », répondit-elle.

Le Lièvre désobéit à sa grand-mère et retourna au même endroit et fut aspiré. Il demeura absent plusieurs jours ; sa grand-mère en fut si tourmentée qu'elle alla trouver Uye et lui demanda où il était. Le Uye répondit : « J'ignore si j'ai dévoré ou non ton petit-fils, je mange tant de choses. » Toutefois, il cracha quelques-unes de ses récentes prises et parmi elles se trouvait le Lièvre, à demi-mort. Sa grand-mère l'emporta chez elle, lui fit prendre un bain de sudation et le remit d'aplomb, puis elle lui recommanda de nouveau de se tenir à l'écart de Uye.

Le cycle du Lièvre traite uniquement de l'éducation du Lièvre, du processus de la formation de sa personnalité et de la manière dont il acquiert sa liberté d'action. Ceci signifie, bien entendu, sa socialisation. Toutefois, il convient d'ajouter que individuation et liberté d'action sont la conséquence et non pas la cause de sa socialisation. Du moins, tel serait sans conteste le point de vue des Winnebagos. Une fois qu'il a atteint sa maturité, il n'accomplit qu'un seul exploit que l'on pourrait considérer comme symbolisant les dangers qui attendent encore l'homme qui affronte la réalité, même s'il est censé être devenu adulte.

Cet épisode contient deux des rêves les plus persistants chez l'homme - obtenir la nourriture sans travailler et obtenir la femme qu'il désire. Ce que le Lièvre, demande finalement à la réalité est une chose qu'on ne peut atteindre, une chose irréelle. C'est une forme *d'hybris* qui ne peut se terminer que dans le drame et le désastre.

¹²³ A. Skinner. « *Traductions of the Iowa Indians* », dans *Jour. Amer. Folklore Society*. Vol. 38 (1925), pp. 481-482.

C'est le dogme essentiel de toute la philosophie winnebago, aussi bien sacrée que profane. Toutefois, la vie nous [295] impose toujours une telle *hybris*. Seul celui qui est sage, qui est humble en son cœur, parfaitement socialisé, peut y échapper. Le Lièvre ne possède pas ces qualités et, en conséquence, il échoue au moment de son triomphe apparent. Une femme le vaine. Mais qui est cette femme ? Il n'est pas un Winnebago qui ne la reconnaisse. Elle est un esprit aquatique, le symbole du monde souterrain, la plus belle, la plus attirante des femmes, mais son contact provoque la mort ou aboutit à la frustration. Selon la mythologie winnebago, les esprits de l'eau et les oiseaux du tonnerre sont en conflit éternel. Entre eux se tient l'homme.

Ceux qui ont conçu le thème évolutionniste que l'on trouve dans les cycles du Farceur et du Lièvre avaient certainement conscience, et non pas une conscience élémentaire, du développement psychique intérieur et du développement physique extérieur. Manifestement, tout individu possède dans une certaine mesure cette conscience. Toutefois, le caractère donné au Farceur et à ses activités indique davantage. Il prouve que les Winnebagos étaient en lutte avec le problème complexe du processus de différenciation de leur personnalité. Dans le cycle du Farceur cette individuation est avant tout physique. Dans le cycle du Lièvre elle est physique et psychique.

Les psychanalystes ont donc sans doute raison quand ils insistent sur la clarté que ces mythes jettent sur l'histoire de l'individuation. Toutefois, la question fondamentale à laquelle il nous faut répondre est d'une autre sorte. Est-il vrai, comme Freud, Jung et tous les psychanalystes le prétendent, que l'homme primitif affronte ce problème sur ce que l'on pourrait appeler un autre niveau que nous ? Est-il vrai que le subjectivisme extrême qu'ils lui attribuent et que, selon eux, ses mythes confirment, lui a permis de conserver certains aspects de ce processus d'individuation ainsi qu'un langage pour l'exprimer, qui n'existent plus chez nous, peuples prétendus civilisés et qui appartiennent à un stratum archaïque de l'évolution [296] psychique ? Si cela est vrai alors, bien entendu, le cycle du Farceur aurait une importance extraordinaire. Cette importance pourrait être plus considérable encore si on pouvait démontrer que l'homme sans écriture peut être mis sur le même plan que l'homme primitif et qu'il n'est jamais parvenu à une véritable individuation. Tel est le postulat de tous les psychanalystes et d'innombrables théoriciens tels que Lévy-Bruhl et Cassirer, pour ne citer que deux des plus éminents. En ce cas, pour l'homme primitif, le mythe et la réalité ne feraient qu'un.

Un tel point de vue est faux, de même qu'est fautive l'hypothèse selon laquelle le primitif est essentiellement subjectif. Pour les philosophes, les psychologues et les psychanalystes, l'importance de ces deux faits est qu'ils indiquent non seulement que les Winnebagos avaient conscience de problèmes tels que l'individuation et l'intégration de la personnalité, mais qu'ils tentèrent même de construire une séquence montrant l'évolution des deux.

Bien entendu, les Winnebagos n'étaient pas les seuls à posséder cette conscience ou à pouvoir l'exprimer sous une forme littéraire. Nous en retrouvons la trace chez tous les peuples sur lesquels nous possédons une documentation suffisante. Prenons, par exemple les Maoris. Là nous avons des mélées cosmologiques qui retracent le processus de la différenciation physique et psychique et, enfin, la prise de conscience personnelle, l'apparition de ce qui est en dehors du moi percevant, c'est-à-dire, le monde extérieur, l'histoire généalogique de la matière et enfin l'apparition et la différenciation de la lumière. Prenons par exemple la mélée suivante ¹²⁴.

I

De la conception l'accroissement
De l'accroissement l'expansion,
De l'expansion la pensée,
De la pensée le souvenir
Du souvenir, le désir

[297]

II

Le monde devint fécond,
Il s'attardait dans la pâle lueur
Il produisit la nuit :
La grande nuit, la longue nuit,
La nuit très basse, la nuit très haute,
L'épaisse nuit que l'on sent
La nuit que l'on touche, la nuit invisible.
La nuit qui succède à la nuit
La nuit qui se termine par la mort.

¹²⁴ Cité par P. Radin, *Primitive Man as Philosopher*, p. 293 et suiv.

III

Du néant la procréation
 Du néant l'accroissement,
 Du néant l'abondance,
 Le pouvoir de croître, le souffle de vie;
 Il s'attardait dans l'espace vide,
 Il produisit l'atmosphère qui est au-dessus de nous.

IV

L'atmosphère qui flotte au-dessus de la terre.
 Le grand firmament au-dessus de nous, l'espace étendu s'attardait avec la première aube,
 Puis la lune jaillit ;
 L'atmosphère au-dessus s'attardait dans le ciel lumineux,
 Le soleil naquit ;
 Ils furent lancés au-dessus comme les yeux immenses du ciel ;
 Puis les cieus devinrent lumière,
 La première aube, le premier jour,
 Le milieu du jour. L'éclat du jour venu du ciel.

On trouve rarement décrite la création de l'homme lui-même. Je ne veux pas parler ici de l'évolution d'un être mythique comme le Farceur qui symbolise clairement l'homme. Les Maoris semblent faire exception à cette règle. Dans une de leur légende on voit les dieux discutant vivement de la manière dont il convient de créer l'homme. Ils commencent par déclarer qu'il doit prendre vie par l'accouplement d'un mâle et d'une femelle. Mais comment y parvenir dans un univers uniquement peuplé d'êtres [298] divins ? Les dieux ne peuvent donner naissance qu'à des dieux. Ils en arrivent à la conclusion que le type de femelle nécessaire doit être créé de novo. Qu'on me permette de citer la narration *in extenso* : ¹²⁵

Alors Tane et son frère aîné se demandèrent : « Comment pourrions-nous créer des descendants dans le monde de la lumière ? » Le frère aîné dit : « Cherchons une femelle qui sera à notre image et élèvera nos descendants dans le monde de la lumière. » Quelques-uns suggérèrent que l'on allât chercher des Apas (messagères divines) qui demeuraient dans les douze cieus.

¹²⁵ St. P. Smith, *The Lore of the Ware-Wananga*, (Wellington, N.Z., 1913), pp. 135-137.

Mais le frère aîné répliqua : « Si nous cherchons ces femelles parmi nous, alors tous nos descendants seront des dieux comme nous. Mieux vaut aller sur terre, afin qu'on puisse dire qu'ils sont les descendants de la terre. » Là-dessus ils décidèrent de chercher une telle femelle.

Deux par deux, la famille des dieux partit à la recherche de la femelle. Ils allèrent dans les moindres endroits, sans trouver une seule chose qui put remplir les fonctions d'une femelle similaire à la femelle Apas des cieux. Ils se rassemblèrent tous de nouveau. Ils n'avaient rien trouvé.

Alors les dieux décidèrent de s'assurer si l'on pouvait, oui ou non, trouver une femelle chez les êtres vivants qui avaient été désignés pour demeurer dans le monde (c'est-à-dire, les animaux, les insectes, etc.). Car toutes les femelles des choses vivantes conçoivent. On examina tous leurs rejetons. Certains paraissaient remplir les conditions, d'autres non. Les reptiles se reproduisent d'une manière particulière, sous la forme d'œufs ; après examen, on les déclara inaptes et on les écarta. On estima qu'il serait mieux de prendre un animal qui reproduisait une forme semblable à la sienne - la reproduction par les œufs fut attribuée aux oiseaux. Il était évident maintenant que la sorte de femelle requise pour mettre au monde le iho-tangata (la forme ou ressemblance et les attributs de l'homme) ne pourrait jamais être trouvée.

Alors les dieux s'assemblèrent de nouveau pour se faire part de leurs idées. Et Ro-iho, Ro-ake, et Hae-puru parlèrent à Tane : « O Tane, que cherches-tu donc ? » Tane répondit : « Nous cherchons la voie vers la femelle. » Les trois répondirent alors : « Essaie la terre à Kuru-waka et commence là tes opérations, car à cet endroit est la femelle en état de virginité et de potentialité ; [299] elle est sacrée car elle renferme la ressemblance de l'homme. »

Les dieux allèrent alors chercher la terre à Kura-waka. Ils formèrent un corps ayant l'apparence d'une femme et lui ajoutèrent la tête, les bras, le buste, les jambes, le dos et le devant ; puis ils mirent les os. Là se terminait l'œuvre du frère aîné. Suivit ensuite l'arrangement de la chair, des muscles, du sang, de la graisse. Ceci terminé, on confia à Tane le soin de placer le souffle de vie dans les narines, la bouche et les oreilles. Ce qu'il fit. Alors pour la première fois le souffle de l'homme s'éleva - les paupières s'ouvrirent, les pupilles virent et le souffle chaud de la bouche s'échappa tandis que le nez éternuait. Ils emportèrent le corps sur l'autel de Muritakina où on l'évida (c'est-à-dire que toutes les influences maléfiques d'origine terrestre

furent chassées et la première femme devint ainsi un réceptacle propre à recevoir le germe de vie).

Les parties constitutives furent d'abord façonnées séparément en des lieux différents mais ensuite rassemblées et jointes ensemble et quand tout fut terminé on dit que c'était un corps humain. Ce fut Io et un de ses messagers qui lui insufflèrent les pensées et l'esprit de vie.

Mais si la plupart des peuples primitifs n'ont pas éprouvé le besoin de s'attarder sur le problème de l'arrivée de l'homme en ce monde, ils ont tous cherché à savoir comment il a acquis ses caractéristiques humaines, comment il a conquis le monde et comment il a appris à s'adapter au monde extérieur ainsi qu'à ses frères. Au cours des chapitres suivants, nous allons nous efforcer de démontrer qu'il a eu conscience des difficultés de cette conquête et qu'il a senti à quel point cette adaptation de l'homme au monde de la nature et de l'homme avait été dure et dangereuse.

[300]

Le monde de l'homme primitif (1953)
Troisième partie. L'homme et son univers
dans les mythes, la littérature et la philosophie

Chapitre XII

La critique de l'homme et de la société

[Retour à la table des matières](#)

S'il est une chose qui est vraie pour toutes les civilisations primitives c'est la façon brutalement réaliste, objective, avec laquelle l'homme y est analysé. On le constate soit dans l'expression directe, comme les proverbes, les satires, les récits humoristiques, les narrations, soit dans l'expression indirecte et symbolique. Des exemples sont ici nécessaires pour illustrer convenablement la nature et l'étendue de ce réalisme et de cette objectivité, ainsi que l'esprit profondément critique qui les accompagne. Commençons par une petite nouvelle mythique originaire d'une tribu bantoue d'Afrique : ¹²⁶

Un homme avait pris femme, et elle avait la joie d'attendre un enfant, mais la famine régnait dans la région.

Un jour, alors que la faim se faisait plus cruellement sentir, l'homme, accompagné de sa femme, se traîna dans la direction de la demeure de sa mère dans l'espoir d'y trouver un peu de nourriture. Sur la route il rencontra un arbre dont le faîte était couvert de fruits sauvages.

¹²⁶ J. Torrend : *Specimens of Bantu Folklore from Northern Rhodesia*. (Londres, 1921), pp. 14 et suiv.

« Femme, dit-il, monte afin que nous puissions manger des fruits. »

La femme refusa en disant : « Moi, qui attends un enfant, monter à un arbre ! »

« C'est bon, dit-il, ne monte pas. »

Alors le mari y monta lui-même et secoua les branches, la femme pendant ce temps ramassait ce qui était tombé. Il dit :

« Ne ramasse pas mes fruits. Comment ! tu viens juste de me refuser d'aller les chercher ! »

- Eh quoi ! je ne fais que les ramasser.

[301]

Ne pensant qu'à ses fruits, il descendit en hâte du sommet de l'arbre et dit :

- Tu en as mangé quelques-uns.

- Mais non, bien sûr, dit-elle.

Puis, sagaie en main, il tua sa femme. Elle mourut sur place.

De ses deux mains, il ramassa les fruits. Puis il s'assit et les mangea à l'endroit même où la femme gisait sans vie.

Tout d'un coup il se mit à courir. Courir ! Courir ! Sans s'arrêter une seule fois, il courut jusqu'à ce qu'il eût atteint le flanc d'une colline.

Là il s'endormit, loin de l'endroit où il avait laissé la femme.

Pendant ce temps, l'enfant qui était dans les entrailles se précipita au dehors, tirant sur le cordon ombilical. Tout d'abord, il regarda dans la direction que son père avait prise, puis il se mit à chanter :

Père, attends-moi,
Père, attends-moi,
Le petit privé d'entrailles.
Qui a mangé ma mère ?
Le petit privé d'entrailles.
Attends le petit privé d'entrailles.

Cela donna un choc à l'homme... « Voici, dit-il, que vient la chose qui parle. » Il écouta, regarda dans cette direction. « C'est l'enfant qui me suit, quand j'ai déjà tué sa mère. Il était resté dans ses entrailles. »

Alors la fureur lui fit perdre l'esprit et il tua le petit enfant !...

Et voilà qu'il était là de nouveau (le petit privé des entrailles, de nouveau en vie) et qu'il recommençait. Ici, à l'endroit même où le petit os était resté : « Petit os, lève-toi ! »

Le petit os se leva et le chant reprit :

Père, attends-moi,
Père, attends-moi,
Le petit privé d'entrailles.
Qui a mangé ma mère ?
Le petit privé d'entrailles.
Attends le petit privé d'entrailles.

Le père s'arrêta. « Voici encore l'enfant que j'ai tué ! Il s'est levé et vient. Il faut que je l'attende. »

Alors il se cacha et attendit l'enfant, une sagaie en main. L'enfant vint et fut visible à une distance comme d'ici à là. Sitôt qu'il arriva, d'un geste vif de la sagaie, il le tua ! Alors, il chercha un trou, y jeta le petit corps, et entassa des branches dessus.

[302]

Puis, de toutes ses forces, il courut ! De toutes ses forces...

Enfin il atteignit le kraal, où vivait la mère de sa femme morte, la grand-mère de l'enfant.

Quand il entra, il s'assit. Ses frères et ses belles-sœurs s'avancèrent vers lui, le visage souriant.

- Eh bien, eh bien ! qu'elle figure tu fais !

- Eh oui, dit-il.

On lui prépara une hutte pour lui et pour son épouse qui était attendue.

Alors on entendit sa belle-mère qui demandait de loin :

- Eh bien, que devient ma fille, qui l'a retenue ?

Et lui de répondre :

- Je l'ai laissée à la maison. Je suis venu seul implorer un peu de nourriture. La faim nous tenaille.

- Assieds-toi, Père.

On lui apporta un peu de nourriture. Il se mit à manger. Quand il eut terminé, il s'endormit.

Pendant ce temps, l'enfant s'était glissé hors du trou où on l'avait jeté et de nouveau, le cordon ombilical pendant à terre, il chantait sa chanson :

*Père, attends-moi,
Père, attends-moi,
Le petit privé d'entrailles.
Qui a mangé ma mère ?
Le petit privé d'entrailles.
Attends le petit privé d'entrailles.*

Tous regardèrent dans la direction du chemin...

- Cette chose qui vient et parle indistinctement, qu'est-ce que c'est ? On dirait une personne. Qu'est-ce que c'est ? On dirait, homme, un enfant tué par toi sur le chemin. Et regarde donc comme te voilà assis, on dirait que tu n'es qu'à demi assis.

- Nous ne le voyons pas distinctement. Ce ne peut être l'enfant, mère, il est resté à la maison.

L'homme venait de se lever pour se secouer un peu. Et son petit enfant, lui aussi, arrivait à toute vitesse. Il était déjà tout proche ; la bouche grande ouverte, il chantait :

*Père, attends-moi,
Père, attends-moi,
Le petit privé d'entrailles.
Qui a mangé ma mère ?
Le petit privé d'entrailles.
Attends le petit privé d'entrailles.*

[303]

Tous se regardèrent. Ils dirent :

- Voici que vient une petite chose rouge. Elle a encore le cordon ombilical attaché.

À l'intérieur de la hutte où l'homme se tenait, un silence complet régnait.

Pendant ce temps l'enfant s'avancait sur ses pieds et son derrière, la bouche grande ouverte, mais il était encore à quelque distance de la hutte de sa grand-mère. « Il est là-bas, regardez », dirent-ils. La grand-mère regarda le chemin et remarqua que la petite chose transpirait et quelle vitesse ! Et toujours le chant.

Seigneur ! À peine la chose atteignit-elle la hutte de sa grand-mère qu'elle sauta à l'intérieur et grimpa sur le lit :

Père, attends-moi,
Père, es-tu venu ?
Oui, tu as mangé ma mère.
Comme ces yeux sont gonflés !
Attends le petit privé d'entrailles.

- Alors la grand-mère demanda à l'homme :

- Quelle est donc cette chanson que chante l'enfant ? As-tu tué notre fille ?

À peine avait-elle ajouté : « Emparez-vous de lui ! » qu'il était déjà dans leurs mains. Ses beaux-frères eux-mêmes le lièrent. Puis toutes les sagaies furent pointées dans sa direction et tous dirent :

- Ainsi tu es l'homme qui a tué notre sœur.

Puis ils jetèrent son corps au loin à l'ouest. Et la grand-mère prit son petit-fils.

Cette courte nouvelle n'a pas besoin d'explication. C'est à la fois une description réaliste de ce qui peut arriver à un homme en proie à une crise économique aiguë et une étude socio-psychologique. Nous voyons un mari, un futur père, oublier les liens humains et les obligations sociales sous l'emprise de la faim, le terrible ennemi. Mais de même qu'on ne peut incriminer la famine, de même on ne peut incriminer un homme privé de tout ce qui a fait de lui un être humain quand il est sous l'emprise de la terreur et du déroutement que la faim et la famine provoquent. Mais on peut le juger et le punir. Et en vérité il se juge et se punit lui-même. Il faut qu'il en soit ainsi pour que la société survive.

Ce n'est pas un portrait flatteur de l'homme que l'on nous donne ici. Mais l'homme est ainsi. Et c'est ce que le meilleur d'entre nous peut devenir, sous-entend le récit, si nous ne nous tenons pas sans cesse sur nos gardes.

De cette appréciation pessimiste et cynique de l'homme et de ce dont il est capable sous l'effet de la misère, passons à un jugement très raffiné mais aussi peu flatteur venant des Bataks : ¹²⁷

Il y avait une fois un grand prince aimé de tous en raison de sa puissance et de sa richesse. Il n'avait malheureusement pas d'enfant. Un jour il implora son dieu : « O, Grand-père Mula Djadji, toi qui as donné à mon frère sept enfants, accorde-m'en un, rien qu'un ! » Peu après sa femme s'aperçut qu'elle était enceinte et au bout de son temps un fils lui naquit. Mais quand l'enfant vint au monde, on s'aperçut qu'il n'était qu'une moitié d'homme ; il n'avait qu'un œil, qu'une oreille, qu'un bras, qu'un pied. Pour cette raison on l'appela l'« unilatéral ».

À mesure que l'enfant grandissait il s'indigna de plus en plus de son apparence hideuse et finit par décider de se rendre auprès de Mula Djadji lui-même afin de se plaindre à lui du destin qui lui était échu. Au prix de maintes difficultés le garçon parvint en présence du dieu et se lamenta : « Grand-père, pourquoi m'as-tu fait si différent des autres hommes ? Donne-moi au moins une forme semblable à la leur. » Alors le dieu lui répondit : « Tu ne peux rien me reprocher à ce sujet. Il me plairait certes d'attribuer à chacun une forme agréable, car cela ne ferait qu'accroître mon crédit, Mais est-ce ma faute, si le *tondi* d'un homme refuse d'accepter le sort que je lui ai destiné d'avance ? Pour te montrer que je te dis la vérité, suis-moi jusqu'au sixième ciel et tu verras par toi-même que tu n'as aucun sujet de te plaindre de moi. » Et là-dessus, le dieu montra au jeune garçon le moule de la destinée de son père et de sa mère et lui expliqua quel sort merveilleux il avait prévu pour lui aussi. « A ta naissance, je t'ai montré l'avenir que j'avais arrêté pour toi, l'avenir qui serait le tien sur terre, mais ton *tondi* l'a refusé en disant qu'il était trop lourd pour toi. Alors j'ai demandé à ton *tondi* de choisir quelque chose qui te conviendrait, mais à chaque chose que je lui montrais, il protestait que ce n'était pas bon pour toi, trop lourd, et il me demanda de briser le moule en deux. « C'est bien, dis-je, je ferai cela pour toi », et je le fis. Tu peux voir toi-même à quoi ressemblait le moule original. Tu vois que c'était le moule [305] d'un homme complet. Quand je l'ai brisé bien sûr, seule une moi-

¹²⁷ J. Warneck, *Die Religion der Batak* (Goettingen, 1909), pp. 50 et ss.

tié d'homme s'est développée, car ce n'est que ce que l'homme choisit lui-même qui se réalise.

Toutefois, le dieu prit en pitié cette pauvre moitié d'homme et lui dit : « Écoute, je consens à annuler ton destin et à te donner une chance d'en choisir un autre. » Aussitôt l'infirmes se mit à la tâche. Il soupesa tous les moules, mais tous étaient trop lourds. Finalement le dieu lui demanda lequel il avait choisi et l'homme répondit : « Je les ai tous essayés, mais ils sont trop lourds. O, ne me laisse pas mourir ! Rends-moi mon ancien moule car celui-là je puis le porter ! » « C'est bon, dit le dieu, mais ne te plains plus jamais. Je permets à tous de choisir ce qui est bon, mais s'ils refusent, alors, ils doivent en supporter les conséquences. »

Le *tondi* est un élément individualisé de la substance de l'âme qui existe dans l'univers et de laquelle toute chose participe. Le *tondi* est, si l'on peut dire, un homme qui est en l'homme et qui a sa propre volonté, ses propres désirs, lesquels ne correspondent pas toujours à ceux de l'Égo, c'est-à-dire du *roha*. Cependant c'est le *tondi* qui représente la partie fondamentale de la conscience de chaque homme car c'est lui qui, pense-t-on, choisit volontairement son sort entre beaucoup d'autres avant de s'incarner dans une personne. Le *tondi* est seul tenu responsable dans le cas où il a choisi un fâcheux destin.

Dans les exemples cités ci-dessus, la punition encourue, pour transgressions, erreurs de jugements, présomption, est clairement indiquée. Un ton moral imprègne ces récits. Dans la plupart des cas, toutefois, la critique de l'homme et de ses actions est plus subtile, elle est enrobée d'humour et de satire. Ceci est particulièrement vrai pour les narrations en prose plus longues que l'on retrouve partout, et dont le personnage central est un être un peu bouffon que les Indiens de l'Amérique du Nord désignent fréquemment sous le nom du Farceur. Comme je l'ai dit plus haut, j'ai recueilli chez les Winnebagos une interprétation authentique de ce thème ¹²⁸.

Pour bien comprendre la satire de l'homme et la critique [306] de la société winnebago, il faut énumérer les divers épisodes de cet étonnant récit.

¹²⁸ *Winnebago Hero Cycles*. Op. cit., pp. 56-92.

INTRODUCTION :

1) Le Farceur avant de partir pour une expédition guerrière célèbre un rite autour du paquet de guerre, mais il quitte l'endroit où se déroule la cérémonie avant que le rite ne soit terminé et il ne revient pas.

2) Il se met cependant en route, mais il met son bateau hors d'usage et revient chez lui.

3) Il repart et successivement, détruit ses flèches et son paquet de guerre.

Ces trois incidents forment bien entendu un ensemble.

Ceci constitue clairement une introduction. Les compagnons du Farceur l'ont maintenant abandonné et il poursuit seul sa route.

PREMIER ÉPISODE :

4) Il capture et tue un vieux buffle.

5) Querelle entre sa main droite et sa main gauche pour savoir laquelle dépècera le vieux buffle.

SECOND ÉPISODE :

6) Il rencontre un animal portant son petit dans une poche attachée à sa ceinture.

7) Il tue les petits que l'étranger lui avait confiés.

8) L'animal courroucé le poursuit, mais au dernier moment il parvient à lui échapper en sautant dans l'océan qui entoure le monde.

9) Il est induit en erreur par un poisson et ne parvient pas à trouver le rivage.

10) Il trouve finalement le rivage et capture un poisson.

TROISIÈME ÉPISODE :

11) Il prend une souche d'arbre pour le cadavre d'un être de petite taille émergeant du sol.

QUATRIÈME ÉPISODE :

12) Il encapuchonne des canards et les tue.

13) Il donne l'ordre à Anus de garder les canards rôtis et s'endort. Le renard les vole.

14) Il brûle Anus coupable de ne pas l'avoir réveillé.

[307]

CINQUIÈME ÉPISODE :

15) Sa couverture disparaît pendant son sommeil, mais il la récupère.

SIXIÈME ÉPISODE :

16) Il a des relations sexuelles avec la fille du chef.

SEPTIÈME ÉPISODE :

17) Il s'installe sur le dos d'un busard qui finalement le laisse tomber dans le creux d'une souche d'arbre.

18) Des femmes le délivrent.

On retrouvera des épisodes similaires à ces incidents au numéro 34.

HUITIÈME ÉPISE :

- 19) Il réunit des compagnons pour l'hiver.
- 20) Il se transforme en femme et épouse le fils du chef.
- 21) Il a trois enfants. A peine né, le dernier réclame des choses apparemment impossibles à obtenir.

NEUVIÈME ÉPISE :

- 22) Il retourne à sa demeure originelle et retrouve sa famille.

DIXIÈME ÉPISE :

- 23) Il rencontre un bulbe doué de parole, il le mange et évacue ses intestins.
- 24) Il tombe dans ses propres excréments.
- 25) Il se relève et cherche un lac pour se nettoyer. Tout d'abord les arbres qui bordent le rivage l'induisent en erreur.

ONZIÈME ÉPISE :

- 26) Il prend le reflet d'un prunier dans l'eau pour l'arbre lui-même, plonge dans le lac et perd conscience.

DOUZIÈME ÉPISE :

- 27) Il tue de jeunes ratons laveurs confiés à ses soins.
- 28) Il fait creuser un trou dans une colline par un putois.
- 29) Il tue la mère des ratons laveurs.
- 30) Il est pris dans la branche d'un arbre.

31) Des loups lui volent les ratons laveurs qu'il s'est fait rôtir.

TREIZIÈME ÉPISODE (voir douzième épisode) :

32) Il est emprisonné dans le crâne d'un élan.

33) Il persuade une femme qu'il est l'esprit d'un élan.

[308]

QUATORZIÈME ÉPISODE (voir septième épisode) :

34) Il se transforme en une carcasse et emprisonne la tête d'un busard dans son rectum.

QUINZIÈME ÉPISODE (voir quatorzième épisode) :

35) Il tue un ours.

SEIZIÈME ÉPISODE (voir quinzième épisode) :

36) Il fait la course avec un vison. Farceur est pris sous une glace flottante.

37) Il tente de s'emparer du vison.

Voir épisode similaire à 37 au numéro 45.

DIX-SEPTIÈME ÉPISODE :

38) Son pénis est mangé par un tamia.

39) Avec son pénis sectionné il façonne divers objets utiles pour un homme.

DIX-HUITIÈME ÉPISODE :

40) Il persuade un coyote de flairer pour lui.

DIX-NEUVIÈME ÉPISODE :

41) Il rend visite au rat musqué et ensuite essaie sans succès de l'imiter.

42) Il rend visite au cochon, etc.

43) Il rend visite au pic, etc.

44) Il rend visite au putois, etc.

VINGTIÈME ÉPISODE (voir dix-neuvième épisode) :

45) Il se venge du vison (voir seizième épisode).

VINGT ET UNIÈME ÉPISODE (voir le dix-neuvième épisode) :

46) Il joue un tour au coyote.

VINGT-DEUXIÈME ÉPISODE :

47) Il se rappelle sa mission initiale et retire du Mississippi tout ce qui, croit-il, pourrait empêcher l'homme de voyager librement.

48) Il supprime une bruyante cataracte.

49) Il prend son dernier repas sur terre.

En dépit de la construction disparate de cette aventure, en dépit du fait que la séquence d'épisodes se déroule [309] un peu au petit bonheur, il est clair que le ca-

ractère du Farceur suit un développement, que ses activités sont de plus en plus dirigées vers un but, comme nous approchons de la fin de la narration.

Au cours des douze premiers épisodes, le Farceur accumule les frustrations sans que lui, un autre individu ou la société en tire un avantage quelconque. Il ne peut pas rendre coup pour coup. Avec le treizième épisode, celui où il est emprisonné dans le crâne de l'élan, un changement visible se produit. Il ne se met pas dans cette fâcheuse situation pour satisfaire un appétit quelconque. Il voit d'autres gens se divertir et il a envie d'en faire autant. Il en est de même pour l'épisode du busard, rien ne justifie la façon d'agir des mouches au cours de cet incident. Là encore, il doit faire appel à toute son ingéniosité pour en sortir. Mais quand il se retrouve libre il ne se contente pas de rire de ceux qui l'ont libéré comme lors de l'incident du busard. Au contraire, il les récompense d'une manière très positive et avec beaucoup de générosité. C'est son premier acte de générosité. Au cours de l'épisode suivant, il se venge du busard. Dans le quinzième il tue un ours stupide et est frustré une fois de plus, par un vison cette fois-ci. Mais on entrevoit clairement la vengeance qu'il en tirera. Puis vient l'incident au cours duquel son pénis est mangé et les morceaux qui en restent transformés en objets utiles à l'humanité. Après cela c'est l'épisode de l'hôte maladroit (dix-neuvième). Les visites que le Farceur rend aux quatre animaux, bien que montrant sa paresse et sa ruse, sont ici motivées par le désir de nourrir sa famille. Il est puni de sa paresse et de son absence de scrupule ; il est récompensé d'avoir songé à sa famille. Au cours des deux épisodes suivants, il tire vengeance de deux vieux ennemis et, dans le grand finale, il devient un être conscient de sa mission : venir en aide à l'humanité.

Le plan du cycle du Farceur est tout à fait clair. Il a une teneur essentiellement psychologique. Un individu [310] normal, le chef de la communauté prend sur lui de défier les coutumes, sacrées et profanes. Le résultat est qu'il est abandonné de tous et se retrouve seul, réduit extérieurement à un type très imprécis de relation avec la nature telle qu'elle est symbolisée par les oiseaux qui le couvrent de sarcasmes et se rient de lui. Intérieurement, il se retrouve livré à ses appétits primitifs, indisciplinés, la faim et le désir sexuel. Au lieu de partir pour une expédition guerrière, entreprise très socialisée, à laquelle tous participent, il s'en va de place en place, sans but, si ce n'est simplement celui de satisfaire sa faim et ses appétits sexuels. Ce faisant, il détruit, tue sans discrimination et pêche contre toutes les valeurs humaines. Quand il s'efforce une nouvelle fois d'établir un lien entre lui et les autres

êtres humains il lui faut le faire indirectement, par l'intermédiaire des animaux (huitième épisode), par la faim et par une interversion sexuelle. C'est un voyage de coquin ; une nouvelle picaresque.

Comme il est fondamentalement le mâle chef, une sorte de Priape, la transformation cynique en une femme, le fait qu'il met au monde des enfants, lui font soudain comprendre ce qui est arrivé. Ceci est fort adroitement suggéré par la manière dont il fuit après son dernier exploit alors qu'il a obtenu ce qu'il cherchait : la subsistance et la satisfaction sexuelle. En d'autres termes, il ne s'arrête pas, comme lors de ses précédents exploits, pour rire devant la déconfiture des autres et se diriger nonchalamment vers une autre aventure. Au lieu de cela, il s'enfuit et retourne vers sa famille, vers la socialisation. À partir de ce moment, il ne tuera plus que deux fois par caprice (douzième et quinzième épisodes) et, dans les deux cas, ceux qu'il tue (les mères des ratons laveurs et l'ours) vont au-devant de leur sort par leurs propres faiblesses et leur folie.

Ce premier retour à la socialisation est de courte durée et il est incomplet. Le Farceur ne peut pas défaire aussi vite le mal qu'il s'est fait à lui-même. En outre il a conservé [311] une de ses caractéristiques physiques : ses organes sexuels gargaristiques. L'incident qui suit son départ du village est le plus rabelaisien de tout le cycle. Lorsqu'il tombe dans ses matières fécales, elles forment un tel amas qu'il est presque englouti et suffoque. Après s'en être péniblement sorti, il poursuit sa route et pendant un bref moment (douzième épisode) retrouve presque son ancienne personnalité, non régénérée. Il tente un nouvel effort de socialisation (treizième épisode), et, à sa propre stupéfaction, s'identifie à un dieu. Toutefois tant que ses organes sexuels n'auront pas retrouvé leur dimension normale, il ne pourra parvenir à une socialisation totale. Ceci arrivé, (dix-septième épisode), il pourra retourner dans sa famille et redevenir un homme comme les autres. Tout à fait à la fin, à l'exception de l'incident 49, il s'élève à un niveau encore plus haut en devenant un personnage divin dont la mission est de secourir l'humanité.

Avant de conclure, on pourrait se demander dans quelle mesure le cycle du Farceur a servi de mécanisme pour exprimer toutes les irritations, les mécontentements, le manque d'adaptation, bref, toutes les négations et les frustrations de la société winnebago. À cette question il est possible de répondre. Dans une certaine mesure, c'est bien à cela qu'il a servi. Les Winnebagos, comme dans la plupart des civilisations primitives, disposaient de telles soupapes. Leur organisation sociale im-

posait de nombreuses contraintes aux individus. L'importance donnée au prestige, l'absence de véritable sécurité économique, provoquaient de nombreuses crises, aussi bien intérieures qu'extérieures. Leur superstructure idéologique comportait une contradiction fondamentale qu'il fallait résoudre d'une manière ou d'une autre.

Certes, le Farceur ne résolvait rien, excepté dans la mesure où il montrait ce qui arrive quand le côté instinctif de l'homme est laissé libre d'agir à sa guise. Il symbolise ce côté instinctif et peut, soit servir de leçon objective, soit être ridiculisé et devenir une source de rire et d'amusement. [312] Si nous suivons nos instincts, nous perdons le sens des proportions et nous en arrivons à tuer les autres aussi bien que nous-mêmes, telle est la signification de ce mythe.

Mais le Farceur n'est pas uniquement le symbole de l'instinctif. Il est également le symbole de l'irrationnel et du non-socialisé. Pour les Winnebagos, pour tous les peuples primitifs, ce n'était qu'une seule et même chose. Ils les redoutaient tous les trois et cherchaient à dresser le plus de barrières possible contre eux. Ils savaient trop bien qu'en un clin d'œil l'homme peut retomber dans ces trois états. Ils sentaient qu'en chaque homme se cache un Farceur inconscient et que, pour la sauvegarde, à la fois de l'individu en jeu et, plus encore, de la société, il est impératif d'amener cet individu à en prendre conscience pour l'empêcher de se détruire lui-même et de détruire ceux qui l'entourent. Or, cela aucun homme ne peut le faire seul. Il doit faire appel à ses semblables et à la société. Ceci est exprimé clairement dans toutes les aventures du Farceur. Son moi instinctif, irrationnel, sans attache, sans direction, impuissant, sans but, ne connaissant ni l'amour, ni la loyauté, ni la pitié, nous apparaît bien dessiné. Isolé, il ne peut grandir, atteindre à la maturité. Nanti des deux appétits fondamentaux, la faim et le désir sexuel, il ne peut rien. C'est aux autres, à ceux de l'extérieur, de lui tracer des limites. Et ce qui est très caractéristique, il nous peint ceux qui veulent lui marquer ces limites sous l'apparence d'ennemis.

Le huitième épisode constitue une démonstration frappante des conséquences que peut avoir la vie instinctive. Ici, la sexualité bloquée dans une direction, se retourne et s'intervertit. Et que naît-il de cette interversion ? Un enfant qui, à sa naissance, demande un morceau de nuage blanc et un morceau de ciel bleu et qui pleure en réclamant des feuilles vertes et des épis de blé au milieu de l'hiver.

La morale se dégage avec clarté des exemples donnés ci-dessus. La vie instinctive conduit inévitablement au [313] crime et pousse l'homme à des exigences irrationnelles. Et ceci ne peut que se terminer d'une façon tragique. Mais comment prémunir l'homme ? De deux manières : en lui dépeignant les conséquences inexorables et dramatiques qu'engendre une telle existence et en en dégageant l'aspect grotesque.

[314]

Le monde de l'homme primitif (1953)
Troisième partie. L'homme et son univers
dans les mythes, la littérature et la philosophie

Chapitre XIII

Les limites de l'homme

[Retour à la table des matières](#)

Au cours du chapitre précédent nous avons vu comment l'homme primitif se jugeait et nous avons étudié la nature de sa relation avec ses semblables et la société. Ce jugement était souvent peu flatteur. Mais ce n'est qu'un aspect du tableau. Le bonheur, l'amour, l'affection, l'humilité, la modestie, la bonté, la longanimité, jouent un rôle prédominant dans ces civilisations. Et le but de tout individu est, dans la vie, de les acquérir. La plupart des individus s'estiment contents s'ils parviennent à obtenir une certaine mesure de bonheur et de richesse. D'autres, moins nombreux, il est vrai, demandent davantage. On respecte beaucoup ce genre d'individus dans les civilisations primitives du fait de leur audace, mais on garde le sentiment qu'ils risquent de ne plus voir les limites de la puissance humaine, de perdre leur sens de la réalité, de causer la ruine et la mort de ceux mêmes qu'ils aiment et d'engendrer leur propre destruction.

Des innombrables récits inspirés par ce thème qui circulent dans le monde primitif, je vais me borner à citer quelques exemples pris dans une tribu, celle des Indiens Winnebagos, car c'est la seule dont je sois sûr de pouvoir donner les nuances subtiles et dégager la portée. Commençons par un conte philosophique assez court intitulé : Le Voyant.

Un jour un vieil homme arriva devant ce *qui lui* parut un lac très sacré. Ses rives étaient abruptes et montaient vertigineuses jusqu'au sommet. Par tout ce n'étaient que pins. Le vieil homme regarda le lac et s'exclama : « En vérité, ce lac doit être très sacré et les divers esprits qui y règnent ne peuvent [315] qu'être très puissants. Si seulement je pouvais retrouver ma jeunesse ! C'est ici que sans nul doute, je jeûnerais ! » Ainsi parla-t-il. Puis il reprit : « Mais que dis-je ? N'ai-je donc pas un fils ? Je vais le faire jeûner ici ! » Aussi, à peine fut-il arrivé chez lui qu'il construisit un abri pour que son fils pût s'y tenir et l'implora de jeûner.

Tout l'hiver son fils y demeura et jeûna. Chaque fois que son père venait le voir, il lui disait que rien n'était encore survenu. Pendant trois années le jeune garçon jeûna et jamais il ne parvenait à avoir un rêve quelconque. Enfin, quand son père vint le voir la quatrième année, le garçon s'adressa à lui en ces termes : « Père, j'ai enfin reçu une faveur. L'esprit a demandé quatre offrandes : du tabac, des plumes, un chien et un daim blanc. Et puis, il a demandé une cinquième faveur, la vie d'un homme. » Quand le jeune garçon eut terminé, le vieil homme lui exprima sa reconnaissance. Puis, il lui fixa le jour où cela aurait lieu (c'est-à-dire la remise des offrandes). « Je verrais celui qui est le maître de ce lac sacré, m'a-t-il été dit, poursuivit le jeune garçon. C'est à lui que tu dois apporter tes offrandes. » Le père ressentit une joie très vive. Il retourna chez lui et ce fut un jour important.

Les offrandes furent apportées au lac. Alors, il se produisit un grand remous tandis qu'un bruit terrible s'élevait. De minute en minute, des objets émergeaient de l'onde. Le vieil homme se dit en lui-même : « Voici le moment venu. Il va apparaître. » Puis il songea : Non, peut-être pas. » En vérité, bien des choses apparurent, tout ce que l'on peut imaginer et finalement voici que jaillit du lac une bûche enflammée qui fumait. Quand le tumulte se fut apaisé, ils virent tous deux un esprit de l'eau très blanc qui gisait étendu sur le rivage, un de ces esprits qu'on ne peut découper avec un couteau ordinaire. Alors le vieil homme se tailla un couteau en bois de cèdre rouge et s'apprêta à découper l'esprit de l'eau. Avec le corps, il se mit à fabriquer toutes sortes de choses. Avec un morceau il prépara une boisson, avec un autre, une médecine

de guerre. Du sang, il fit une peinture magique qui lui permettrait de tuer un ennemi même si celui-ci se reposait dans sa propre tente. Les Winnebagos apprécieraient beaucoup cette potion.

Il n'était rien que ne pût accomplir cette potion. Puis il prépara une potion maléfique qui empêcherait toute personne de le faire souffrir dans son cœur et de le tourner en dérision. La potion avait un autre pouvoir ; s'il décidait de tuer un homme, il lui suffirait de concentrer sa pensée sur un homme pour que cet homme souffre. Grâce à ce philtre, il pouvait rendre fou un homme, ou le priver de son âme. Qu'un homme [316] fut au loin, il lui suffirait de prononcer son nom, ou même de murmurer : « Qu'il meure », pour que cet homme mourût.

Telles furent les potions qu'il prépara. Rien que des philtres maléfiques, aucun qui fût bénéfique.

Puis ils présentèrent leurs offrandes à l'esprit de l'eau et ceci terminé le vieil homme dit à son fils : « Mon cher fils, laisse-moi être moi-même l'offrande, » Mais le fils dit : « Non, père, quand tu seras vieux et que la mort surviendra, alors tu vivras avec l'esprit de l'eau ; lui et toi vous serez compagnons. » Là-dessus, le vieil homme répliqua tout agité : « Mon cher fils, même si cela devait survenir à la minute même, j'en serais heureux. » « Père, quand tu mourras, c'est ici, dans ce lac sacré que tu vivras. Ici à jamais tu reposeras, aussi longtemps que la terre durera. »

Et ils retournèrent chez eux. Le vieil homme aussitôt se mit à faire usage de ses philtres maléfiques. Partout où il découvrait un enfant plus particulièrement chéri des siens, partout où il se trouvait des hommes que tous aimaient, le vieil homme les tuait. Bientôt, l'esprit de l'eau apparut au jeune garçon et lui dit : « Que fait donc ton père ? Il tue ceux qui sont le plus aimés, hommes et enfants. Ce n'est pas bien. Enjoins-lui de cesser. Dis-lui que s'il refuse, il sera changé en rocher. Celui-qui-a-créé-la-terre ne m'a pas créé pour ce que ton père me fait faire et il serait fort mécontent que ceci continuât. »

Alors, le jeune homme se rendit auprès de son père et l'implora de cesser, lui disant que dans le cas où il refuserait il serait transformé en un rocher. Mais le vieil homme répondit : « Mon cher fils, je me suis tant habitué à ce que je fais que je ne puis m'arrêter. »

Le lendemain, le vieil homme ne bougea pas et quand son fils s'approcha de lui, il vit qu'il avait été changé en rocher.

Arrêtons là ce récit. Certaines choses y sont fort claires. L'esprit de l'eau a, outre les quatre offrandes coutumières, demandé une cinquième offrande, une vie humaine, celle du jeûneur. Pour donner plus de relief à cette demande, nous voyons la mort symbolisée par le bois fumant qui émerge du lac auquel les deux hommes sont allés porter leurs offrandes. Or, il ne faut bien entendu pas prendre trop au pied de la lettre cette demande que font les esprits d'un sacrifice humain. Vu sous l'angle des esprits, chaque fois qu'une personne meurt pour avoir trop jeûné ou au cours de son jeûne, c'est parce que les esprits veulent sa [317] vie. En termes humains, cela signifie tout simplement qu'un individu a tenté quelque chose qui entraîne la mort. Nous savons que le fils est condamné.

Toutefois, depuis le début, c'est le père qui tient le centre de la scène et il continue à le faire en insistant pour être sacrifié, puisque l'esprit demande un sacrifice humain. Avant de faire cette requête peu commune, on le voit préparer ostensiblement des philtres maléfiques avec le corps de l'esprit de l'eau, alors qu'il dispose de ce qu'il faut pour en fabriquer de bienfaisants. Quand le fils refuse d'accepter l'offre du vieil homme, celui-ci délibérément, tue tous ceux qui sont le plus aimés dans son village et il contraint l'esprit de l'eau à l'accepter comme l'offrande humaine réclamée. Pourquoi, peut-on se demander, insiste-t-il pour prendre la place de son fils ? Pourquoi, s'il doit mourir, son fils ne meurt-il pas aussi ?

Pour y répondre, permettez-moi d'attirer l'attention sur le début du récit. Rien d'étonnant que l'homme soit frappé d'un effroi mystérieux devant un lac présentant un caractère particulièrement sacré ; rien d'étonnant non plus qu'il spéculé sur les dons exceptionnels que doivent posséder les esprits qui règnent sur cet endroit - c'est parfaitement compréhensible. Sur ce point n'importe quel Winnebago le comprendra et sympathisera avec lui. Le regret qu'il exprime de ne pouvoir retrouver sa jeunesse peut à peine être considéré comme une transgression de l'éthique winnebago, dans la mesure du moins où il n'en tire pas des déductions abusives. Or, c'est ce qu'il fait. Dans son enthousiasme, il se sert de son fils comme d'un substitut, et là il pèche d'une manière insigne contre une règle fondamentale des Winnebagos. Pour obtenir quelque chose qui n'est plus à sa portée, il sacrifie son fils avec le plus parfait égoïsme et l'oblige à solliciter la faveur de l'une des divinités les plus puissantes et les plus dangereuses, une de celles qui fréquemment infligent la mort. Même si le père avait été représenté comme voulant que son fils jeûnât auprès de ce lac sacré en raison du grand [318] amour qu'il portait à ce fils et de l'ambition qu'il nourrissait

pour lui, il n'aurait pas été exempt de critique, selon les notions winnebagos. Un père aimant et attentif est censé inciter son enfant à s'efforcer continuellement d'obtenir des dons des esprits, mais il est aussi censé veiller avec le plus grand soin à ce que le jeune garçon ne dépasse pas les limites de la discrétion. Or, le vieil homme de notre récit n'a même pas une telle excuse. Chez lui, pas la moindre trace de sollicitude. C'est lui qui, de toute évidence, souhaite obtenir les pouvoirs que l'esprit est en mesure d'accorder.

Ce qu'on attendait se produit et l'esprit réclame la vie du fils. A en juger sur l'insistance avec laquelle le narrateur décrit la nature des breuvages que le vieil homme prépare, nous pouvons en conclure que sitôt que son fils lui a communiqué l'exigence des esprits, il a compris l'énormité de l'offense qu'il a commise. Il faut se rappeler que le vieil homme nous est dépeint comme égaré par un excès de piété, qu'il n'a pas conscience de son extrême égoïsme ni de sa soif de puissance. Toutefois, quand on le met devant eux, il décide de prévenir le destin si c'est possible. Il comprend que quelqu'un doit mourir et décide que la victime sera lui et non son fils qui est innocent. Mais comment forcer la main des divinités ? Sa méthode est aussi impitoyable qu'efficace. Il doit se comporter d'une manière telle, commettre des crimes si atroces, que les esprits se retournent contre lui et le mettent à mort.

Voici quelle est l'interprétation évidente de ce récit. Le sort qui frappe le vieil homme est celui qui menace tous ceux qui, poussés par un quelconque mobile, bon ou mauvais peu importe, pèchent contre la juste proportion des choses que les réalités de la vie nous imposent. Le père avait jeûné alors qu'il était un jeune garçon ; il avait sans doute reçu sa part des dons accordés par les esprits. Il n'avait pas le droit d'en demander davantage, même si la situation présentait un caractère extraordinaire. S'il avait été possible de limiter les conséquences de son acte à lui-même, il n'y aurait pas grand-chose à [319] dire. Mais c'est exactement ce que la vie rend impossible. Dans le cas présent, la conséquence pratique de son enthousiasme religieux - si l'on se sent enclin à situer son action sur un plan plus favorable - est la mort d'un autre.

Dans la vie quotidienne, les Winnebagos mirent en application cette théorie. Ainsi, toute personne pouvait partir pour une expédition guerrière en dépit des interdictions formelles du chef de la tribu, et ceux qui le désiraient pouvaient l'accompagner. Si l'individu qui dirigeait une expédition non autorisée était tué, c'était son affaire. On considérait qu'il s'agissait d'un simple suicide, et qu'il n'aurait été ni

juste, ni bien, d'en faire supporter les conséquences à ses proches. Mais si l'un des hommes qui l'accompagnaient était tué, le chef était coupable de meurtre. En d'autres termes, on ne doit pas mêler les autres à des actes non autorisés par les règles. C'est l'énoncé pratique du problème.

Dans notre récit, une transgression, compréhensible sur le plan humain est sanctionnée par un châtement terrible. Une faute qui nous paraît excusable entraîne la mort, et afin d'éviter une autre mort, il faut que deux autres crimes soient commis : meurtre et suicide. Le déroulement des événements est inévitable, inexorable.

Il faut envisager encore un point. Pourquoi le père est-il transformé en un rocher et pourquoi le fils lui annonce-t-il que lorsque viendra son heure il sera à jamais le compagnon de l'esprit de l'eau du lac sacré ? Le vœu du père se trouve donc réalisé, et dans un certain sens il a jeûné et obtenu sa récompense. Mais il ne l'obtient pas telle qu'il la souhaitait. Ce n'est pas la vie qui lui apportera le bonheur qu'il désire de toutes ses forces, mais la mort. Sous la forme d'un rocher, de quelque chose qui durera aussi longtemps que la terre elle-même, il se dressera sur les rives du lac sacré et contempera la majesté des puissances qui le dominant. Mais pourquoi celui qui a causé tant de destruction se verrait-il accorder ce bienfait ? Peut-être est-ce simplement parce qu'il a visé très haut. Il s'est égaré [320] par excès d'enthousiasme. Du moins, on peut supposer que les divinités et les prêtres ont montré une certaine tolérance. Il devait mourir, car il avait péché et semé la ruine. Toutefois, parce que son objectif était élevé, il fallait le récompenser et adoucir sa mort par une forme de réincarnation.

L'élément tragique de ce récit dérive de cette tentative d'un vieil homme pour dépasser les limites et de son *hybris*. Même s'il avait été moins profondément égoïste, la tragédie n'aurait pu être évitée aux yeux des Winnebagos, parce que le vieil homme avait péché d'une manière insigne contre les réalités fondamentales, contre le sens des proportions qui permet à l'homme et à la société de fonctionner convenablement. Ni l'homme, ni les dieux ne peuvent le permettre, l'homme surtout. Un but élevé n'est pas une excuse si ce but engendre des catastrophes. Dans les civilisations primitives, les divinités ne se laissaient pas facilement abuser et elles n'aimaient guère qu'on cherchât à leur forcer la main, à les contraindre à se dépasser à leur tour. Une légende winnebago intitulée *Le Voyageur*¹²⁹ l'illustre fort bien.

¹²⁹ Cf. P. Radin, *Primitive Man as Philosopher*, pp. 178-202.

Dans ce mythe, un père égoïste pousse un jeune homme à exagérer les demandes qu'il adresse aux esprits. Non seulement, il dépasse les limites mais, à son tour, il contraint les esprits à perdre la mesure dans les présents qu'ils lui accordent. Le résultat en est que le jeune homme et toute sa parenté sont détruits.

Dans le cas du Voyant, nous avons devant nous un père égoïste, assoiffé de puissance qui pousse son fils à la destruction. En fait, nous avons un père divin et un père terrestre poussant et conduisant leur fils à la destruction. Peu importe que dans les deux cas, les mobiles ne soient pas les mêmes.

Toutefois, ce n'est pas ce thème qui est ici important mais le thème psychologique secondaire, c'est-à-dire, la manière dont l'esprit de l'eau est contraint à se dépasser [321] lui-même. Il est manifeste qu'il n'en a pas le moindre désir et il est sous-entendu qu'il peut emporter la victoire contre son adversaire sans le faire. Mais, il commence par une fanfaronnade et un mensonge, quand il prétend être né des entrailles d'une femme. Celui qui a élaboré à nouveau ce récit désirait particulièrement faire ressortir que lorsqu'on a commencé par un mensonge, un péché contre la réalité, on est obligé de continuer à commettre des crimes de plus en plus grands, en dépit des protestations et des luttes. Lorsqu'un Dieu commet un acte d'*hybris*, ceci n'entraîne pas la destruction d'un dieu. Et il ne commettrait pas un tel acte si l'homme ne l'y poussait pas. Autrement dit, quand un dieu commet un tel acte, c'est simplement un reflet symbolique du « dépassement » et de l'*hybris* de l'homme.

C'est ce que signifie cette lutte qui met aux prises l'esprit de l'eau et l'oiseau du tonnerre. Au-dessus du lac, inextricablement emmêlés ils se battent tandis que de la rive le jeune homme qui jeûne les regarde, terrorisé et fasciné. C'est aussi ce qui est sous-entendu quand le narrateur les représente appelant le jeûneur à l'aide et lui promettant des dons, de bonne ou de mauvaise foi, dons diamétralement opposés les uns aux autres et dont tous les hommes rêvent. La leçon est claire. C'est à l'homme de prendre sa décision. L'homme doit apprendre à connaître les limites de son pouvoir.

Dans les deux exemples donnés ci-dessus, l'homme apprend à connaître les limites de son pouvoir en fonction de ses propres décisions. Dans le premier exemple, le comportement du vieillard a peu d'excuse, quoique humainement il s'explique, et le dénouement du récit nous indique que les divinités le reconnaissent. Dans le second exemple, le jeune garçon qui jeûne est tout à fait innocent. Comment aurait-il pu

imaginer qu'un être humain ne doit pas s'interposer dans une querelle qui oppose des dieux, en particulier lorsqu'ils se battent pour une question de suprématie et qu'ils représentent des forces de la nature ? Pourtant, coupable ou non, le jeune garçon est [322] intervenu, et de ce fait, il doit en supporter les conséquences.

Mais il existe des occasions où l'homme s'occupe de ses propres affaires, où, en aucune manière, il ne se mêle à celles des divinités, où il ne commet aucun acte d'agression contre le monde de la nature et où cependant il est écrasé, détruit. Pour l'illustrer, je vais citer un passage d'un récit recueilli chez les Bochimans de l'Afrique du Sud, il a pour titre : *Le Jeune Homme qui fut enlevé par un Lion*¹³⁰.

Un jeune homme de la première race monta un jour au sommet d'une colline pour chasser. Tandis qu'il regardait autour de lui en quête de gibier, il fut pris d'une envie irrésistible de dormir - au point qu'il décida de s'étendre. Que lui arrivait-il donc ? se demanda-t-il, eu s'allongeant sur le sol, près d'un trou d'eau. Jamais jusqu'alors le sommeil ne l'avait ainsi accablé.

Pendant qu'il dormait, un lion épuisé par la chaleur de midi, s'approcha de la mare pour étancher sa soif. Le lion voyant l'homme endormi, s'empara de lui. Surpris, l'homme s'éveilla et quand il comprit qu'il se trouvait entre les griffes d'un lion il décida que le mieux était de ne pas bouger de peur que le lion ne le mordît et ne le tuât. Il attendit de voir ce que le lion allait faire car il était clair que l'animal le croyait mort.

Le lion l'emporta vers un grand arbre sans épines couvert de fleurs jaunes que l'on appelle un « zwart-storm ». Il le posa dans l'arbre, sur les branches basses, dans une position telle que ses jambes dépassaient. Le lion devait penser qu'il continuerait à être tourmenté de la soif s'il dévorait le corps de l'homme sur le champ et que mieux valait d'abord aller jusqu'à la mare et boire un peu d'eau.

Avant de s'éloigner, le lion enfonça fortement la tête de l'homme entre les branches de l'arbre.

À peine le lion s'était-il éloigné que l'homme bougea légèrement la tête. Le lion surprît le mouvement au moment où il se retournait et parut étonné. Comment la tête pouvait-elle bouger après qu'il l'eût poussée aussi fortement entre les branches de l'arbre ? Peut-être n'avait-il pas fixé l'homme assez solidement.

¹³⁰ Voir W.H.L. Bleek and L.C. Loyd, *Specimens of Bushmen Folklore*. (Londres, 1911), p. 174.

Juste à ce moment l'homme tomba. Le lion revint et de nouveau poussa la tête de l'homme au milieu des branches de [323] l'arbre. Comme il faisait ceci, des larmes coulèrent des yeux de l'homme et le lion les lécha.

L'homme, souffrant cruellement, car une branche pointue appuyait sur sa nuque, demeura là. Il avait le visage dirigé vers le lion et immobile tenait les yeux clos, il tourna à peine un peu la tête. Le lion crut de nouveau que l'homme avait bougé et de nouveau il lécha les larmes qui coulaient des yeux de l'homme. Étonné, le lion posa les pattes sur la tête de l'homme et appuya de manière à être certain que si la tête avait bougé c'était parce que le corps n'avait pas été convenablement coincé, et non pour une autre raison.

L'homme craignant que le lion soupçonnât qu'il n'était pas mort, demeura absolument immobile, en dépit de la branche qui lui perçait cruellement la tête.

Finalement, le lion satisfait de voir que le corps était convenablement retenu, s'éloigna de quelques pas. Puis il se retourna. L'homme entrouvrit à peine les paupières et entre ses cils regarda ce que faisait le lion.

Le lion alors gravit la colline et s'apprêta à gagner le bord de l'eau sur l'autre versant.

L'homme, de son côté, tourna la tête doucement pour voir si le lion était réellement parti. Mais comme il le faisait, il vit le lion qui regardait de derrière le sommet de la colline. Il était revenu une fois de plus pour jeter un nouveau regard à l'homme car il avait conçu le soupçon que l'homme feignait peut-être d'être mort. C'était pourquoi il avait remonté la colline pour voir ce qu'il en était. Toutefois, voyant que l'homme gisait immobile, le lion se dit que le mieux était de courir jusqu'au trou d'eau, de se désaltérer, et de retourner sans délai pour dévorer le cadavre. Le lion avait certes faim mais il avait très soif aussi.

Pendant tout ce temps, l'homme demeura immobile surveillant ce que le lion allait faire. Il vit sa tête et ses épaules se tourner et finalement disparaître ; mais avant de tenter le moindre mouvement, il, voulut être absolument sûr que le lion était bien parti et qu'il ne reviendrait pas guetter du haut de la colline. Il savait que le lion est un animal rusé et que le léger mouvement qu'il avait esquissé avec sa tête l'avait rendu soupçonneux.

L'homme demeura un long moment sans bouger, et ce n'est que lorsqu'il fut bien assuré que le lion s'était réellement éloigné qu'il se leva et bondit à un autre endroit. Mais il fit cela avec une grande prudence, en courant en

zig-zag, afin que le lion ne pût déceler sa trace à l'odeur et savoir la direction qu'il avait prise. C'est pourquoi il courut de ci, de là et non pas tout droit jusqu'à sa demeure. Il savait que lorsque le lion reviendrait et [324] ne le trouverait pas, il partirait aussitôt à sa recherche, en suivant sa piste.

Dès que l'homme fut parvenu au sommet de la colline, il appela les siens et leur cria qu'il avait été « soulevé en l'air » - tandis que le soleil se tenait tout en haut, il avait été « soulevé en l'air ». Il ne voulut pas en dire davantage. Que tous en conséquence rassemblent autant de peaux de bubales que possible afin de l'enrouler dedans, car il venait d'être « soulevé en l'air » alors que le soleil se tenait tout en haut dans le ciel. Il voulait que les siens fissent cela, car il était sûr que le lion, quand il reviendrait à l'arbre et s'apercevrait qu'il avait disparu, s'élancerait à sa poursuite et le traquerait. C'est ainsi que font les lions, avec ce qu'ils ont tué ; ils n'abandonnent pas leur proie qu'ils ne l'aient mangée. L'homme implora les siens avec insistance de chercher les peaux de bubales et des nattes et de l'enrouler dedans.

Tous firent ce qu'il demandait car c'était le jeune homme de leur cœur qui avait fait cette demande et ils ne voulaient pas que le lion le mangeât. En conséquence, ils le cachèrent bien, de manière à empêcher le lion de s'en emparer. En vérité, ils aimaient beaucoup ce jeune homme et ils lui dirent qu'ils allaient le cacher avec les buissons qui servent à recouvrir les huttes : ils feraient tout cela pour empêcher le lion, quand il arriverait, de s'emparer du jeune homme que tous chérissaient.

Tous se dispersèrent pour chercher du « kuisse » et quand ils en eurent trouvé ils le déracinèrent, l'emportèrent et le firent cuire.

Vers ce moment, un vieux Bochiman qui était parti chercher un peu de bois pour sa femme afin qu'elle pût faire du feu pour cuire le « kuisse », aperçut le lion qui franchissait le sommet de la colline exactement à l'endroit où le jeune homme était apparu. Aussitôt il l'annonça aux siens. Il dit : « Voyez-vous ce qui est là-bas au sommet de la colline, à l'endroit où le jeune homme est apparu ? »

Sur ce, la mère du jeune homme levant les yeux s'écria :

- Il ne faut sous aucun prétexte laisser ce lion pénétrer dans nos huttes ! Il faut le viser et le tuer avant qu'il ne s'approche.

Alors tous prirent leurs carquois et allèrent au devant du lion. Sans relâche ils tirèrent sur lui, mais il ne mourait toujours pas.

Alors une autre femme s'adressa aux hommes en disant :

- Comment donc tirez-vous sur ce lion que vous ne parveniez pu à le tuer ?

Mais un des anciens répliqua :

- Ne vois-tu pas que ce lion doit être un sorcier ? Il ne [325] veut pas mourir bien que nous tirions sur lui, car il veut avoir le jeune homme qu'il a emporté.

Les gens alors jetèrent des enfants au lion pour qu'il les mangeât, mais le lion se contenta de les regarder et ne s'en occupa point.

Encore et encore, ils tirèrent sur lui, mais sans résultat. Le lion, indemne, continuait à chercher le jeune homme. Au bout d'un certain temps, quelques-uns dirent : « Que l'on nous apporte des sagaies, afin que nous puissions l'éventrer. » Et ils commencèrent à se servir de leurs sagaies tandis que les autres continuaient à tirer à l'arc. Mais le lion, indemne, cherchait toujours le jeune homme, le jeune homme dont il avait léché les larmes. C'était cet homme qu'il voulait, nul autre.

Il atteignit les huttes, les déchira, les brisa en morceaux, toujours en quête du jeune homme. Les gens s'interpellaient en proie à une vive terreur, disant : « Ne voyez-vous pas que le lion ne veut pas manger les enfants que nous lui avons jetés ? Ne voyez-vous pas qu'il doit être un sorcier ? »

Mais quelques-uns répondirent : « Qu'on donne une jeune fille au lion. Peut-être la mangera-t-il et s'en ira-t-il. »

Le lion ne toucha pas à la jeune fille. C'était le jeune homme qu'il avait emporté qu'il voulait, pas un autre.

Maintenant, tous étaient complètement désorientés, car nul ne savait comment agir avec le lion pour le persuader d'abandonner sa poursuite. Le jour touchait à sa fin ; depuis le matin les gens tiraient des flèches et lançaient leurs sagaies sur le lion, et pourtant le lion demeurait indemne et ne voulait pas mourir. Il continuait à se promener partout, en quête, du jeune homme.

« Nous ne savons plus que faire pour l'inciter à s'en aller, disaient-ils tous. Nous lui avons offert des enfants, une jeune fille, mais il les a refusés. Ce qu'il veut, c'est le jeune homme qu'il a emporté. »

Finalement, en désespoir de cause, quelques-uns dirent : « Que l'on dise à la mère du jeune homme ce qui arrive. Qu'on lui dise, qu'en dépit du grand amour qu'elle a pour le jeune homme, il faut qu'elle le prenne et l'abandonne au lion, bien qu'il soit l'enfant chéri de son cœur. Il faut qu'elle comprenne

que le soleil s'apprête à disparaître et que le lion nous menace toujours, qu'il ne veut pas s'en aller. C'est le jeune homme qu'il veut. »

La mère entendit et répondit : « Qu'il en soit ainsi. Que l'on donne mon enfant au lion. En aucun cas, toutefois, il ne faut laisser le lion le dévorer, en aucun cas il ne faut que le lion continue à se promener par ici. Tuez-le et étendez-le sur mon enfant. Que le lion meure et gît sur mon fils. »

Quand la mère du jeune homme eut ainsi parlé, les gens dégageèrent le jeune homme des peaux de bubales dans lesquelles on [326] l'avait enroulé et le donnèrent au lion. Aussitôt le lion s'en saisit et le mordit à mort. Le peuple attaqua le lion de ses sagaies.

Finalement le lion parla et dit qu'il était prêt à mourir maintenant qu'il s'était emparé du jeune homme qu'il n'avait cessé de chercher, maintenant qu'il le tenait.

Et ainsi mourut le lion ; l'homme et le lion gisaient étendus morts, l'un auprès de l'autre.

Comment expliquer ce récit ? Pourquoi faut-il que le jeune homme soit tué après qu'il ait réussi à dépister et duper le lion ? Et pourquoi, à la fin, le lion doit-il lui aussi

mourir ? La réponse apparaît d'elle-même. L'homme doit se tenir à sa place. Il doit accepter le fait que la nature est plus puissante que lui et ne peut être déjouée. Ni sagaies, ni flèches, ni sacrifices d'hommes ou d'animaux, ne servent à rien tant que l'on n'aura pas admis ce fait primordial. Ce n'est que lorsque la communauté comprend ceci qu'on peut éviter la destruction et que l'homme peut être en paix avec la nature. Seule la mère du jeune homme comprend pleinement ceci et c'est à cause de sa compréhension que la nature fait un geste de réconciliation. Le jeune homme doit mourir mais son corps ne sera pas détruit, ni mangé et le lion que les sagaies et les flèches n'ont pu atteindre, consent de son propre gré à être tué.

Cette même leçon, mais plus complète avec toute sa portée psychologique, nous est donnée dans le mythe winnebago intitulé *Les Jumeaux*¹³¹.

Les mythes précédents traitent de la tragédie qui se produit chaque fois que l'homme dépasse ses propres limites ou ne les comprend pas, ne comprend pas les réalités fondamentales que la nature et les dieux lui imposent. Dans le premier conte

¹³¹ Voir P. Radin : *The Basic Myth of the American Indians*, *Eranos Jahrbuch* XVII. (Zurich, 1949).

le vieil homme n'est pas satisfait d'avoir vécu dans une existence bien remplie. Dans le second, le jeune garçon qui jeûne, sort de sa sphère humaine pour se mêler aux affaires des dieux. Dans la narration bochimane, le jeune chasseur, tente de priver la nature de ce dont elle s'est emparée et considère comme [327] son droit. Dans le mythe des Jumeaux auquel il a déjà été fait allusion, on nous montre les héros qui, arrivés au sommet de leur puissance, ne s'estiment pas encore satisfaits d'avoir simplement conquis le monde. Ils veulent conquérir le cosmos.

Dans tous ces cas, les héros sont fondamentalement dans l'erreur, quelles que soient leurs excuses. Mais il y a des cas où l'homme peut aller au-delà de ce qui paraît être les limites de sa puissance et où il peut défier les divinités sans en supporter des conséquences pénibles. Telle est la teneur du récit légendaire suivant qui a été recueilli par Rasmussen auprès de ce peuple étonnamment réaliste et courageux qu'est le peuple esquimau.

Selon cette légende ¹³² il y avait une fois un chasseur marin dont la femme ne cessait de faire pénitence, car aussitôt après la naissance ses enfants mouraient. Finalement quand sa femme mit de nouveau au monde un enfant qui mourut dès qu'il fut né, il lui déclara : « Cette fois nous ne ferons pas pénitence, car il est clair que cela ne sert à rien. »

Là-dessus, il monta dans son *kayak* pour aller chercher un peu de subsistance. Rien d'extraordinaire ne lui arriva. Le lendemain, il dit à sa femme de raccommoder un petit trou qu'il y avait dans son *kayak*. Au début, elle résista ne voulant pas le faire, mais comme il insistait, elle finit par céder et se mit à coudre. Elle cousait depuis un moment quand un chien apparut soudain devant elle. C'était le chien de l'Homme-Lune. La femme terrorisée se mit à hurler et son mari accourut à son secours. Il vit le chien et le tua aussitôt. « Et maintenant, dit-il en se tournant vers sa femme. Nous n'avons plus rien à redouter, tu peux terminer ta couture ».

Il faisait nuit quand elle termina. Alors le mari et la femme retournèrent chez eux. En arrivant, il se tourna soudain vers sa femme et lui dit : « Épouille-moi ! » « Mais comment puis-je le faire puisque je fais pénitence », [328] protesta sa femme toute troublée. Mais le mari répondit : « Nous n'avons plus dorénavant à faire pénitence puisque le chien de l'Homme-Lune est mort. » Redoutant de contredire son

¹³² K. Rasmussen : *Thule Fahrt* (traduit en allemand du danois). (Francfort, 1920), pp. 240-241.

mari, elle se mit à l'épouiller. Et soudain ils entendirent une voix terrifiante qui demandait : « Qui a tué mon chien ? » Tout d'abord, il n'y eut pas de réponse, puis l'homme répondit : « C'est moi qui l'ai tué ! »

Peu après avoir parlé ainsi, l'homme se leva pour se battre avec l'Homme-Lune. Ils luttèrent depuis un temps considérable quand, soudain, le chasseur souleva l'Homme-Lune très haut dans le ciel et le jeta à terre avec une telle force qu'il demeura immobile sur le sol. Le chasseur serra alors la coiffe de l'Homme-Lune si fort autour du cou de celui-ci que l'Homme-Lune pensant qu'il allait mourir, cria d'un ton désespéré :

- Mais alors ? N'y aura-t-il plus jamais de flux sur terre ?
- Qu'est-ce que ça fait ? répliqua le chasseur.
- Et n'y aura-t-il plus de reflux ?
- Qu'est-ce ça fait ?
- Mais alors les phoques ne donneront-ils plus jamais naissance à des petits ?

Cette dernière menace en était trop pour le chasseur marin et il libéra l'Homme-Lune.

L'histoire continue, l'Homme-Lune invite l'homme à lui rendre visite, il lui explique comment y aller et l'avertit de ne pas dévier du bon chemin et de ne pas se laisser attirer dans sa maison par Nalicateq, l'esprit qui coupe les poumons des gens. L'homme, bien entendu, n'obéit pas et ses poumons sont coupés. Seule l'intervention en dernière minute de l'Homme-Lune le sauve de la mort.

En ce qui nous concerne, l'histoire se termine lorsque l'Homme-Lune, ayant été conquis, se sauve en posant sa dernière question à l'homme. Ici l'homme s'est rebellé avec succès contre les exigences magico-religieuses qui lui rendaient la vie insupportable. En conquérant l'esprit auquel le chaman a associé ces tabous, il a montré que les dits tabous ne doivent jamais être observés au point d'entraîner [329] La mort. L'Homme-Lune, lui, fait comprendre au chasseur marin que si celui-ci le tue non seulement il détruira ce qui mérite peut-être d'être détruit mais également la base matérielle de la vie, l'élément principal de sa subsistance.

Bref, ce conte illustre admirablement ce qui est toujours si cher et si proche du cœur du primitif : prendre garde à l'*hybris*, que ce soit celui des dieux ou de l'homme.

Notre dernier exemple met en avant le trait fondamental que l'on doit toujours tenir présent à l'esprit quand on étudie les cultures de tous les peuples primitifs, à savoir que l'homme doit trouver son bonheur sur terre, que l'on doit y croire et le réaliser. Les dieux n'éprouvent aucune sympathie pour les hommes qui tournent le dos au monde et qui n'ont ni compréhension, ni respect des choses de cette terre. Dans notre dernier exemple, le chasseur-marin veut bien se passer des marées mais non pas de sa principale subsistance. Sila, la nature, se retire dans son éternel néant et n'adresse aucun message à l'humanité quand tout va bien. Ainsi disent les Esquimaux. Sila reste à l'écart de l'humanité, disait un vieil Esquimau à Rasmussen, incroyablement loin, « tant que les hommes n'insultent pas à la vie mais agissent avec déférence à l'égard de leur nourriture quotidienne ».

Mais la vie sur terre n'est pas uniquement matérielle. Il se peut que l'homme n'ait pas à l'origine connu un autre type d'existence, raconte une vieille légende esquimau de l'Alaska. Alors la vie signifiait : travailler, digérer, dormir ; les jours se ressemblaient. La monotonie rouillait l'esprit des hommes. C'était avant que l'humanité eût appris ce qu'était la joie, avant qu'elle eût des chansons et des festivités.

La joie, le rire, la bonne humeur. Sans eux, la vie serait incomplète. Qu'on ne prenne pas ici la joie et les festivités comme l'expression d'un besoin purement animal. « Le plus grand plaisir pour nous est la joie que nous procurent les paroles belles, douces et notre habileté à les exprimer. » Cette joie, ce rire, cette bonne humeur, allèrent de pair avec le respect pour la vie et pour l'esprit de l'homme. [330] En dépit des combats qu'il devait livrer à lui-même et à ses semblables, en dépit des défaites sur défaites que lui infligeaient la nature et le divin, l'homme a été toujours soutenu à travers les cultures primitives par la foi intime qu'il sortirait un jour victorieux de lui-même, de la nature et des divinités. La seule condition pour parvenir à ce but était de demeurer loyal au monde dans lequel il vivait.

Aucun autre peuple primitif n'a exprimé cette foi en l'homme et cette loyauté envers l'élément terrestre et ce qui appartient à la terre, avec autant de clarté, autant de confiance que les Esquimaux. Aussi voudrais-je terminer cet ouvrage en

citant les paroles de l'Esquimau, Anarulunguaq, alors qu'il se tenait debout sur le toit d'un gratte-ciel dominant New York :

« Ah, soupira-t-il, et nous qui croyions que la Nature était la chose la plus grande et la plus admirable de toutes ! Pourtant nous voici parmi les montagnes, les golfes immenses et les précipices, tous faits par la main de l'homme. La nature est grande ; Sila, comme nous l'appelons chez nous, Sila c'est la nature, le monde, l'univers, que nos sages nous disent pouvoir maintenir en équilibre. Et jamais je ne l'avais cru jusqu'ici ; mais maintenant, je vois que c'est vrai. La nature est grande mais l'homme est plus grand encore. Oui, ces êtres minuscules que nous voyons en-dessous de nous se hâter de-ci de-là. Ils vivent entre ces murs de pierre ; sur une grande plaine de pierres faite de leurs mains. Pierre et pierre et pierre - pas de gibier aussi loin que porte le regard et pourtant ils vivent et trouvent leur subsistance quotidienne. Ont-ils retenu la leçon des animaux puisqu'ils peuvent creuser sous la terre comme les marmottes, se suspendre en l'air comme les araignées, voler comme les oiseaux et plonger sous l'eau comme les poissons ; apparemment maîtres de tout ce contre quoi nous avons nous-mêmes lutté ?

Je vois ici plus de choses que mon esprit n'en peut saisir ; le seul moyen de ne pas sombrer dans la folie est de supposer que nous sommes tous morts subitement avant [331] même de le savoir, et que tout ceci fait partie d'une autre vie. »

Peut-être était-il bon que ce primitif nous enseignât que : *La nature est grande mais que l'homme est plus grand encore.*

Fin du texte