

Mœurs et coutumes des Mélanésiens

Bronisław Malinowski

LU AVEC LIREGRATUITEMENT.COM

Livre libre de droits, lisible gratuitement en ligne et en quinze minutes par jour.

Le crime et la coutume dans les sociétés sauvages

L'intérêt que la plupart des profanes et un grand nombre de spécialistes portent à l'anthropologie est exactement celui que peuvent susciter des choses sans aucun rapport avec la vie actuelle et réelle. La sauvagerie est toujours considérée comme synonyme d'absurde, de cruel, de coutumes excentriques, de superstitions fantasques, de pratiques révoltantes. Des récits où il est question de licence sexuelle, d'infanticide, de chasse aux têtes, de couvade, de cannibalisme et de tant d'autres choses encore ont rendu la lecture d'ouvrages d'anthropologie attrayante pour beaucoup de gens et ont suscité chez d'autres un sentiment de curiosité, plutôt que le désir de faire de l'anthropologie l'objet d'une étude sérieuse. Par certains de ses côtés l'anthropologie présente cependant un caractère scientifique incontestable, puisqu'elle s'en tient à des faits empiriques, sans s'aventurer dans le domaine de conjectures incontrôlables, qu'elle enrichit notre connaissance de la nature humaine et se prête sous certains rapports à des explications pratiques directes. C'est ainsi, par exemple, que l'étude de l'économie primitive tire son importance du fait qu'elle nous permet d'approfondir nos connaissances relatives à la nature économique de l'homme en général et peut être d'une grande valeur pour ceux qui se proposent de développer les ressources des contrées tropicales, d'employer le travail des indigènes et de commercer avec eux. Ou, encore, l'étude de la mentalité primitive et de ses processus, qui a déjà enrichi la psychologie de données fécondes, peut rendre de grands services à ceux qui se proposent d'éduquer les sauvages ou d'obtenir leur amélioration morale. Citons enfin (et si nous le faisons en dernier lieu, ce n'est pas à cause de son importance moindre) l'étude de la législation sauvage, des différentes forces qui contribuent à assurer l'ordre, l'uniformité et la cohésion d'une tribu primitive. La connaissance de ces forces peut servir de base à des théories anthropologiques sur l'organisation primitive et fournir les idées directrices pour la législation et l'administration de ces régions. Une connaissance plus approfondie des soi-disant sauvages nous révèle à chaque instant qu'ils obéissent à des lois fermes et à des traditions strictes, correspondant aux besoins biologiques, intellectuels et sociaux de la nature humaine, et non à des

passions déchaînées et à des impulsions échappant à tout contrôle. Ce sont la loi et l'ordre qui président aux usages en vigueur chez les tribus des races primitives, à toutes les petites occupations de l'existence journalière, ainsi qu'aux grands actes de la vie publique, qu'ils soient fantasques et sensationnels ou importants et vénérables. Mais de toutes les branches de l'anthropologie, la jurisprudence primitive est celle qui, ces temps derniers, a été traitée de la façon la moins suivie et la moins satisfaisante.

Il importe cependant de dire que l'anthropologie ne s'est pas toujours montrée aussi indifférente que de nos jours à la justice primitive et à son mode d'administration. Il y a un demi-siècle environ, une véritable épidémie de recherches sur la législation primitive avait sévi, surtout sur le Continent, et plus particulièrement en Allemagne. Il suffit de citer les noms de Bachofen, de Post, de Bernhöft, de Kohler, et autres qui se groupaient autour de la revue Zeitschrift fur vergleichende Rechtswissenschaft, pour rappeler aux sociologues le but, l'ampleur et la qualité des travaux accomplis par cette école. Ces travaux étaient cependant frappés d'un grave vice rédhibitoire, car ils reposaient sur des données fournies par les premiers ethnographes, amateurs pour la plupart, car la méthode moderne des recherches de plein air exécutées par des spécialistes compétents sachant ce qu'ils veulent et ayant une profonde connaissance des problèmes auxquels ils s'intéressent était encore inconnue à l'époque. Or, dans un sujet aussi abstrait et complexe que la législation primitive, des observations d'amateurs sont dépourvues de valeur.

Les premiers savants allemands qui se sont adonnés à l'étude de la législation primitive étaient tous partisans de l'hypothèse de la « promiscuité primitive » et du « mariage de groupe », de même que leur contemporain anglais, Sir Henry Maine, était handicapé par son adhésion trop absolue à la théorie du patriarcat. La plupart des efforts faits par les savants continentaux dans le domaine de la jurisprudence primitive avaient pour but (but vain et efforts dépensés en pure perte) de démontrer l'exactitude des théories de Morgan. Le mythe du « mariage de groupe » projetait son ombre sur toute leur argumentation et toutes leurs descriptions, et frappait d'un vice incurable toutes les constructions juridiques qu'ils édifiaient à l'aide de concepts tels que « responsabilité de groupe », « justice de groupe », « propriété de groupe », « communisme », bref en admettant comme un dogme l'absence de droits et d'obligations individuels chez les sauvages.

Àla base de toutes ces idées il y avait le postulat que dans les sociétés primitives l'individu est totalement dominé par le groupe, la horde, le clan ou la tribu, qu'il obéit aux commandements de sa communauté, à ses traditions, à son opinion publique, à ses décrets, avec une passivité servile, pour ainsi dire fascinée. Ce postulat joue encore un grand rôle dans les discussions modernes sur la mentalité et la vie sociale des sauvages et se retrouve notamment dans les travaux de l'école française de Durkheim, dans la plupart des travaux américains et allemands et dans quelques ouvrages anglais.

Ainsi handicapée par l'insuffisance de sa documentation et par l'inconsistance de ses assertions, la première école en matière de jurisprudence anthropologique se trouva acculée dans une impasse de constructions artificielles et stériles. Aussi se montra-t-elle incapable de se maintenir, et l'intérêt pour le sujet qui nous occupe subit, après un éveil brillant de brève durée, une grave éclipse, s'il ne disparut pas complètement. Un ou deux ouvrages importants parurent encore sur ce sujet, les enquêtes de Steinmetz sur les origines du droit pénal et l'analyse de la législation civile et criminelle primitive, par Durkheim ; mais, dans l'ensemble, le premier élan laissa si peu de traces que la plupart des anthropologistes modernes, les théoriciens comme les praticiens, en ignorèrent l'existence. Lorsqu'on ouvre le manuel ayant pour titre : Notes and Queries on Anthropology, on constate que le mot « loi » ne figure ni dans l'index ni dans la table des matières et que les quelques lignes qui lui sont consacrées sous la rubrique : « Government, Politics », pour excellentes qu'elles soient, ne correspondent nullement à l'importance du sujet. Dans le livre de feu le D Rivers : Social Organization, le problème de la législation primitive n'est traité qu'incidemment et, ainsi que nous le verrons plus loin, par cette brève référence l'auteur l'élimine plutôt de la sociologie, au lieu de l'y incorporer.

Cette lacune de l'anthropologie moderne est due, non à un dédain pour la légalité primitive, mais bien plutôt à l'idée exagérée qu'elle se fait de son importance. Tout paradoxal que cela puisse paraître, il est cependant vrai que l'anthropologie de nos jours néglige la législation primitive, parce qu'elle s'est fait une idée exagérée et, ajouterai-je tout de suite, erronée, de sa perfection.

Lorsqu'on en vient à se demander pourquoi le sauvage obéit à des règles de conduite souvent dures, fastidieuses et gênantes, quels sont les facteurs qui permettent aux événements de la vie privée et publique et à ceux qui se rattachent à la coopération économique de se dérouler facilement et sans heurts, bref quelles sont les forces qui assurent le règne de la loi et de l'ordre dans les sociétés sauvages, on est embarrassé pour trouver la réponse, et tout ce que l'anthropologie a cru pouvoir dire à ce sujet est loin d'être satisfaisant. Tant qu'on s'en tenait à l'affirmation que le « sauvage » est réellement sauvage, qu'il n'obéit aux rares lois qu'il possède que d'une façon irrégulière, très lâche, le problème ne se posait pas. Mais lorsqu'on crut s'apercevoir que c'était plutôt l'hypertrophie que l'absence de lois qui caractérisait la vie primitive, l'opinion scientifique adopta une attitude tout à fait opposée : non seulement le sauvage devint un modèle de citoyen, plein de déférence pour les lois de sa communauté et toujours prêt à leur obéir, mais on admit comme un axiome qu'en se soumettant à toutes les règles et entraves que lui impose la tribu, il ne fait qu'obéir à ses impulsions naturelles, qu'à suivre pour ainsi dire la ligne de moindre résistance.

Le sauvage — tel est le verdict d'anthropologistes compétents de nos jours — a une profonde vénération pour la tradition et la coutume et sa soumission à leurs commandements est purement automatique. Il leur obéit « servilement », « sans s'en rendre compte », « spontanément », par « inertie mentale », le tout associé à la crainte de l'opinion et de châtiments surnaturels ; ou encore, à la faveur d'un profond « sentiment de groupe, sinon d'instinct de groupe ». Voici par exemple ce qu'on peut lire dans un ouvrage récent : « Le sauvage est loin d'être la créature libre et exempte de toute entrave qui était sortie de l'imagination de Rousseau. Bien au contraire : il est entravé de toutes parts par les coutumes de son peuple ; il est lié par des traditions immémoriales, non seulement dans ses relations sociales, mais aussi dans sa religion, sa médecine, ses industries, ses arts ; bref, dans chacun des aspects de sa vie » (E. Sidney Hartland, Primitive Law, p. 138). Il ne nous répugne pas de souscrire à cette opinion, en faisant seulement remarquer qu'à notre avis les « chaînes de la tradition » n'exercent par leur action entravante d'une façon identique, ni même similaire dans les arts et les relations sociales, dans l'industrie et la religion. Lorsque cependant, quelques lignes plus loin, on nous dit que « ces entraves sont acceptées par lui (par le sauvage)

comme une chose allant de soi », qu'il « ne cherche jamais à les briser », nous croyons devoir protester aussitôt. N'est-il pas contraire à la nature humaine d'accepter toute contrainte comme une chose allant de soi, et a-t-on jamais vu un homme, qu'il soit civilisé ou sauvage, se conformer à des réglementations et à des tabous désagréables, pénibles, voire cruels, sans y être forcé, et forcé par une force ou un mobile qui dépasse ses moyens de résistance ?

Cependant cette acquiescence automatique, cette soumission instinctive de chaque membre de la tribu aux lois de celle-ci constitue l'axiome fondamental qui préside aux recherches sur l'ordre primitif et la légalité primitive. C'est ainsi qu'une autorité éminente dans la matière, feu le D Rivers, parle, dans son livre que nous avons déjà mentionné, d'une « réglementation inconsciente et intuitive de la vie sociale », méthode qui, d'après lui, « se rattache étroitement au communisme primitif ». Et il continue : « Chez un peuple comme les Mélanésiens il existe un sentiment de groupe qui rend inutile l'adoption d'un appareil social destiné à faciliter l'exercice de l'autorité, de même qu'il rend possible le fonctionnement harmonieux de la propriété communale et le fonctionnement paisible du système communiste de relations sexuelles » (Social Organization, p. 169).

Ici encore on nous assure que des méthodes « intuitives », « inconscientes », une « soumission instinctive » et un mystérieux « sentiment de groupe » concourent à faire régner l'ordre, la loi, le communisme, la promiscuité sexuelle. On croirait lire la description d'un paradis bolchevik, mais cette description ne s'applique certainement pas aux sociétés mélanésiennes que je connais de première main.

Une idée analogue est exprimée par un troisième auteur, un sociologue, qui, plus peut-être qu'aucun autre anthropologiste vivant, nous a aidés à comprendre l'organisation des sauvages, en l'étudiant au point de vue de l'évolution mentale et sociale. En parlant des tribus situées à un niveau culturel très bas, le professeur Hobhouse affirme que « ces sociétés possèdent certes des coutumes qui sont ressenties comme obligatoires par tous les membres ; mais si l'on entend par législation un ensemble de règles imposées par une autorité à laquelle on n'est pas rattaché par les liens personnels de la parenté ou de l'amitié, nous sommes obligés de déclarer qu'une

telle institution n'est pas compatible avec l'organisation sociale des sauvages » (Morals in Évolution, p. 73). Nous nous demandons si les mots « ressenties comme obligatoires », qui figurent dans ce passage, ne servent pas à masquer et à dissimuler le véritable problème, au lieu de le résoudre. N'existe-t-il pas, du moins en ce qui concerne certaines règles, un mécanisme de contrainte, celle-ci n'étant peut-être pas imposée par une autorité extérieure, mais s'appuyant sur des motifs et des intérêts réels et sur des sentiments complexes ? Des prohibitions sévères, des devoirs onéreux, des engagements pénibles et irritants peuvent-ils être rendus obligatoires à la faveur d'un simple « sentiment » ? Nous voudrions être un peu mieux renseignés sur cette inappréciable attitude mentale, mais l'auteur la postule comme un fait établi. En outre, la brève définition de la loi comme d'un « ensemble de règles imposées par une autorité à laquelle on n'est pas rattaché par les liens personnels de la parenté ou de l'amitié », me paraît trop étroite et ne pas tenir compte d'éléments importants. Parmi les normes de conduite, en vigueur dans les sociétés sauvages, il en est qui imposent à un individu ou à un groupe des obligations envers un autre individu ou groupe. Ceux qui s'acquittent de ces obligations sont généralement récompensés dans la mesure où ils l'ont fait, tandis que ceux qui font preuve de négligence ne peuvent compter sur aucune indulgence. En analysant, à la lumière de cette conception compréhensive de la loi, les forces qui confèrent à celle-ci un caractère obligatoire, nous en arriverons à des résultats beaucoup plus satisfaisants qu'en nous livrant à la discussion de questions comme celles d'autorité, de gouvernement et de châtiment.

Le D Lowie, qui est la plus grande autorité en matière d'anthropologie aux États-Unis, exprime une opinion très analogue : « D'une façon générale, on obéit avec plus d'empressement aux lois non écrites ayant un caractère coutumier, qu'à nos codes écrits ou, plus exactement, on leur obéit plus spontanément » (Primitive Society, chap. « Justice », p. 387, édit. anglaise). Comparer l' « empressement » que met à obéir aux lois un primitif australien à celui d'un habitant de New York, ou celui d'un Mélanésien à celui d'un citoyen non conformiste de Glasgow, c'est user d'un procédé dangereux, et les résultats d'une telle comparaison ne peuvent en effet être que très « généraux », jusqu'à perdre toute signification. Ce qui est vrai, c'est que nulle société ne peut fonctionner efficacement, tant qu'elle compte sur « l'empresse-

ment » de ses membres à obéir aux lois, c'est-à-dire sur une obéissance « spontanée ». La menace de coercition et la peur du châtiment n'atteignent pas l'homme moyen, qu'il soit « primitif » ou « civilisé », mais sont indispensables pour certains éléments turbulents ou criminels de l'une ou l'autre société. En outre, il existe dans chaque civilisation humaine un certain nombre de lois, de tabous et d'obligations qui pèsent lourdement sur chaque citoyen, lui imposent de grands sacrifices et auxquels il obéit pour des raisons d'ordre moral, sentimental ou pratique, mais sans aucune « spontanéité ».

Il serait facile de multiplier les citations et de montrer que le dogme de la soumission automatique à la coutume domine toutes les recherches sur la législation primitive. Il est cependant juste de reconnaître que beaucoup d'erreurs théoriques et de vices d'observations tiennent à ce que ce sujet est hérissé de difficultés et de véritables pièges.

L'extrême difficulté du problème tient, à mon avis, au caractère très complexe et diffus des forces qui constituent la loi primitive. Accoutumés que nous sommes à nos mécanismes précis de législation, d'administration et d'exécution des lois, nous cherchons quelque chose d'analogue dans les sociétés primitives et, ne le trouvant pas, nous en concluons que si les lois y sont obéies c'est grâce à un penchant du primitif à obéir aux lois de son pays.

L'anthropologie semble se trouver ici en présence d'une difficulté analogue à celle qu'eut à surmonter Tylor dans sa « définition minimum de la religion ». En partant du principe que la loi tire sa force de la présence d'une autorité centrale, d'un code, de tribunaux, de juges, on en arrive forcément à la conclusion que, puisque les communautés primitives manquent de toutes ces institutions, c'est que la loi n'a pas besoin d'y être imposée, mais est obéie spontanément. Des cas, rares et occasionnels il est vrai, de violation de la loi par les sauvages ont bien été enregistrés par des observateurs et utilisés par des auteurs de théories anthropologiques qui ont toujours maintenu que les sauvages ne connaissaient que les lois pénales. Il est cependant un certain nombre de faits qui ont complètement échappé à l'anthropologie moderne, à savoir que, dans des conditions normales, l'obéissance aux lois est tout au plus partielle, conditionnelle et sujette à des défaillances et que ce qui impose cette obéissance, ce ne sont pas des motifs aussi grossiers que la perspective du châtiment ou le respect de la tradition en général, mais un en-

semble fort complexe de facteurs psychologiques et sociaux. C'est ce que j'essaierai de montrer sur l'exemple d'une province ethnographique, le nord-ouest de la Mélanésie, en insistant sur les raisons pour lesquelles des observations analogues à celles que j'ai faites moi-même devraient être étendues à d'autres sociétés, de façon à nous donner une idée plus ou moins exacte de leur organisation juridique.

Nous aborderons les faits avec une conception très élastique et très large du problème qui nous intéresse. En nous occupant de la « loi » et des forces juridiques, nous nous attacherons tout simplement à rechercher les règles qui sont conçues comme étant des obligations liantes et auxquelles on se conforme en conséquence, à dégager la nature de ces obligations et à classer les règles d'après la manière dont on assure leur efficacité et leur validité. On verra qu'un examen inductif des faits, conduit sans idée préconçue et sans définition anticipée, permet d'arriver à une classification satisfaisante des normes et des règles d'une société primitive, à une claire distinction entre la loi primitive et d'autres formes de la coutume, à une conception nouvelle et dynamique de l'organisation sociale des sauvages. Et comme les faits cités dans cet ouvrage ont été recueillis en Mélanésie, pays classique du « communisme » et de la « promiscuité », du « sentiment de groupe », de la « solidarité de clan » et de l' « obéissance spontanée », les conclusions auxquelles nous arriverons, sans faire usage d'aucun de ces clichés, présenteront un intérêt tout spécial.

L'archipel Trobriand, habité par la communauté mélanésienne qui nous intéresse, est situé au nord-est de la Nouvelle-Guinée et se compose d'un groupe d'îles de corail plates, entourant une vaste lagune. Les plaines du pays ont un sol fertile et la lagune abonde en poissons, et les unes et l'autre offrent aux habitants des moyens de communication faciles. Grâce à cela, les îles supportent une population dense, dont l'agriculture et la pêche sont les principales occupations, mais qui est experte également dans différents arts et métiers et s'entend fort bien dans tout ce qui concerne le commerce et les échanges.

Comme tous les habitants d'îles de corail, ils passent une grande partie de leur temps sur la lagune centrale. Par une journée de temps calme, elle est sillonnée de canoés transportant gens ou marchandises ou servant à l'un de

leurs nombreux systèmes de pêche. Un coup d'œil superficiel sur ces occupations serait fait pour laisser une impression de désordre arbitraire, d'anarchie, d'absence totale de méthode et de système. Mais, si on se donne la Peine d'observer longtemps et patiemment, on ne tarde pas à constater que non seulement les indigènes possèdent des systèmes techniques très précis pour la pêche du poisson et des organisations économiques complexes, mais aussi que leurs équipes d'ouvriers sont englobées dans une organisation assez stricte, avec une division nette des fonctions sociales.

C'est ainsi qu'on constate que chaque canoé a son propriétaire légal, tous les autres formant l'équipage. Tous ces hommes qui font généralement partie du même sous-clan sont liés les uns aux autres et à tous les autres habitants du village par des obligations réciproques : lorsque toute la communauté s'en va à la pêche, le propriétaire ne peut pas refuser son canoé. Il doit accompagner les gens lui-même ou envoyer quelqu'un d'autre à sa place. L'équipage est également lié envers lui par certaines obligations. Pour des raisons qu'on comprendra tout à l'heure, à chaque homme sont assignées sa place et sa tâche. Chaque homme reçoit, en récompense de ses services, sa part proportionnelle du produit de la pêche. C'est ainsi que le propriétaire et les usagers du canoé sont liés par des obligations et des devoirs réciproques qui les unissent en une véritable équipe de travailleurs.

Ce qui complique encore la situation, c'est que les propriétaires et les membres de l'équipage sont libres de déléguer leurs droits et obligations à des parents ou à des amis. Cela se fait souvent, mais toujours soit par considération, soit contre une rémunération. Un observateur qui n'est pas au courant de tous ces détails et qui ne suit pas les péripéties de chaque transaction croirait facilement se trouver en présence d'un système communiste : le canoé lui apparaîtrait comme étant la propriété d'un groupe et comme pouvant être utilisé indistinctement par tous les membres de la communauté.

Le D Rivers raconte en effet que « le canoé est un des objets de la culture mélanésienne qui constitue généralement, sinon toujours, une propriété commune », et plus loin, développant cette affirmation, il ajoute qu' « en ce qui concerne la propriété, les sentiments communistes sont très développés chez les peuples de la Mélanésie » (Social Organization, pp. 105 et 107). Dans un autre ouvrage, le même auteur parle du « comportement socialiste, voire

communiste, de sociétés telles que celles de la Mélanésie » (Psychology and Politics, pp. 86 et 87). Rien de plus erroné que les généralisations de ce genre. Il existe chez ces peuples une distinction et une définition nettes et précises des droits de chacun, ce qui a pour effet de donner à la propriété un caractère qui n'a rien de communiste. Il existe en Mélanésie un système de propriété composite et complexe, mais qui n'a rien à voir avec le « socialisme » ou le « communisme ». Le régime de la propriété en Mélanésie n'est pas plus communiste que celui d'une société par actions moderne. D'une façon générale, toute description des sociétés primitives dans des termes tels que « communisme », « capitalisme », « société par actions », empruntés aux conditions économiques de nos jours ou aux controverses politiques modernes, ne peut que créer des malentendus.

Le seul procédé correct consiste à décrire la situation juridique dans les termes de faits concrets. C'est ainsi que le droit de propriété sur un canoé de pêche aux îles Trobriand est défini par la manière dont l'objet est fabriqué, employé et considéré par le groupe d'hommes qui l'ont fabriqué et jouissent de sa possession. Le maître du canoé, qui est en même temps le chef de l'équipe et le magicien de pêche, a pour premier devoir de construire à ses frais une embarcation neuve, lorsque la vieille est devenue hors d'usage, et de la maintenir en bon état, ce en quoi il est aidé par son équipage. En vertu d'obligations qu'ils contractent les uns envers les autres, chacun doit se présenter à son poste, de même que chaque canoé doit venir se mettre à la disposition de la communauté, lorsqu'elle organise une pêche communale.

Dans l'usage de l'embarcation, chaque co-propriétaire a droit à une certaine place, à laquelle sont associés certains privilèges, bénéfices et devoirs. À chacun sont assignées sa place et sa tâche, et à chacun est attaché un titre correspondant à l'une et à l'autre : « maître », « timonier », « surveillant des filets », « guetteur des poissons ». Sa position et son titre sont déterminés à la fois par son rang, son âge, son habileté personnelle. À chaque canoé, d'autre part, est assignée sa place dans la flottille et chacun a son rôle à jouer dans les manœuvres que comporte la pêche en commun. C'est ainsi qu'en examinant les choses de plus près, on en arrive à découvrir un système précis de division du travail et un système rigide d'obligations réciproques, qui implique, en même temps que le sentiment du devoir et la reconnaissance de la nécessité de la coopération, la recherche de l'intérêt personnel, de privilèges

et de bénéfices. La propriété doit donc être définie, non dans des termes tels que « communisme », « individualisme » ou par analogie avec le système des « sociétés par actions » ou celui de l' « entreprise personnelle », mais uniquement à la lumière des faits et des conditions concrets. C'est l'ensemble des devoirs, des privilèges et des réciprocités qui lie les co-propriétaires les uns aux autres et à l'objet.

C'est ainsi qu'à propos du premier objet qui ait attiré notre attention, du canoé indigène, nous constatons déjà l'existence d'une loi, d'un ordre, de privilèges définis et d'un système d'obligations bien développé.

Pour pénétrer plus profondément la nature de ces obligations impératives, suivons les pêcheurs sur la plage. Voyons comment s'opère la distribution du produit de la pêche. Dans la plupart des cas, une petite partie seulement du produit revient aux habitants du village. On voit généralement un grand nombre de gens, venus des communautés de l'intérieur, attendre sur la plage. Ils reçoivent des pêcheurs des paquets de poissons qu'ils emportent chez eux, souvent à plusieurs milles de distance, courant vite, afin que le poisson soit encore frais lors qu'ils seront arrivés à destination. Ici encore on est en présence d'un système de services et d'obligations réciproques, fondé sur une convention permanente entre deux communautés de villages. Les villages de l'intérieur fournissent les pêcheurs en légumes ; les communautés côtières les paient en poisson. C'est là une convention avant tout économique, mais elle a aussi un côté cérémoniel, car les échanges doivent se faire selon un rituel très compliqué, et un côté juridique, en ce qu'elle implique un système d'obligations réciproques, les pêcheurs devant rémunérer tout don qu'ils reçoivent de leurs partenaires de l'intérieur, et vice versa. Aucun des partenaires n'a le droit de refuser, de marchander, de retarder la réciprocité.

Qu'est-ce qui rend ces obligations si impérieuses ? Les villages de l'intérieur et ceux de la côte dépendent les uns des autres pour l'approvisionnement en certaines denrées. Les villages de la côte n'ont jamais assez de légumes, ceux de l'intérieur ont toujours besoin de poisson. En outre, la coutume exige que toutes les grandes cérémonies qui se déroulent dans les villages de la côte soient accompagnées de distributions de nourriture, qui représentent un aspect fort important de la vie publique des sauvages ; or, la nourriture ainsi distribuée se compose toujours de certaines variétés de lé-

gumes qui poussent seulement dans les plaines fertiles de l'intérieur. Or, les habitants de la côte ne disposent que du produit de leur pêche. C'est ainsi qu'à toutes les autres causes qui rehaussent la valeur de la nourriture végétale, relativement plus rare, s'ajoute celle de la dépendance artificielle que la culture a établie entre les deux districts. Tout concourt donc à ce qu'ils ne puissent se passer l'un de l'autre. Si, cependant, il arrive à un partenaire de faire preuve de négligence, il est sûr à l'avance qu'il aura tôt ou tard à s'en repentir. Chaque communauté possède, en effet, pour faire respecter ses droits, une arme : la réciprocité.

Ce que nous venons de dire ne s'applique pas seulement aux échanges de poissons contre des légumes. D'une façon générale, deux communautés dépendent aussi l'une de l'autre pour l'échange d'autres marchandises et d'autres services. C'est ainsi que chaque chaîne de réciprocité est d'autant plus forte qu'elle fait partie de tout un système, très compliqué, de réciprocités.

Je ne connais qu'un auteur qui se soit rendu compte de l'importance de la réciprocité dans l'organisation des sociétés primitives. Le grand anthropologiste allemand, le professeur Thurnwald, de Berlin, parle expressément de la « symétrie de l'organisation sociale », à laquelle correspond une « symétrie des actes ». Dans la monographie qu'il a consacrée à la communauté des Banaro (Die Gemeinde der Banaro, Stuttgart, 1921), qui constitue peut-être la meilleure description d'une communauté primitive existante, le professeur Thurnwald montre à quel point la symétrie domine la structure sociale et les actes des indigènes. L'auteur n'insiste cependant pas suffisamment sur l'importance que présente cette symétrie en tant que lien juridique : il s'intéresse davantage à en rechercher la base psychologique dans le « sentiment humain » qu'à l'analyser comme une fonction sociale destinée à sauvegarder la continuité et l'équivalence des services réciproques.

Les anciennes théories sur la dichotomie tribale, les discussions sur les « origines » de « phratries » ou « moitiés » et de la dualité qui préside aux subdivisions tribales n'ont jamais tenu compte de la base interne ou différentielle du phénomène extérieur de la dichotomie. Le D Rivers et son école se sont bien occupés de « l'organisation dualiste », mais leurs travaux présentent un grave défaut : au lieu d'analyser le phénomène en lui-même, ils

cherchent à le ramener à des causes cachées et mystérieuses. Le principe dualiste ne résulte ni d'une « fusion » ni d'une « scission » ni d'aucun autre cataclysme sociologique. Il est l'effet direct de la symétrie interne de toutes les transactions sociales, de la réciprocité de services sans laquelle aucune communauté primitive ne saurait exister. Une organisation dualiste peut apparaître très nettement dans la division d'une tribu en deux « moitiés » ou être à peu près complètement oblitérée ; mais je ne crains pas de dire que toutes les fois qu'on se donne la peine d'examiner les choses attentivement, on ne manque pas de constater que la symétrie de structure constitue la base indispensable de toute société sauvage.

Le mode sociologique qui préside aux relations de réciprocité est fait pour les rendre plus strictes. Entre deux communautés les échanges ne se font pas au hasard et il ne s'agit pas de transactions commerciales occasionnelles entre deux individus quelconques. Au contraire, chaque homme a son partenaire attitré avec lequel il se livre à des échanges d'une façon régulière, à l'exclusion de tous les autres. Ces deux hommes sont souvent parents par alliance ou bien des amis jurés, ou encore ils font partie tous deux de l'important système d'échanges cérémoniels, appelé kula. D'autre part, au sein de chaque communauté les couples de partenaires sont divisés en sous-clans totémiques. C'est ainsi qu'à la faveur des échanges s'établit un système de liens sociologiques, de nature économique, souvent combiné avec d'autres liens qui rattachent les uns aux autres individus, groupes, villages, districts.

En jetant un coup d'œil d'ensemble sur les relations et les transactions que nous avons décrites, on constate sans peine que le principe de réciprocité se trouve à la base de chaque règle. Chaque acte comporte un dualisme sociologique : deux parties échangent des services et des fonctions, chacune veillant à ce que l'autre s'acquitte de ses obligations dans une mesure aussi complète que possible et avec la plus grande loyauté possible. Le maître du canoé, dont les intérêts et les ambitions se groupent autour de son embarcation, veille à ce que l'ordre règne dans les transactions internes entre les membres de l'équipage qu'il représente dans toutes les circonstances extérieures. Chaque membre de l'équipage est lié à lui pendant toute la durée de la construction, et même après, lorsqu'une coopération est nécessaire. Et, réciproquement, le maître doit verser à chaque homme la rémunération cérémonielle lors de la fête par laquelle se termine la construction ; à aucun de

ces hommes il ne peut refuser sa place dans le canoé, et il doit veiller à ce que chacun reçoive sa part de la pêche. En ceci, comme dans toutes les autres activités d'ordre économique, le comportement social des indigènes repose sur un système bien établi de do ut des, toujours sous-entendu mentalement et dont la balance s'établit à la longue. Pour ces indigènes, il ne s'agit pas de s'acquitter d'une façon quelconque d'un devoir ou d'accepter sans scrupules un privilège, sans se sentir tenus à la réciprocité : ils ne connaissent pas le mépris « communiste » du crédit et savent que tout ce qui a été accepté de part ou d'autre doit être et sera rendu tôt ou tard. La liberté et l'aisance avec lesquelles se font les transactions, les bonnes manières qui y président sont faites pour atténuer les frictions et les maladresses et pour cacher à la vue de l'observateur superficiel les calculs vigilants et intéressés qui guident les parties en cause. Or, rien n'est plus évident que ces calculs pour quelqu'un qui connaît les indigènes intimement. Au contrôle exercé par le maître à l'intérieur de son canoé correspond celui exercé dans la communauté par le chef qui en est généralement le magicien héréditaire.

Il est à peine nécessaire d'ajouter qu'il existe d'autres mobiles qui, en plus de la contrainte et des obligations réciproques, poussent les pêcheurs à s'acquitter de leur tâche. L'utilité de la profession, le désir d'avoir toujours une nourriture fraîche et excellente et, surtout, l'attraction qu'exerce sur les indigènes la pêche qu'ils considèrent comme un sport fascinant, constituent des mobiles plus évidents, plus conscients et plus efficaces que ceux que nous avons décrits comme formant l'obligation légale. Mais la contrainte sociale, le respect pour les droits et des revendications des autres ne perdent jamais leur emprise sur l'esprit et la conduite des indigènes, lorsqu'ils ont réussi à comprendre nettement ce qu'on exige d'eux. La contrainte et le respect des autres sont, en outre, indispensables pour assurer le fonctionnement normal des institutions, car, en dépit de tous les attraits que présente la vie sociale, il se trouve toujours des individus mal disposés, d'humeur chagrine, obsédés par d'autres intérêts, très souvent par une intrigue amoureuse, qui seraient heureux de se soustraire à leurs obligations s'ils le pouvaient. Ceux qui savent combien il est difficile, sinon impossible, d'organiser une équipe de Mélanésiens pour une entreprise même de brève durée et amusante, mais exigeant une action concertée, alors qu'ils s'acquittent avec empressement et plaisir de leurs entreprises coutumières, comprendront à quel point la

contrainte est nécessaire, lorsque l'indigène est convaincu qu'on veut le faire travailler pour des fins qui ne sont pas les siennes.

Une autre force contribue encore à accentuer le caractère impérieux des obligations. J'ai déjà mentionné l'aspect cérémoniel des transactions. Les dons en nourriture, dans le système d'échanges que nous avons décrit plus haut, doivent être offerts, en observant certaines formalités très strictes, dans des mesures de bois spécialement fabriquées pour cette occasion, qu'on transporte et présente selon des règles prescrites, dans une procession cérémonielle et en soufflant dans des conques. Or, rien n'agit tant sur l'esprit d'un Mélanésien que l'ambition et la vanité que procure un étalage de nourriture et de richesse. Dans le fait d'offrir des cadeaux, de distribuer leur surplus, ils voient une manifestation de puissance, une exaltation de leur personnalité. Le Trobriandais conserve sa nourriture dans des maisons mieux construites et mieux décorées que les huttes d'habitation. À ses yeux la générosité est la plus grande des vertus et la richesse l'élément essentiel de l'influence et du rang. Le fait que des transactions mi-commerciales sont associées à certaines cérémonies publiques crée un autre impératif reposant sur un mécanisme psychologique spécial : le désir de se faire remarquer, l'ambition de se montrer munificent, l'extrême respect pour la richesse et pour l'abondance de nourriture.

Nous avons donc acquis un certain aperçu de la nature des forces psychologiques et sociales qui transforment certaines règles de conduite en lois obligatoires. Or, l'élément de contrainte est loin d'être superflu. Toutes les fois que l'indigène peut se soustraire à ses obligations, sans que son prestige en souffre et sans s'exposer à une perte, il le fait, tout comme n'importe quel homme d'affaires dans un pays civilisé. Lorsqu'on étudie de plus près l' « automatisme moelleux » avec lequel les indigènes s'acquittent soi-disant de leurs obligations, en s'aperçoit que les transactions donnent toujours lieu à des frictions et à des récriminations et que les partenaires sont rarement contents l'un de l'autre. Mais, dans l'ensemble, on tient toujours à son partenaire et on cherche à s'acquitter de ses obligations, soit par intérêt bien compris, soit par ambition ou par sentiment social. Comparez le sauvage en chair et en os, toujours prêt à se soustraire à ses devoirs, vantard et plein de jactance lorsqu'il s'en est acquitté, au mannequin que décrivent les anthropologistes, qui suit servilement la coutume et obéit automatiquement à n'importe

quelle règle. Il n'existe pas la moindre ressemblance entre l'un et l'autre. Nous commençons à nous rendre compte que le dogme de l'obéissance mécanique est fait pour cacher à l'anthropologiste de plein air un grand nombre de faits réellement importants de l'organisation juridique des peuples sauvages. Nous commençons à comprendre que les prescriptions de la loi, prescriptions qui ont un caractère obligatoire défini, sont nées de simples règles coutumières. Nous voyons également que la législation civile, qui se compose d'ordonnances positives, est beaucoup plus développée que le code des simples prohibitions et que ceux qui n'étudient que la législation criminelle des sauvages ne tiennent pas compte des phénomènes les plus importants de leur vie juridique.

Il est également évident que les règles que nous venons d'étudier, malgré leur caractère indiscutablement obligatoire, ne ressemblent en rien à des commandements religieux, lesquels sont imposés d'une façon absolue et auxquels on doit une obéissance rigide et intégrale. Les règles dont nous nous occupons sont essentiellement élastiques et adaptables aux circonstances, laissent une marge considérable qui leur enlève tout caractère absolu. Les faisceaux de poissons, les mesures de yams ou les paquets de taro ne peuvent être répartis qu'approximativement, et les quantités échangées varient naturellement avec les conditions plus ou moins favorables de la saison de pêche, avec l'abondance plus ou moins grande de la récolte. Toutes ces circonstances sont prises en considération, seules la rapacité, la négligence et la paresse sont considérées comme des causes justifiant la rupture d'un contrat. Et puisque la largesse est considérée comme donnant droit à des honneurs et à des éloges, l'indigène moyen fera tout ce qui sera en son pouvoir pour se montrer prodigue, d'autant plus qu'il sait que tout excès de zèle et de générosité mérite une récompense qu'il recevra tôt ou tard.

Nous voyons maintenant qu'une conception étroite et rigide du problème, d'après laquelle la législation serait une simple machine à punir la violation de certaines règles, laisse de côté tous les phénomènes dont nous venons de parler. Dans tous les faits que nous avons décrits, l'élément ou l'aspect « loi », c'est-à-dire la contrainte sociale effective, se présente comme un réseau complexe de dispositions destinées à contraindre les gens à s'acquitter de leurs obligations. De ces dispositions la plus importante est celle qui rattache les unes aux autres un grand nombre de transactions, de façon à en

faire une chaîne de services réciproques, c'est-à-dire de services dont chacun doit être rémunéré à un moment donné. Et ce qui contribue encore à rehausser la force de la loi, ce sont, d'une part, les cérémonies plus ou moins publiques qui accompagnent ces transactions et, d'autre part, la grande ambition et la non moins grande vanité du Mélanésien.

Dans les chapitres qui précèdent nous nous sommes occupés principalement des relations économiques, car, chez les sauvages comme chez nous, les lois civiles ont pour principal objet la propriété et la richesse. Mais il serait facile de montrer qu'il n'est pas un domaine de la vie tribale qui ne présente un aspect légal. Prenons, par exemple, les actes les plus caractéristiques de la vie cérémonielle : les rites du deuil et de l'affliction à l'occasion d'une mort. Ce qui, naturellement, nous frappe tout d'abord dans ces rites, c'est leur caractère religieux : ce sont des actes de piété envers le défunt, dictés par la peur, par l'amour ou par la sollicitude pour son esprit. En tant qu'épanchement rituel et public d'un sentiment, ils font également partie de la vie cérémonielle de la communauté.

Qui pourrait donc soupçonner que ces transactions religieuses ont un aspect légal ? Cependant il n'est pas, aux îles Trobriand, un seul acte funéraire, une seule cérémonie, qui ne soit considéré comme une obligation incombant à celui qui l'accomplit envers tel ou tel survivant. La veuve pleure et se lamente, fait étalage d'affliction cérémonielle, de piété religieuse et de crainte, mais la violence de ces manifestations a également pour but de procurer une satisfaction directe aux frères et aux parents maternels de son mari décédé. Ce sont en effet les parents en ligne maternelle qui, selon la théorie que les indigènes professent au sujet de la parenté et du deuil, sont réellement affectés par cette mort. La femme, bien qu'ayant cohabité avec son mari, est considérée, toujours d'après cette théorie, comme une étrangère, et cela malgré la violence souvent sincère avec laquelle elle manifeste son chagrin. Son devoir envers les membres survivants du clan de son mari consiste précisément à étaler son chagrin, à s'imposer une longue période de deuil et à porter, à titre d'ornement, pendant quelques années l'os maxillaire du mari. Hâtons-nous de dire que cette obligation n'est pas sans réciprocité. À la première grande distribution cérémonielle, qui a lieu trois jours après la mort du mari, elle reçoit des parents de celui-ci une rétribution substantielle pour ses larmes. Et aux fêtes cérémonielles suivantes elle reçoit d'autres rétribu-

tions pour la prolongation de son deuil. Il ne faut pas oublier en outre que le deuil des indigènes n'est qu'un anneau dans la longue chaîne de réciprocités existant entre le mari et la femme et entre leurs familles respectives.

Dans un précédent chapitre nous avons abordé implicitement la question du mariage qu'il importe de bien approfondir si l'on veut se faire une idée exacte de ce que la loi signifie aux yeux de l'indigène. Le mariage n'établit pas seulement un lien entre mari et femme, mais il crée un rapport de réciprocité permanente entre le mari et la famille, et plus particulièrement le frère de la femme. Entre une femme et son frère existe un lien de parenté très caractéristique et d'une très grande importance. Dans une famille trobriandaise la femme reste toujours sous la garde spéciale d'un seul homme qui est un de ses frères ou, à défaut de frères, son parent maternel le plus proche. Elle doit lui obéir et s'acquitter envers lui d'un certain nombre de devoirs, tandis que lui doit veiller à son bien-être et assurer sa vie économique, même après son mariage.

Le frère devient le tuteur naturel des enfants de sa sœur, et c'est lui, et non leur père, qui représente à leurs yeux le chef légal de la famille. Lui, de son côté, doit veiller sur eux et fournir au ménage une proportion considérable de sa nourriture. C'est la charge la plus pénible, puisque, le mariage étant patrilocal, la jeune femme s'en va habiter la communauté de son mari, ce qui provoque, au moment de chaque moisson, un chassé-croisé économique à travers tout le district.

La récolte faite, on classe les yams, et le produit de la récolte de chaque jardin est disposé en tas coniques. Le principal tas de chaque lot de jardin est toujours destiné au ménage de la sœur. L'habileté et le travail dont on fait preuve dans cet étalage de nourriture ont pour seul but de satisfaire l'ambition du jardinier. Toute la communauté, voire tout le district, vient inspecter les produits du jardin, les commenter, les critiquer ou les louer. Un beau tas signifie, aux dires de mon informateur : « Voyez ce que j'ai fait pour ma sœur et sa famille ; je suis un bon jardinier, et ma sœur et ses enfants ne souffriront jamais de manque de nourriture. » Au bout de quelques jours, le tas est défait, les yams sont mis dans des paniers et transportés dans le village habité par la sœur où on les dispose de nouveau en tas coniques devant la maison à yams du mari de celle-ci. Les membres de cette communauté viennent à

leur tour regarder et admirer les yams. Tout ce côté cérémoniel de la transaction a une force liante que nous connaissons déjà. L'étalage, les comparaisons, la répartition faite en public constituent pour le donateur une contrainte psychologique : il se sent satisfait et récompensé, lorsqu'il se trouve à même d'offrir un don généreux, tandis que l'insuffisance, l'avarice, la mauvaise chance sont pour lui une cause de mortification et d'humiliation.

Cette transaction n'est pas seulement à base d'ambition et de vanité : la réciprocité y joue un rôle aussi important que dans toutes les autres. Par moments même, elle intervient à chacun des menus actes dont se compose la transaction, en la suivant pour ainsi dire pas à pas. Tout d'abord, le mari doit rémunérer par des dons périodiques définis chaque contribution annuelle qu'il reçoit de la famille de sa femme. Plus tard, les enfants, devenus grands, tomberont directement sous l'autorité de leur oncle maternel ; les garçons auront à l'aider, à l'assister dans tout ce qu'il fera, à contribuer pour une certaine part à tous les paiements dont il aura à s'acquitter. Les filles ne font que peu de choses pour leur oncle maternel, directement du moins, mais, dans une société de lignée maternelle, elles lui fournissent deux générations d'héritiers et de descendants.

En situant les offres de produits de la récolte dans leur contexte sociologique, et en examinant de près les rapports auxquels elles correspondent, on constate que chacune des transactions dont se composent ces rapports forme un anneau dans la chaîne des réciprocités. Mais si on la considère isolément, si on la retire de son cadre, chaque transaction apparaît dépourvue de sens, intolérablement pénible, sans aucune signification sociologique, donc (pas de doute !) de nature « communiste ». Quoi de plus absurde au point de vue économique que cette distribution croisée de produits de jardins qui fait que chaque homme travaille pour sa sœur et compte à son tour sur le travail du frère de sa femme, et qu'on dépense plus de temps et d'énergie à étaler, à montrer, à déplacer les marchandises qu'à faire œuvre vraiment efficace ? Mais une analyse plus serrée montre que quelques-unes de ces actions apparemment inutiles constituent des stimulants économiques puissants, que d'autres impliquent une force de cohésion légale et que d'autres encore sont le résultat direct des idées que les indigènes se font sur la parenté. Il est également évident que, pour bien comprendre l'aspect légal de ces rapports, il faut les envisager en bloc, sans attribuer, dans la chaîne des devoirs réci-

proques, plus de valeur et d'importance à tels ou tels de ses anneaux qu'à d'autres.

Nous avons donné, dans ce qui précède, une série de tableaux de la vie indigène, destinés à illustrer l'aspect juridique des relations matrimoniales, de la coopération au sein d'une équipe de pêcheurs, des échanges entre villages de l'intérieur et villages de la côte, de certaines obligations cérémonielles en rapport avec le deuil. Nous avons cité ces exemples avec quelques détails, de façon à bien faire ressortir le fonctionnement concret de ce que nous considérons comme le mécanisme réel de la loi, de la contrainte sociale et psychologique, des forces, mobiles et raisons réels qui poussent l'homme à s'acquitter de ses obligations. Si nous disposions d'assez de place, il nous serait facile de réunir tous ces exemples isolés en une vaste fresque et de montrer que le même mécanisme juridique se retrouve dans toutes les relations sociales, dans tous les domaines de la vie tribale, et que du fait de ce mécanisme les obligations impérieuses forment une catégorie à part et se distinguent de toutes les règles coutumières.

Prenons d'abord les transactions économiques : l'échange de biens et de services a lieu le plus souvent entre des partenaires qui sont pour ainsi dire attitrés l'un à l'égard de l'autre, ou bien il est conditionné par certains liens sociaux ou encore il constitue le corollaire d'une réciprocité dans des transactions non économiques. On constate que la plupart des actes économiques, sinon tous, font partie de quelque chaîne de présents et de contre-présents qui, à la longue, finissent par se compenser au point de vue de l'équivalence, de façon à satisfaire également les deux parties.

Dans un article intitulé : The primitive Economics of the Trobriand Islanders (« Economic Journal », 1921) et dans mon ouvrage Argonauts of the Pacific (1923), j'ai déjà décrit les conditions économiques existant dans la Mélanésie du nord-ouest. Le chapitre VI de ce dernier ouvrage est consacré à la discussion des questions dont nous nous occupons ici, c'est-à-dire celles qui se rattachent aux formes des échanges économiques. Comme mes idées sur la législation primitive n'étaient pas encore suffisamment mûres à l'époque où j'écrivais cet ouvrage, je me suis borné à y citer des faits sans les rapporter à la thèse que je défends ici, ce qui les rend d'autant plus éloquents. En décrivant cependant une catégorie de présents sous le titre de « Dons purs » et en

rangeant dans cette catégorie les dons faits par le mari à la femme et par le père aux enfants, j'avais commis une erreur, celle dont j'ai parlé plus haut et qui consiste à détacher tel ou tel acte de son contexte, à ne pas tenir suffisamment compte de toute la chaîne des transactions. Le même paragraphe contient d'ailleurs une rectification implicite de mon erreur puisque j'ajoute : « un don fait par le père à son fils est considéré (par les indigènes) comme une rémunération des rapports qu'en sa qualité de mari il a avec la mère » (p. 179). J'ai également montré que les « dons libres » faits à la femme reposent sur la même idée. Mais pour présenter les conditions d'une manière vraiment correcte, tant au point de vue juridique qu'économique, il faut tenir compte de tout l'ensemble de dons, de devoirs et de bénéfices réciproques qui s'échangent entre le mari, d'une part, la femme, les enfants et le frère de la femme, de l'autre. On constate alors que, dans l'esprit des indigènes, le système repose sur un très complexe do ut des, et qu'à la longue les services réciproques finissent par s'équilibrer.

La vraie raison pour laquelle toutes ces obligations sont généralement remplies, et même très scrupuleusement, est que le fait de ne pas s'en acquitter place l'homme dans une situation intolérable, et la moindre négligence lui attire l'opprobre. L'homme qui s'obstinerait à désobéir aux prescriptions de la loi dans les affaires économiques ne tarderait pas à se faire mettre au ban de la vie sociale et économique, et il le sait parfaitement. On connaît aujourd'hui des cas d'indigènes qui, par paresse, excentricité ou faute d'esprit d'entreprise conformiste, ont pris le parti d'ignorer les obligations que comporte leur statut et sont devenus, de ce fait, automatiquement des proscrits, obligés de vivre aux crochets des blancs.

Un citoyen honorable est tenu de s'acquitter de ses devoirs, et sa soumission, loin de lui être dictée par un instinct ou une impulsion intuitive ou un « sentiment de groupe » mystérieux, résulte du fonctionnement d'un système élaboré dans tous ses détails et dans lequel chaque acte a sa place et doit être accompli sans rémission. Bien que nul indigène, quelqu'intelligent qu'il soit, ne soit à même de formuler la situation dont nous parlons dans des termes abstraits ou de la ramener à une théorie sociologique, tout le monde ne se rend pas moins compte de son existence et est capable de prévoir les conséquences que peut entraîner le non-accomplissement des obligations.

Dans les cérémonies religieuses et magiques, chaque acte, ou à peu près, n'est pas seulement accompli en vue de ses fins et effets primaires, mais est aussi considéré comme une obligation entre individus ou groupes, comme comportant tôt ou tard une rémunération ou un contre-service, stipulé par la coutume. La magie, dans ses formes les plus importantes, est une institution publique, en vertu de laquelle le magicien qui a généralement hérité de ses fonctions doit officier pour le compte du groupe tout entier. Tel est le cas de la magie des jardins, de celle de la pêche, de la guerre, du beau et du mauvais temps, de la construction de canoés. Toutes les fois que se présente la nécessité, à la saison voulue ou dans certaines autres circonstances, il est tenu d'accomplir sa magie, de veiller au respect des tabous, et parfois de contrôler toute l'entreprise. Pour ces services il est payé par de petits dons, offerts immédiatement et incorporés dans les pratiques rituelles. Mais sa véritable récompense est dans le prestige, la puissance et les privilèges que lui confère sa position sociale. Dans les cas de petite magie ou de magie occasionnelle, de celle qui est en rapport avec les charmes d'amour, les rites curatifs, la sorcellerie, dans la magie du mal des dents et dans celle qui est censée assurer la bonne santé des porcs, bref dans toutes les magies pratiquées pour le compte de particuliers, le magicien reçoit une rétribution substantielle et les rapports entre le client et le professionnel reposent sur un contrat établi par la coutume. En ce qui concerne le sujet qui nous intéresse ici, nous devons enregistrer le fait que c'est pour le magicien une obligation que d'accomplir tous les actes de magie communale, cette obligation faisant partie du statut du magicien communal, dont la charge est héréditaire le plus souvent et comporte toujours puissance et privilèges. Un homme peut renoncer à sa position et la transmettre à son plus proche successeur, mais dès l'instant où il a accepté la charge et aussi longtemps qu'il la détient, il est tenu de s'acquitter des devoirs qui y sont liés, de même que la communauté est tenue de s'acquitter envers lui de ce qu'elle lui doit.

Quant aux actes qu'on considère généralement comme religieux, plutôt que magiques, cérémonies accompagnant les naissances et les mariages, rites funéraires et de deuil, cultes des démons, des esprits, de personnages mythiques, ils ont également leur côté légal qui apparaît clairement dans les pratiques mortuaires que nous avons décrites plus haut. Tout acte important de nature religieuse est conçu comme une obligation morale à l'endroit de

l'objet du culte : démon, esprit, puissance ; il satisfait également le besoin émotionnel de celui qui l'accomplit. Mais, en plus de tout cela, il a sa place marquée dans un schéma social, est considéré par une tierce personne ou des tierces personnes comme leur étant dû, et ce dû elles le réclament et le rémunèrent ensuite, en nature ou autrement. Lorsque, par exemple, à l'époque du retour annuel des esprits des défunts dans leurs villages, vous faites une offrande à l'esprit d'un de vos parents, vous procurez une satisfaction à ses sentiments et aussi, sans doute, à son appétit spirituel qui se nourrit de la substance spirituelle du plat que vous offrez ; et ce faisant vous exprimez probablement vos propres sentiments à l'égard du cher défunt. Mais cet acte implique aussi une obligation sociale : après que les plats ont été exposés pendant quelque temps et que l'esprit a eu sa part spirituelle, les restes que la soustraction spirituelle n'a pas rendus moins propres à la consommation ordinaire sont donnés à un ami ou à un parent par alliance encore en vie qui, plus tard, s'acquitte, à titre de réciprocité, d'un don analogue. Je ne connais pas un seul acte religieux qui ne présente ce côté sociologique, plus ou moins directement associé à sa fonction principale, et ajoutant à son caractère de devoir religieux celui d'obligation sociale.

Je pourrais passer en revue d'autres phases de la vie tribale et discuter plus en détail l'aspect légal des rapports domestiques dont j'ai cité quelques exemples plus haut ; ou bien je pourrais faire ressortir les réciprocités inhérentes aux grandes entreprises. Mais je crois en avoir assez dit pour convaincre le lecteur que les exemples cités précédemment, loin de constituer des cas isolés, expriment un état de choses sur lequel repose tout l'ensemble de la vie indigène.

Changeons maintenant de perspective et envisageons les choses au point de vue sociologique, c'est-à-dire examinons les uns après les autres les différents traits de la constitution tribale, et non, comme nous l'avons fait jusqu'à présent, les différentes variétés de l'activité tribale : cette fois encore, il nous sera possible de montrer que toute la structure de la société trobriandaise repose sur le principe du statut légal. Je veux dire par là que les droits du chef sur les gens du commun, ceux du mari sur la femme ou des parents sur les enfants sont exercés, non arbitrairement et d'une façon unilatérale, mais conformément à des prescriptions définies et sont constitués en chaînes de services rigoureusement réciproques.

Même le chef, dont les fonctions héréditaires se rattachent à des traditions mythologiques hautement vénérables, sont entourées d'un respect quasi religieux, se trouvent rehaussées par un cérémonial princier destiné à maintenir les gens du commun à distance, dans un état d'humiliation, le tout sanctionné par les tabous les plus rigoureux, même ce chef, disons-nous, malgré la puissance, la richesse et les moyens exécutifs dont il dispose, doit se conformer à des normes strictes et est lié par des restrictions légales. Lorsqu'il désire organiser une expédition, ou déclarer la guerre, ou célébrer une fête, il doit lancer un appel formel, annoncer publiquement sa volonté, délibérer avec les notables, recevoir le tribut, les services et l'assistance de ses sujets dans des formes cérémonielles et finalement les rétribuer selon une établie. Il suffit de rappeler ici ce que nous avons dit plus haut du statut sociologique du mariage, des relations entre mari et femme et du statut réglant les relations entre parents par alliance. Toute la division en clans, en sous-clans totémiques, d'un caractère local, et en communautés villageoises est caractérisée par un système de services et de devoirs réciproques dans lesquels les groupes jouent le jeu de « donnant-donnant ».

Ce qu'il y a de plus remarquable dans la nature légale des relations sociales, c'est que la réciprocité, le principe du « donnant-donnant », règne d'une façon souveraine également à l'intérieur du clan, voire à l'intérieur d'un groupe de parents les plus proches. Ainsi que nous l'avons déjà montré, les rapports entre l'oncle maternel et les neveux, ceux entre frères, et même les rapports les plus désintéressés, ceux qui existent entre un homme et sa sœur, reposent tous sur la réciprocité et sur la rémunération des services. C'est en ayant en vue ces groupes de parents très proches qu'on a cru pouvoir affirmer l'existence d'un « communisme primitif ». Le clan est souvent décrit comme étant, dans la jurisprudence primitive, la seule personne légale, le seul organisme et la seule entité reconnue. « Ce n'est pas l'individu qui est l'unité, mais le groupe de parents ; l'individu n'est qu'un élément de ce groupe », dit M. Sidney Hartland.

Ceci est certainement exact, pour autant qu'il s'agit du domaine de la vie sociale dans lequel le groupe de parenté, clan totémique, phratrie, moitié ou classe, joue le jeu de réciprocité avec des groupes correspondants. Mais qu'en est-il de la parfaite unité à l'intérieur du clan ? À ce propos, on nous offre l'universelle solution qui consiste à affirmer l'existence d'un « sentiment de

groupe », sinon d'un « instinct de groupe », particulièrement vigoureux dans la région du monde dont nous nous occupons et « habitée par un peuple dominé par un sentiment de groupe dans le genre de celui qui anime le Mélanésien » (Rivers). Ceci, nous le savons, est une manière de voir erronée. À l'intérieur du groupe formé par les parents les plus proches, des rivalités, des dissensions, l'égoïsme le plus farouche se donnent libre cours et dominent en fait les relations entre les membres de ce groupe. Je reviendrai d'ailleurs sur ce point, car il faut mettre en avant plus de faits, et de plus éloquents, pour mettre fin au mythe du communisme de parenté, de la parfaite solidarité soi-disant régnant à l'intérieur du groupe dont les membres sont liés les uns aux autres par le fait de la descendance directe ; mythe repris récemment par Rivers et qui est malheureusement sur le point de gagner l'adhésion générale.

Après avoir ainsi cité les faits auxquels s'applique notre démonstration, après avoir montré que la loi pénètre toute la culture et toute la constitution tribale de ces indigènes, essayons de formuler nos conclusions d'une façon plus cohérente.

Nous avons cité plus haut quelques opinions courantes qui attribuent à l'homme primitif une obéissance automatique aux lois. À cette opinion générale sont associées quelques propositions d'un ordre plus spécial, généralement admises en anthropologie, au grand dommage de l'étude de la jurisprudence primitive.

Et, tout d'abord, si le primitif obéit aux règles de la coutume, uniquement parce qu'il est incapable de les violer, il est impossible de donner une définition de la loi, toute distinction entre les prescriptions de la loi, celles de la morale, les habitudes et autres usages se trouvant effacée. La seule manière, en effet, de classer les règles de conduite consiste à les rapporter aux mobiles et aux sanctions qui les imposent, si bien qu'en postulant une obéissance automatique à toute coutume l'anthropologie renonce à toute tentative d'introduire de l'ordre dans les faits et à les classer, autrement dit elle renonce à ce qui constitue la principale tâche de la science.

Nous avons déjà vu que, d'après M. Sidney Hartland, les règles de l'art, de la médecine, de l'organisation sociale, de l'industrie, etc., se trouveraient, dans les sociétés primitives, dans un état de mélange inextricable, formeraient un bloc indivisible, et cela non seulement dans la réalité extérieure de

la vie sociale, mais aussi dans l'esprit des indigènes. Il insiste sur cette manière de voir en de nombreuses occasions : « … Chez le sauvage, la perception des ressemblances diffère considérablement de la nôtre. Il voit des ressemblances entre des objets qui, à nos yeux, n'ont absolument rien de commun » (l. c., p. 139). « Pour le sauvage… la politique d'une tribu est une et indivisible… Ils (les sauvages) ne voient rien de grotesque ou d'incongru dans le fait de la promulgation, au nom de Dieu, d'un code où des prescriptions d'ordre rituel, moral, agricole et médical figurent à côté de ce que nous considérons comme des prescriptions purement juridiques… Nous faisons une séparation entre la religion et la magie, entre la magie et la médecine : les membres de la communauté, eux, ignorent ces distinctions » (pp. 213, 214).

Dans les passages que nous venons de citer, M. Sidney Hartland ne fait qu'exprimer d'une façon claire et modérée les opinions courantes sur la « mentalité prélogique primitive », sur les « catégories confuses des sauvages » et sur le caractère amorphe de la culture primitive en général. Ces opinions, cependant, ne correspondent qu'à la moitié de la vérité et sont tout à fait inexactes en ce qui concerne la loi. Les sauvages possèdent un ensemble de règles obligatoires, dépourvues de tout caractère mystique, qui ne sont ni promulguées au nom de Dieu ni pourvues d'une sanction surnaturelle, mais constituent de simples obligations sociales.

Si l'on considère la somme totale des règles, des conventions, des modèles de conduite comme formant un corps de coutumes, il est incontestable que les indigènes éprouvent un profond respect pour chacune d'elles, qu'ils ont tendance à faire ce que font les autres, ce qui est approuvé par chacun et, lorsqu'ils ne sont pas attirés dans une autre direction par leurs appétits ou leurs intérêts, ils suivront les commandements de la coutume plus facilement et plus volontiers que toute autre impulsion. La force de l'habitude, le respect des commandements traditionnels, le désir de satisfaire l'opinion publique et l'attachement sentimental à la tradition, tout concourt à stimuler l'obéissance à la coutume comme telle et pour elle-même. En cela, les « sauvages » ne diffèrent pas des membres de n'importe quelle communauté fermée, à l'horizon limité, que ce soit un ghetto de l'Europe Orientale, ou un collège d'Oxford ou une communauté « fondamentaliste » du Middle West américain. Mais l'amour de la tradition, le conformisme, le pouvoir de la coutume

n'expliquent qu'en partie l'obéissance aux règles dont font preuve les « dons » (seigneurs), les paysans, les sauvages ou les Junkers.

Pour nous en tenir une fois de plus strictement aux sauvages, nous dirons que chez les Trobriandais il existe un grand nombre de règles traditionnelles, destinées à apprendre à l'artisan l'exercice de son métier. La manière inerte et dépourvue de critique dont on obéit à ces règles est due à ce qu'on peut appeler le « conformisme général des sauvages ». Mais, pour l'essentiel, ces règles sont suivies, parce que leur utilité pratique a été reconnue par la raison et démontrée par l'expérience. De même, si l'on obéit aux injonctions relatives à la manière dont on doit se comporter dans l'association avec des amis, des parents, des supérieurs, des égaux, etc., c'est parce que toute dérogation à ces règles fait apparaître celui qui s'en rend coupable comme un homme ridicule, grossier, socialement singulier aux yeux des autres. C'est ainsi que les préceptes relatifs aux bonnes manières sont très développés en Mélanésie et très strictement suivis. À cela il faut ajouter les règles indiquant la manière dont on doit procéder dans les jeux, les sports, les amusements et les fêtes, règles qui sont l'âme même et la substance des jeux et amusements ou autres occupations du même genre, et qu'on suit, parce qu'on se rend compte et reconnaît que le moindre manquement dépouille le jeu de son caractère de jeu, à moins qu'on ne le prenne pas au sérieux. On notera que dans tout ceci il ne peut guère être question d'inclination ou d'intérêt personnel ou de force d'inertie susceptibles de s'opposer à une règle et de faire considérer son exécution comme une désagréable corvée. Il est tout aussi facile de suivre la règle que de ne pas la suivre, et une fois engagé dans une partie de sport ou de plaisir, vous n'en retirerez de l'agrément que dans la mesure où vous obéirez à toutes les règles qui la régissent. Et cela est aussi vrai des règles qui régissent un art ou un métier que de celles qui prescrivent certaines manières ou une certaine conduite dans un jeu.

Il y a également les normes relatives aux choses sacrées et importantes, les règles des rites magiques, des cérémonies funéraires, etc. Ces règles et normes s'appuient primitivement sur des sanctions surnaturelles et sur la conviction assez forte que les choses sacrées ne souffrent aucune omission. Des forces morales tout aussi fortes prêtent leur appui à certaines règles qui doivent présider à la conduite personnelle envers des parents, des membres

du ménage et tous ceux auxquels on est lié par un fort sentiment d'amitié, de loyauté, de dévouement, prescrit par le code social.

Ce bref catalogue n'est pas un essai de classification, mais est destiné tout simplement à montrer qu'à côté des prescriptions de la loi il existe plusieurs autres variétés de normes et de commandements traditionnels se rattachant à des mobiles et à des forces de nature psychologique, en tout cas différents de ceux sur lesquels s'appuient les lois proprement dites de la communauté. C'est ainsi que, tout en concentrant dans cet exposé mon principal intérêt sur la machinerie législative, je n'avais nullement l'intention de persuader les lecteurs que toutes les règles sociales sont d'ordre juridique : mon but a consisté seulement à montrer que les prescriptions légales ne forment qu'une catégorie bien définie dans l'ensemble des coutumes.

Les prescriptions de la loi diffèrent de toutes les autres en ce qu'elles sont ressenties et considérées comme des obligations pour les uns et des revendications justifiées pour les autres. Elles tirent leur sanction, non de simples mobiles psychologiques, mais d'un mécanisme social défini, possédant un pouvoir de contrainte, reposant, ainsi que nous le savons déjà, sur le principe de la dépendance réciproque, stipulant l'équivalence des services réciproques et établissant entre les différentes réciprocités des rapports aux combinaisons multiples.

Nous pouvons donc écarter définitivement la conception d'après laquelle le « sentiment de groupe » ou la « responsabilité collective » serait la seule ou même la principale force qui assure l'adhésion à la coutume et la rend obligatoire ou sanctionnée par des lois. L'esprit de corps, la solidarité, l'orgueil de faire partie de sa communauté et de son clan, tout cela existe certainement chez les Mélanésiens, car aucun ordre social ne saurait se maintenir, à n'importe quel niveau culturel, sans ces stimulants. Je tiens seulement à mettre en garde contre des opinions aussi exagérées que celles de Rivers, de Hartland, de Durkheim et autres qui font de cette loyauté de groupe, désintéressée, impersonnelle et illimitée, la pierre angulaire de tout l'ordre social dans les civilisations primitives. Le sauvage n'est ni un extrême « collectiviste » ni un intransigeant « individualiste », mais, comme tous les hommes, il représente un mélange de l'un et l'autre.

Il résulte de tout ce que nous venons de dire que la législation primitive ne se compose pas uniquement ou principalement d'injonctions d'ordre négatif et que toutes les lois des sauvages ne sont pas des lois pénales. Et, cependant, on estime généralement qu'ayant décrit les prescriptions concernant le crime et le châtiment on a dit tout ce qu'il y avait à dire au sujet de la jurisprudence des peuples sauvages. Il est de fait que le dogme de l'obéissance automatique, c'est-à-dire de la rigidité absolue des règles de la coutume, implique une exagération du rôle que les lois criminelles jouent dans les communautés primitives et une négation du rôle des lois civiles. Des règles absolument rigides ne peuvent être élargies ou adaptées à la vie ; on n'a pas besoin de les imposer, mais elles peuvent être enfreintes. C'est là une vérité que même les partisans d'une super-légalité primitive ne peuvent se refuser à admettre. Le crime, nous dit-on, est le seul problème d'ordre juridique à étudier dans les sociétés primitives ; les sauvages ignorent les lois civiles, et l'anthropologie chercherait en vain à dégager les éléments d'une jurisprudence civile propre aux sauvages. Cette manière de voir a dominé toutes les études comparées en matière de législation, de Sumner Maine aux spécialistes plus récents, comme le professeur Hobhouse, le D Lowie et M. Sidney Hartland. C'est ainsi que nous lisons dans un ouvrage de ce dernier que, dans les sociétés primitives, « le noyau de la législation est constitué par une série de tabous » et que « presque tous les codes sauvages se composent de prohibitions » (Primitive Law, p. 214). Et encore : « La croyance générale aux châtiments surnaturels inévitables et la perte de la sympathie des prochains créent une atmosphère de terreur qui suffit presque à prévenir toute infraction aux coutumes tribales » (p. 8 ; les italiques sont de nous). Il n'existe rien de semblable à cette « atmosphère de terreur », sauf dans les quelques cas exceptionnels de règles sacrées, en rapport avec le rituel ou la religion, et, d'autre part, ce qui empêche les infractions aux coutumes tribales, c'est une organisation spéciale dont l'étude se confond avec celle de la jurisprudence Primitive.

M. Hartland n'est pas le seul à professer cette manière de voir. Dans sa savante et compétente analyse du châtiment primitif, Steinmetz insiste lui aussi sur la nature pénale de la jurisprudence primitive, sur le caractère mécanique, rigide, échappant à toute direction et à toute intention, des pénalités infligées et sur leur base religieuse. Ses idées sont pleinement partagées par

les sociologues français, Durkheim et Mauss, qui y ajoutent encore cette clause : la responsabilité, la vengeance, en fait toutes les réactions légales, reposent sur la psychologie du groupe, et non sur celle de l'individu. Même des sociologues aussi perspicaces et bien informés que le professeur Hobhouse et le D Lowie, ce dernier possédant sur les sauvages des informations de première main, semblent suivre cette tendance générale dans leurs chapitres, par ailleurs excellents, sur la justice dans les sociétés primitives.

Dans le domaine dont nous nous occupons, nous n'avons jusqu'ici trouvé que des commandements positifs, dont la transgression est pénalisée, mais non punie et auxquels aucune méthode de Procuste ne ferait dépasser la ligne qui sépare la loi civile de la loi criminelle. S'il nous fallait désigner les règles décrites dans ce dernier chapitre par un nom moderne, par conséquent peu approprié, nous dirions qu'elles forment le corps des « lois civiles » des insulaires trobriandais.

Les lois « civiles », les lois positives, qui gouvernent toutes les phases de la vie tribale, se composent donc d'un ensemble d'obligations impérieuses, considérées comme des droits par une partie, comme des devoirs par l'autre, maintenues en vigueur par un mécanisme spécifique de réciprocité et de publicité, inhérent à la structure même de la société. Ces prescriptions de la loi civile possèdent une certaine élasticité et leur application comporte une certaine latitude. Elles ne punissent pas seulement les manquements aux devoirs, mais accordent aussi des récompenses à ceux qui s'en acquittent au-delà des limites prescrites. Leur efficacité a sa source dans l'appréciation rationnelle des causes et effets par les indigènes, ainsi que dans un certain nombre de sentiments personnels et sociaux, tels qu'ambition, vanité, orgueil, désir de se faire valoir en étalant ses mérites, et aussi attachement, amitié, dévouement et loyauté envers les parents.

Je ne crois pas avoir besoin d'ajouter que les « lois » et les « phénomènes juridiques », que nous avons découverts en Mélanésie et décrits et définis dans les chapitres qui précèdent, ne sont pas représentés par des institutions spéciales et indépendantes. La légalité représente plutôt un aspect de la vie tribale, un des côtés de sa structure, et non un ensemble de dispositions indépendantes, un mécanisme social existant pour lui-même. La législation ne repose pas sur un système spécial de décrets, prévoyant et punissant toutes

les formes possibles de transgression et leur opposant des barrières et des remèdes appropriés. La législation est le résultat spécifique des combinaisons qu'affectent les obligations, cette combinaison mettant l'indigène dans l'impossibilité d'esquiver sa responsabilité, sans avoir à en souffrir dans la suite.

Les rares querelles qui se produisent prennent la forme d'un échange public de reproches (yakala), dans lequel les deux parties, assistées de leurs amis et parents, se haranguent et s'accablent mutuellement de récriminations. Ces litiges permettent aux gens de donner libre cours à leurs sentiments et de faire ressortir les dispositions de l'opinion publique, ce qui est parfois de nature à apaiser les disputes. Mais dans beaucoup de cas cette manière de vider les querelles ne fait que les aggraver. Mais il n'y a jamais de sentence précise, prononcée par des tiers, et la conciliation n'est que rarement réalisée çà et là. Le yakala est donc une disposition légale spéciale, de peu d'importance et sans rapport avec ce qui forme le noyau même de la contrainte légale.

Plusieurs autres mécanismes légaux spécifiques méritent d'être mentionnés ici. L'un d'eux s'appelle kaytapaku : protection magique de la propriété à l'aide d'imprécations. Lorsqu'un homme possède des cocotiers ou des palmiers areca dans des endroits éloignés où il lui est impossible de les surveiller, il attache une feuille de palmier au tronc de l'arbre, ce qui indique qu'une formule a été prononcée qui attirerait automatiquement une maladie sur le voleur. Une autre institution ayant un aspect légal est représentée par le kaytubutabu, magie exécutée sur tous les cocotiers d'une communauté, généralement à l'approche d'une fête, afin de les rendre fertiles. Cette magie comporte une stricte prohibition de cueillir des noix ou de faire un partage de noix, même importées. Le gwara est une institution similaire. On plante un bâton sur le rocher et, par là même, on frappe de tabou toute exportation de certains objets d'utilité courante, sur lesquels portent les échanges cérémoniels dans le kula, alors que leur importation est, au contraire, encouragée. C'est là une sorte de moratoire qui suspend tous les paiements, sans atteindre les recettes, et qui vise à encourager l'accumulation d'objets de première utilité à la veille d'une grande distribution cérémonielle. Une autre institution légale importante est le kayasa, sorte de contrat cérémoniel : le chef d'une expédition, le maître d'une fête, l'entrepreneur d'une affaire industrielle organise une grande distribution cérémonielle ; ceux qui y prennent

part et bénéficient de sa générosité s'engagent à assister le chef pendant toute la durée de l'entreprise.

Toutes ces institutions, kayasa, kaytapaku, kaytubutabu, comportent des obligations spéciales. Elles ne sont cependant pas d'ordre exclusivement légal. Ce serait commettre une grave erreur que de traiter la question de la législation en se contentant d'énumérer ces quelques dispositions, dont chacune sert à une fin spéciale et ne remplit qu'une fonction très partielle. Le principal domaine de la loi doit être cherché dans le mécanisme social qui se trouve à la base de toutes les obligations et dans la composition duquel entrent un grand nombre de coutumes, mais, ainsi que nous le savons déjà, pas toutes les coutumes.

Nos investigations n'ayant porté que sur une partie de la Mélanésie, nos conclusions n'ont naturellement qu'une portée limitée. Ces conclusions reposent cependant sur des faits qui ont été observés à l'aide d'une méthode nouvelle et envisagés à un point de vue nouveau, si bien qu'elles seront peut-être de nature à stimuler d'autres observateurs à se livrer à des études similaires dans d'autres parties du monde.

Résumons l'opposition qui existe entre les opinions courantes sur la question et les faits que nous avons présentés ici. Il est universellement admis, dans l'anthropologie moderne, que toute coutume est pour le sauvage une loi et que le sauvage n'a pas d'autre loi que la coutume. Toujours d'après l'opinion courante, on obéit à la coutume automatiquement et rigidement, par simple inertie. Les seuls faits méritant d'être relevés seraient ceux des violations occasionnelles de la coutume, violations ayant la forme de défis et constituant ce qu'on appelle des crimes. Les sociétés primitives ne disposeraient pas d'autre mécanisme, pour imposer le respect des règles de conduite, que le châtiment des crimes flagrants. L'anthropologie moderne ignore donc et parfois nie explicitement l'existence de dispositifs spéciaux et de mobiles psychologiques, susceptibles d'inciter l'homme à obéir à une certaine catégorie de coutumes, pour des raisons purement sociales. D'après M. Hartland et les autres autorités en la matière, les sanctions religieuses, les châtiments surnaturels, la responsabilité de groupe et la solidarité, les tabous et la magie seraient les principaux éléments de la jurisprudence des peuples sauvages.

Toutes ces affirmations sont, je l'ai montré plus haut, ou tout simplement erronées ou partiellement vraies ; le moins qu'on puisse dire, c'est qu'elles situent la réalité de la vie indigène dans une fausse perspective. Il nous paraît inutile d'insister une fois de plus sur le fait que l'homme, même « sauvage » ou « primitif », est incapable d'agir instinctivement à l'encontre de ses instincts ou d'obéir à son insu à une règle à laquelle il se sentirait pourtant heureux de pouvoir se soustraire ou qu'il est toujours prêt à défier ; inutile également de montrer que l'homme est incapable d'agir spontanément d'une manière qui serait en opposition avec tous ses appétits et toutes ses inclinations. La fonction fondamentale de la loi consiste à imposer un frein à certains penchants naturels, à enfermer les instincts humains dans certaines limites, afin de pouvoir les contrôler, et à obliger les hommes à suivre une conduite n'ayant rien de spontané, une conduite contrainte ; en d'autres termes, sa fonction consiste à assurer une coopération reposant sur des concessions et des sacrifices mutuels, en vue d'un but commun. Pour que cette tâche se trouve remplie, une nouvelle force, distincte des dispositions innées et spontanées, doit intervenir.

Afin de rendre plus probantes nos objections, qui forment la partie négative de notre exposé, nous avons cité un cas concret faisant apparaître la loi primitive telle qu'elle est dans la réalité, et nous avons montré quelle est la nature de la contrainte exercée par les prescriptions légales primitives.

Le Mélanésien de la région que nous avons étudiée a certainement le plus profond respect pour les coutumes et les traditions de sa tribu comme telles. C'est une concession que nous croyons devoir faire tout de suite à l'ancienne manière de voir. Il accepte avec révérence et considère comme obligatoires toutes les prescriptions en vigueur dans sa tribu, qu'elles soient banales ou importantes, agréables ou pénibles, morales ou utilitaires. Mais la force de la coutume, le prestige de la tradition ne suffiraient pas, à eux seuls, à contrecarrer les tentations de l'appétit ou de la convoitise, les impulsions de l'égoïsme. La simple sanction de la tradition (le conformisme et le conservatisme du « sauvage ») réussit souvent, et réussit seule, à imposer certaines manières, l'observance d'usages coutumiers, une certaine conduite publique et privée, dans les cas où il s'agit seulement d'établir le mécanisme de la vie commune et de la coopération et d'introduire de l'ordre dans les actes et les démarches, mais non dans les cas plus compliqués où il devient nécessaire de

heurter des intérêts personnels, de vaincre l'inertie, d'obtenir des actes dont l'accomplissement est accompagné de sensations pénibles ou de contre-carrer des penchants innés.

Il y des règles, des préceptes et des impératifs qui exigent des sanctions spéciales, autres que le simple prestige de la tradition. Les indigènes de la région mélanésienne que nous connaissons ont à se conformer, par exemple, à un rituel religieux fort exigeant pour tout ce qui concerne les funérailles et le deuil. Nous citerons encore les impératifs réglant les rapports entre parents. Et il existe enfin la sanction du châtiment tribal, expression de la colère et de l'indignation de la communauté tout entière. Grâce à cette sanction, la vie humaine, la propriété et, last not least, l'honneur personnel se trouvent sauvegardés dans une communauté mélanésienne, aussi bien que la dignité du chef, l'exogamie, les rangs et le mariage, toutes institutions qui jouent un rôle de première importance dans une constitution tribale.

Chaque catégorie de règles se distingue des autres par ses sanctions et par ses rapports avec l'organisation sociale de la tribu et avec sa culture. Il ne s'agit nullement de cette masse amorphe d'usages tribaux, de ce « cake de coutumes » dont on nous a tant parlé. La dernière catégorie, celle des prescriptions fondamentales, destinées à sauvegarder la vie, la propriété, la personnalité, peut être considérée comme une « législation criminelle » proprement dite ; il convient cependant de rappeler que l'importance de cette législation a été considérablement exagérée par les anthropologistes, qui ont commis l'erreur de la rattacher au problème de « gouvernement » et d' « autorité centrale », en la détachant de son contexte formé par d'autres prescriptions légales. C'est que — et ici nous touchons au point le plus important — c'est qu'il existe une catégorie de règles obligatoires s'appliquant à la plupart des aspects de la vie tribale, régissant les rapports entre parents, entre membres de la même tribu, du même clan, définissant les rapports économiques, l'exercice du pouvoir et de la magie, le statut du mari, de la femme et de leurs familles respectives. Cette catégorie de prescriptions en vigueur dans une communauté mélanésienne correspond à notre législation civile.

Ces prescriptions sont dépourvues de toute sanction religieuse, elles ne sont pas imposées par la peur, superstitieuse ou raisonnée, leurs violations ne valent à leurs auteurs aucun châtiment de la part de la tribu, pas même la

flétrissure de l'opinion publique ou son blâme moral. Nous essaierons de dégager les forces qui rendent ces règles obligatoires, et l'on verra qu'elles sont simples, bien que ne se prêtant pas à une définition précise, que si elles ne se laissent pas décrire par un mot ou enfermer dans un concept, elles n'en sont pas moins réelles. La législation civile des Mélanésiens tire son caractère obligatoire de l'enchaînement même des obligations, qui forment un réseau de services mutuels, un système fondé sur le principe du « donnant-donnant », l'échange de services s'étendant sur une longue période de temps et portant sur tous les genres d'intérêts et d'activités. À cela il faut ajouter la manière impressionnante et cérémonielle dont on s'acquitte des obligations légales. Les gens trouvent un mobile puissant dans leur vanité, dans le contentement d'eux-mêmes, dans leur amour de tout ce qui est susceptible de les rehausser à leurs propres yeux et aux yeux des autres. C'est ainsi que le caractère obligatoire de ces prescriptions est un effet de penchants naturels tels que l'égoïsme, la vanité et l'ambition, mis en œuvre par un mécanisme social spécial qui comporte, entre autres éléments, certaines actions obligatoires.

En se servant d'une « définition minimum » plus large et plus élastique de la loi, on découvrira ailleurs des phénomènes juridiques analogues à ceux que nous avons observés dans la Mélanésie du Nord-Ouest. Il est certain que la coutume ne repose pas uniquement sur une force universelle, indifférenciée et omniprésente, telle que l'inertie mentale. L'existence de cette force ne fait pas de doute, mais elle ne fait qu'ajouter son action à celle d'autres facteurs de contrainte. Il doit exister dans toutes les sociétés une catégorie de prescriptions trop pratiques pour être appuyées sur des sanctions religieuses, trop pénibles et désagréables pour que leur accomplissement soit abandonné au bon vouloir des gens, d'un intérêt vital trop personnel pour qu'on songe à les imposer par un recours à un facteur abstrait. Cette catégorie est celle des prescriptions purement légales, et j'ose prédire que tous ceux qui voudront s'en donner la peine découvriront comme moi que la réciprocité, l'incidence systématique, la publicité et l'ambition, sont les principaux facteurs qui, dans la législation primitive, imposent l'obéissance à ses règles et prescriptions.

L'intérêt scientifique, qui n'est que de la curiosité affinée, est ainsi fait qu'il se porte plus volontiers sur ce qui est extraordinaire et sensationnel que sur ce qui est normal et quotidien. Ce qui, dans un nouveau domaine de re-

cherches ou dans une jeune branche d'études, attire tout d'abord l'attention et conduit à la découverte de nouvelles régularités universelles, ce sont les violations apparentes des lois naturelles ; car, et c'est en cela que gît le paradoxe de la passion scientifique, l'étude systématique ne s'empare du miraculeux que pour le transformer en naturel. La science, à la longue, réussit à édifier un Univers bien réglé, reposant sur des lois valables, animé de forces précises qui le pénètrent d'un bout à l'autre, conforme à quelques principes fondamentaux.

Cela ne veut pas dire que la science doive bannir de la réalité le merveilleux, le mystérieux. Ce qui encourage l'esprit philosophique à poursuivre ses investigations, c'est le désir de découvrir de nouveaux mondes et de faire de nouvelles expériences, et la métaphysique nous retient par la promesse d'une vision dépassant la limite de l'horizon le plus éloigné. Mais la discipline qu'impose la science a changé le caractère de notre curiosité, la manière dont nous apprécions ce qui est réellement merveilleux. La contemplation des grandes lignes du monde, le mystère des données immédiates et des fins ultimes ; l'élan, dépourvu de signification, de l' « évolution créatrice » rendent, aux yeux du naturaliste ou de celui qui étudie les civilisations, la réalité suffisamment tragique, mystérieuse et pleine de questions, toutes les fois qu'on réfléchit à la somme totale des connaissances et qu'on se rend compte de leurs limites. Mais lorsqu'il a atteint un certain degré de maturité l'esprit ne s'attarde pas à la recherche d'accidents imprévus, de sensations isolées, de paysages inconnus dans le domaine de la réalité. Toute nouvelle découverte n'est pour lui qu'un pas de plus sur la route qu'il poursuit, tout principe nouveau ne sert qu'à élargir ou à déplacer notre vieil horizon.

L'anthropologie, science encore jeune, est aujourd'hui en voie de se libérer de l'obsession des intérêts pré-scientifiques, bien que certaines tentatives d'offrir des solutions à la fois extrêmement simples et sensationnelles de toutes les énigmes de la civilisation soient toujours entachées de grossière curiosité. En ce qui concerne l'étude de la législation primitive, la tendance saine se manifeste dans le fait qu'on en arrive peu à peu à reconnaître expressément que les civilisations primitives sont sous la dépendance, non de l'arbitraire, des passions ou d'accidents, mais de la tradition et du besoin d'ordre. Mais même alors on retrouve encore des traces de l'ancien amour du sensationnel, et cela notamment dans l'importance exagérée qu'on attribue à

la justice criminelle, dans l'attention qu'on accorde aux violations de la loi et aux châtiments qu'elles entraînent. L'anthropologie moderne en est encore à n'étudier la législation que dans ces interventions singulières et sensationnelles, lorsqu'il s'agit, par exemple, de crimes sanglants, suivis de vendettas, de sorcellerie criminelle provoquant des représailles, d'inceste, d'adultère, de violation de tabous, etc. Dans tous ces actes et incidents l'anthropologie ne recherche pas seulement l'élément piquant et dramatique, mais espère encore découvrir certains traits inattendus, exotiques, étonnants de la législation primitive : solidarité transcendantale du groupe de parents, exclusive de tout sentiment égoïste, communisme juridique et économique, soumission à des lois tribales rigides et indifférenciées.

Par réaction à la méthode et aux principes que je viens d'exposer, j'ai essayé d'aborder les faits de la législation primitive des Trobriandais par un autre côté. J'ai commencé par la description de ce qui est ordinaire, et non singulier : de la loi obéie, et non de la loi violée, des courants permanents et journaliers de la vie sociale, et non de ses orages et tempêtes accidentels. De cette description il ressort, à mon avis, que, contrairement aux opinions les plus répandues, la législation civile (ou son équivalent primitif) est fort développée et régit tous les côtés de la vie sociale. J'ai montré également qu'elle est facile à distinguer et que les sauvages la distinguent effectivement d'autres normes, imposées par la morale ou les convenances, des règles que comportent les arts et métiers et des commandements de la religion. Leurs lois, loin d'être rigides, absolues ou imposées au nom d'une divinité, sont maintenues par des forces purement sociales, envisagées comme rationnelles et nécessaires, comme élastiques et susceptibles d'adaptation. Loin donc de s'adresser uniquement au groupe, les droits que la législation reconnaît et les devoirs qu'elle impose concernent avant tout l'individu qui sait parfaitement bien sauvegarder ses intérêts et se rendre compte de la nécessité qu'il y a pour lui de s'acquitter de ses obligations. Nous avons vu, en effet, que l'attitude de l'indigène à l'égard du devoir et du privilège ne diffère guère de celle qui existe dans les communautés civilisées, le sauvage sachant aussi bien que le civilisé, non seulement tourner la loi, mais aussi la violer de temps à autre. C'est cette question, dont on s'est encore peu occupé, qui va retenir notre attention dans ces chapitres. Ce serait donner un tableau plus qu'incomplet de la législation trobriandaise que de ne la présenter que sous l'aspect d'un sys-

tème fonctionnant toujours d'une façon normale, sans le moindre trouble d'équilibre. J'ai déjà eu l'occasion d'attirer l'attention sur le fonctionnement souvent imparfait de la loi, sur les nombreuses entorses et violations qu'elle subit, mais une description complète des incidents criminels et dramatiques me paraît nécessaire, bien que, je l'ai dit, il n'entre pas dans mes intentions d'attacher à ces incidents une importance exagérée.

Il y a encore une autre raison d'étudier de près la vie indigène à l'état de déséquilibre. Nous avons vu que les relations sociales des Trobriandais sont régies par un certain nombre de principes juridiques. Le plus important de ces principes est représenté par le droit maternel, qui stipule que la constitution physique et morale de l'enfant est déterminée par les liens de parenté qui le rattachent à sa mère, et à elle seule. Ce principe régit la succession dans le rang, le pouvoir et les dignités, les droits d'héritage économique, ceux qui règlent la possession du sol, la citoyenneté locale, l'appartenance à un clan totémique. Les rapports entre frères et sœurs, les relations entre les sexes et la plupart des relations sociales, d'ordre privé et public, sont régis par des dispositions faisant partie de la législation matriarcale. Une disposition bizarre et importante de cette législation est celle qui définit les devoirs économiques d'un homme à l'égard de sa sœur mariée et de son ménage. Tout le système repose sur une base mythologique, sur les conceptions des indigènes concernant la procréation, sur certaines de leurs croyances magiques et religieuses, et il détermine toutes les institutions et coutumes de la tribu.

Mais, à côté du système du droit maternel, à son ombre pour ainsi dire, il existe un autre système, moins important, de prescriptions légales. La législation relative au mariage, qui définit le statut du mari et de la femme, qui impose à celle-ci le régime patrilocal et confère au père une autorité partielle, mais certaine, et un droit de tutelle sur la femme et les enfants dans certaines occasions bien spécifiées, repose sur des principes juridiques indépendants du droit maternel sur certains points, le mitigeant sur certains autres, et en tout cas adaptés au droit maternel, de façon à pouvoir coexister avec lui. La constitution d'une communauté de village, la position d'un chef dans son village ou dans son district, les privilèges et les devoirs du magicien public, tout cela est régi par des dispositions qui forment autant de systèmes juridiques indépendants.

Sachant que la loi primitive n'est pas parfaite, nous sommes en droit de nous demander : comment cet ensemble composite de systèmes fonctionne-t-il sous la pression des circonstances ? Chaque système possède-t-il une cohésion, une harmonie intérieure suffisantes ? Se maintient-il toujours dans ses limites ou a-t-il tendance à empiéter sur d'autres systèmes ? Si une tendance pareille existe, aboutit-elle à des conflits entre les systèmes et quelle est la nature de ces conflits ? Pour trouver des éléments de réponses à ces questions, nous devons une fois de plus prendre en considération les manifestations de criminalité, de désordre et de déloyauté qui se déroulent au sein de la communauté.

Dans l'exposé qui va suivre et que nous ferons d'une façon concrète, en entrant dans certains détails, nous aurons constamment présent à l'esprit le principal problème qui n'a toujours pas reçu une solution : celui de la nature des actes et de la procédure criminels et de leurs relations avec la législation civile ; celui des principaux facteurs qui interviennent dans le rétablissement de l'équilibre troublé ; celui des rapports et des conflits possibles entre les divers systèmes de législation indigène.

Pendant toute la durée de mes recherches sur le terrain, j'avais vécu au milieu même des indigènes ; ma tente était dressée en plein village, ce qui me permettait de suivre de près tous les événements, banals ou solennels, quotidiens ou dramatiques, qui s'y passaient. L'événement que je vais raconter s'est passé durant mon premier séjour aux îles Trobriand, quelques mois après le début de mes investigations de plein air dans l'archipel.

Un jour, un formidable bruit de lamentations et un violent branle-bas m'apprirent que quelqu'un venait de mourir dans le voisinage. Renseignements pris, il s'agissait d'un jeune homme que je connaissais, âgé d'environ 16 ans, qui était tombé du faîte d'un cocotier et s'était tué.

Je me rendis en toute hâte dans le village où l'événement s'était produit, et lorsque j'y arrivai je trouvai tout le monde occupé aux préparatifs funéraires. C'était la première fois que j'assistais à un décès, à un deuil et à des funérailles, si bien que mon intérêt pour les aspects ethnographiques du cérémonial me fit oublier les circonstances de la tragédie, et cela malgré deux ou trois cas singuliers qui s'étaient produits dans le même village et qui auraient dû éveiller mes soupçons. J'avais appris que, par une coïncidence mys-

térieuse, un autre jeune homme avait été blessé grièvement dans le même village, et pendant les funérailles je pus constater un sentiment général d'hostilité entre les habitants du village où le jeune homme s'était tué et ceux du village où son corps fut transporté pour les obsèques.

Ce ne fut que beaucoup plus tard que je pus démêler la véritable signification de ces événements : le jeune homme s'était suicidé. Il avait en effet violé les règles de l'exogamie avec sa cousine maternelle, fille de la sœur de sa mère. Ce fait avait été connu et généralement désapprouvé, mais rien ne s'était produit jusqu'au moment où l'amoureux de la jeune fille, se sentant personnellement outragé du fait d'avoir été éconduit, alors qu'il espérait l'épouser, avait conçu l'idée de se venger. Il commença par menacer son rival d'user contre lui de magie noire, mais cette menace étant restée sans effet, il insulta un soir le coupable publiquement, en l'accusant devant toute la communauté d'inceste et en lui lançant certaines expressions que nul indigène ne peut tolérer.

Àcela, il n'y avait qu'un remède, il ne restait au malheureux jeune homme qu'un moyen d'échapper à la situation dans laquelle il s'était mis. Le lendemain matin, ayant revêtu son costume et ses ornements de fête, il grimpa sur un cocotier et, s'adressant à la communauté, il lui fit, à travers le feuillage, ses adieux. Il expliqua les raisons de sa décision désespérée et formula une accusation voilée contre celui qui le poussait à la mort, en ajoutant qu'il était du devoir des hommes de son clan de le venger. Puis il poussa, selon la coutume, un cri perçant et, se jetant du palmier qui avait soixante pieds de haut, il se tua sur le coup. Il s'ensuivit une querelle dans le village, au cours de laquelle le rival fut blessé, querelle qui se poursuivit pendant les funérailles.

Ce cas souleva pour moi quelques problèmes importants. Je me trouvais en présence d'un crime qualifié : une violation de la loi exogamique du clan totémique. La prohibition exogamique est une des pierres angulaires du droit maternel, du totémisme et du système de parenté classificatoire. Pour un homme toutes les femmes de son clan sont des sœurs avec lesquelles les relations sexuelles sont interdites. C'est un axiome connu en anthropologie que rien n'inspire une plus grande horreur que la violation de cette prohibition, cette violation valant à ceux qui s'en rendent coupables non seulement de violentes réactions de l'opinion publique, mais aussi des châtiments surnatu-

rels. En fait, cet axiome n'est pas tout à fait dépourvu de justification. Quand on interroge à ce sujet des Trobriandais, on constate que tous leurs renseignements confirment l'axiome que les indigènes éprouvent un sentiment d'horreur rien qu'à l'idée de la violation possible des règles de l'exogamie et qu'ils sont persuadés que celui qui se rend coupable d'inceste avec une femme appartenant au même clan que lui est frappé de plaies, de maladies ou même de mort. Tel est du moins l'idéal de la loi indigène, et dans les questions de morale il est facile et agréable de donner son adhésion à l'idéal, surtout lorsqu'il s'agit de juger la conduite des autres ou d'exprimer une opinion sur la conduite en général.

Mais la situation change, dès qu'il s'agit de l'application des normes morales et des idéaux à la vie réelle. Dans le cas que nous venons de relater les faits ne s'accordent pas du tout avec l'idéal de la conduite. L'opinion publique, quand elle eut connaissance du crime, ne se sentit nullement outragée et ne fit preuve d'aucune réaction directe : elle ne se mit en mouvement qu'à l'annonce publique du crime et à la suite des insultes que la partie intéressée lança contre le coupable. Mais, même alors, on laissa le coupable se punir lui-même. La « réaction de groupe » et la « sanction surnaturelle » se sont révélées comme des principes peu actifs. Ayant approfondi l'affaire et réuni des informations concrètes, j'ai pu m'assurer que la violation de l'exogamie, pour autant qu'il s'agit de simples rapports sexuels, et non de mariage, est loin d'être rare, et lorsque le fait se produit, l'opinion publique reste inerte, sans toutefois se départir de son hypocrisie. Lorsque l'affaire se passe sub rosa, avec l'observation d'un certain décorum, sans bruit et sans trouble, l' « opinion publique » se contente de jaser, sans exiger un châtiment sévère. Lorsque au contraire les choses aboutissent à un scandale, tout le monde se dresse contre le couple coupable et peut pousser l'un ou l'autre, par l'ostracisme ou des insultes, au suicide.

En ce qui concerne la sanction surnaturelle, ce cas me permit de faire une découverte intéressante. J'ai appris notamment qu'il existe contre les conséquences pathologiques de cette transgression un remède fort connu et considéré comme pratiquement infaillible s'il est appliqué convenablement. Autrement dit, les indigènes possèdent un système de magie, se composant d'incantations et de rites exécutés au-dessus de l'eau, d'herbes ou de pierres

et qui, s'il est correctement appliqué, efface complètement les mauvais effets de l'inceste de clan.

Ce fut pour la première fois au cours de mon enquête de plein air que je me trouvai ainsi en présence d'un système d'évasion bien établi, et cela dans un cas de violation de l'une des lois les plus fondamentales de la tribu. J'ai découvert plus tard l'existence de telles excroissances parasites dans d'autres branches de l'ordre tribal. L'importance de ce fait saute aux yeux. Il montre clairement qu'une sanction surnaturelle ne sauvegarde pas une règle de conduite avec un effet automatique. Pour combattre l'influence magique, on dispose de la contre-magie. Il vaut sans doute mieux ne pas courir le risque, la contre-magie ayant pu être apprise d'une façon imparfaite ou pouvant être mal appliquée, mais le risque n'est pas bien grand. La sanction surnaturelle se révèle ainsi comme douée d'une grande élasticité et comportant un antidote approprié.

Cet antidote, d'une application méthodique, nous ouvre les yeux sur un autre fait. Dans une communauté où les lois sont non seulement violées occasionnellement, mais systématiquement tournées à la faveur de méthodes bien établies, il ne peut être question ni d'obéissance « spontanée » à la loi, ni d'adhésion servile à la tradition. La tradition enseigne en effet à l'homme des procédés superstitieux qui doivent lui permettre de se soustraire à ses commandements les plus rigoureux, c'est-à-dire l'empêcher d'y adhérer spontanément.

Neutraliser par la magie les conséquences de l'inceste de clan constitue peut-être l'exemple le plus frappant de soustraction méthodique à la loi. Mais il en existe beaucoup d'autres. Nous citerons le système de magie qui permet d'éteindre l'affection qu'une femme éprouve pour son mari et de pousser celle-ci à commettre un adultère : c'est le seul moyen traditionnel de braver l'institution du mariage et la prohibition de l'adultère. Une autre catégorie, un peu différente, comprend les diverses formes de magie pernicieuse ou malfaisante : ce sont celles qui permettent d'obtenir la destruction de récoltes, d'entraver le travail des pêcheurs, d'attirer les porcs dans la jungle, de faire flétrir les bananiers, les cocotiers et les palmiers aréca, de faire échouer une fête ou une expédition kula. Ces magies, qui s'attaquent à des institutions établies et à des affaires importantes, constituent vraiment des instru-

ments de crime transmis par la tradition. Mais il s'agit d'une tradition qui travaille contre la loi et est en conflit avec elle, puisque la loi, dans ses diverses manifestations, a pour mission de sauvegarder les institutions et d'encourager les affaires. Nous parlerons plus loin de la sorcellerie, qui est une variété particulière et très importante de la magie noire, ainsi que de quelques autres procédés non magiques de soustraction à la loi.

La loi de l'exogamie, la prohibition du mariage et des rapports sexuels à l'intérieur du clan sont souvent citées comme les commandements les plus rigides de la législation primitive, puisque l'interdiction ne tient pas compte du degré de parenté existant entre l'homme et la femme : il a un caractère général et absolu. C'est, dit-on, dans le tabou de l'inceste de clan que s'expriment le mieux et l'unité du clan et la réalité du « système de parenté classificatoire ». Ce tabou considère tous les hommes et toutes les femmes du clan comme « frères » et « sœurs » et leur interdit d'une façon absolue toute intimité sexuelle. Une analyse attentive des faits importants de la vie des Trobriandais révèle l'inconsistance de cette manière de voir. Une fois de plus, on se trouve en présence d'une de ces exagérations de la tradition indigène que l'anthropologie a prises au pied de la lettre et incorporées dans sa théorie. Aux îles Trobriand, le jugement porté sur la rupture de l'exogamie varie, selon que les deux coupables sont très proches parents ou seulement unis par des liens de clan. L'inceste avec une sœur est, aux yeux des indigènes, un crime auquel on n'ose même pas penser, ce qui ne veut pas dire d'ailleurs qu'il ne soit jamais commis. La violation de l'exogamie par des cousins germains de lignée maternelle est une faute extrêmement grave et qui, nous l'avons vu, peut avoir des conséquences tragiques. À mesure que la parenté s'éloigne, la rigueur devient moins grande, et lorsque la violation de l'exogamie est commise avec une personne à laquelle on n'est rattaché que par les liens de clan, elle est considérée comme un péché véniel et facilement pardonnée.

C'est ainsi qu'en ce qui concerne cette prohibition, les femmes d'un clan ne s'opposent pas à l'homme comme un groupe compact, comme un « clan » homogène, mais comme un ensemble d'individus bien différenciés ; la nature des rapports qu'un homme peut avoir avec ces femmes varie de l'une à l'autre, selon la place qu'elle occupe dans la généalogie.

Au point de vue du libertin indigène, suvasova (violation de l'exogamie) est une expérience érotique particulièrement intéressante et tentante comme un fruit défendu. La plupart de mes informateurs n'admettaient pas seulement la possibilité de cette violation et celle de l'adultère (kaylasi), mais se vantaient d'avoir commis plus d'une fois l'une et l'autre ; et je pourrais citer à ce sujet quelques cas concrets, bien certifiés.

Je n'ai parlé, dans ce qui précède, que des rapports sexuels purs et simples. Le mariage à l'intérieur du clan est une affaire beaucoup plus sérieuse. Même aujourd'hui, alors que la rigueur de la loi traditionnelle se trouve considérablement relâchée, on ne connaît que deux ou trois mariages entre gens appartenant au même clan. Le plus fameux de ces cas est celui de Modulabu, chef du grand village d'Obweria, marié à Ipwaygana, célèbre sorcière, suspecte d'entretenir des rapports avec les tauva'u, méchants esprits surnaturels apportant les maladies. L'un et l'autre font partie du clan Malasi qui, chose remarquable, est connu pour la fréquence des incestes. Il existe un mythe sur l'inceste entre un frère et une sœur, et l'événement faisant l'objet de ce mythe et dont était née la magie d'amour se serait produit dans le clan Malasi. C'est également dans ce clan qu'aurait eu lieu, à une époque plus récente, le cas d'inceste le plus connu entre frère et sœur. C'est ainsi que les rapports entre la vie réelle et la situation idéale, telle qu'elle se reflète dans la morale et la législation traditionnelles, sont fort instructifs.

J'ai décrit, dans le chapitre précédent, un cas de violation de la loi tribale et discuté la nature des tendances criminelles et des forces qui contribuent au redressement de l'ordre et de l'équilibre de la tribu, dès que l'un et l'autre ont été troublés.

Au cours de notre description, nous nous sommes trouvés en présence de deux faits : emploi de la sorcellerie comme moyen de coercition et recours au suicide comme moyen d'expiation et de défi. Ces deux faits méritent un examen plus approfondi. La sorcellerie est pratiquée aux îles Trobriand par un nombre limité de spécialistes, qui sont généralement des hommes d'une intelligence et d'une personnalité hors pair et s'initient à leur art en apprenant un grand nombre d'incantations et en se soumettant à certaines conditions. Ils exercent leur art pour leur propre compte, mais aussi en professionnels, contre rémunération. Comme la croyance en la sorcellerie est profondément

enracinée et que toute maladie sérieuse et toute mort sont attribuées à l'action de la magie noire, le sorcier est très respecté et redouté, de sorte qu'à première vue, il semble qu'il doive avoir des exigences abusives ou exagérées. On a, en effet, souvent prétendu que la sorcellerie constitue la principale source de la criminalité, en Mélanésie et ailleurs. En ce qui concerne la région que je connais personnellement, celle du nord-ouest de la Mélanésie, je puis certifier que cette opinion n'exprime qu'un des aspects de la situation. La sorcellerie procure à celui qui l'exerce puissance, richesse et influence, dont il se sert sans doute dans son intérêt personnel ; mais comme il a beaucoup à perdre et peu à gagner en se livrant à des abus trop flagrants, il fait généralement preuve d'une certaine modération. Il est surveillé de près par le chef, les notables et les autres sorciers, et il arrive souvent à un sorcier d'être supplanté par un autre, dans l'intérêt du chef ou sur son ordre.

Les hommes au pouvoir, chefs, hommes de haut rang ou riches, sont ceux qui ont le plus recours à ses services professionnels et rétribués. Lorsqu'il est appelé par des gens du menu peuple, le sorcier se garde bien de formuler des exigences injustes ou fantastiques. Trop riche et occupant une situation trop importante pour faire des choses illégales, il peut se permettre d'être honnête et juste. Lorsqu'une injustice réelle a été commise ou lorsqu'il s'agit de punir un acte illégal, le sorcier, sous la pression de l'opinion publique, est toujours prêt à combattre pour la bonne cause et à recevoir, en échange, sa pleine récompense. En apprenant qu'un sorcier travaille contre lui, l'homme visé recule souvent ou fait amende honorable ou se montre disposé à accepter un arrangement équitable. C'est ainsi que, généralement, la magie noire agit comme une force légale authentique, en contribuant au triomphe des prescriptions de la loi tribale, en empêchant le recours à la violence et en rétablissant l'équilibre.

La coutume qui consiste à rechercher les raisons pour lesquelles quelqu'un a été tué par la sorcellerie, illustre bien l'aspect légal de celle-ci. Il s'agit de trouver une interprétation aussi exacte que possible de certaines marques ou de certains symptômes que peut présenter le cadavre exhumé. Douze ou vingt-quatre heures après les funérailles préliminaires, au premier coucher du soleil qui les suit, on exhume le cadavre, on le lave, on l'enduit d'huile et on l'examine. Cette coutume a été interdite par les autorités, car l'homme blanc, qui n'a d'ailleurs nulle raison et nul besoin de s'en mêler, la

trouve « dégoûtante », mais elle est toujours superstitieusement pratiquée dans les villages un peu reculés. J'ai assisté à plusieurs exhumations de ce genre et j'ai pu photographier l'une d'elles, parce qu'elle fut pratiquée avant le coucher du soleil. C'est une opération très dramatique. Une foule se presse autour de la tombe ; quelques-uns de l'assistance enlèvent rapidement la terre en poussant des cris plaintifs, d'autres entonnent des incantations contre les mulukwausi (sorcières volantes, qui dévorent des cadavres et tuent des hommes) et mâchent du gingembre qu'ils crachent sur les personnes présentes. À mesure qu'on se rapproche des nattes entourant le cadavre, les plaintes et les chants deviennent plus forts, et le cadavre est enfin mis au jour au milieu d'une explosion de cris. La foule se précipite vers la tombe pour le voir de près, ceux qui sont tout en avant reçoivent des plats en bois contenant de la crème de noix de coco avec laquelle ils doivent laver le cadavre ; celui-ci est dépouillé de ses ornements, lavé rapidement, enveloppé de nouveau et enterré. Pendant que dure ce processus, on s'attache à enregistrer les marques. Ces marques n'ont rien d'absolument convaincant et des différences d'opinion se font souvent jour quant à leur nature ; dans certains cas, leur existence peut être mise en doute.

Mais il est des marques au sujet desquelles aucun doute n'est possible et qui révèlent d'une façon non équivoque une habitude, un penchant ou une caractéristique du défunt, cause de l'hostilité qu'il s'était attirée de la part de quelqu'un qui avait chargé un sorcier de le tuer. Si le cadavre porte des égratignures, surtout sur les épaules, semblables aux kimali ou griffures érotiques, infligées en guise de caresses sexuelles, cela signifie que le défunt s'était rendu coupable d'adultère ou a eu trop de succès auprès des femmes, au grand ennui d'un chef ou d'un homme autrement puissant, ou, enfin, d'un sorcier. Cette cause fréquente de la mort laisse encore d'autres symptômes : le cadavre exhumé se présente les jambes écartées ou la bouche plissée comme pour émettre le son perçant par lequel on appelle une personne désirée à un rendez-vous secret. Ou encore on trouve le cadavre envahi de poux, et l'on sait que l'épouillage réciproque constitue une des manifestations de tendresse favorites de deux amoureux. Parfois, certains symptômes apparaissent avant la mort : tel jour, on a vu l'homme mourant remuer le bras comme s'il avait fait des signes d'appel, et voici qu'à l'exhumation on trouve justement sur les épaules des marques kimali. Dans un autre cas encore on a

entendu le mourant émettre un son perçant, et à l'exhumation on l'a trouvé envahi de poux. Il était de notoriété publique que, de son vivant, cet homme se faisait épouiller par plusieurs des femmes de Numakala, un des anciens principaux chefs de Kiriwina : il est donc évident qu'il a été puni d'ordre supérieur.

Lorsqu'on découvre des signes qui ressemblent à des bijoux, à des ornements de danse ou qui permettent de supposer que le défunt avait l'habitude de se farder le visage, ou lorsque les mains du cadavre tremblent comme celles du maître-danseur maniant le kaydebu (bouclier de danse) ou le bisila (paquet de feuilles de pandanus), on en conclut que ce fut à cause de sa beauté personnelle ou des exploits qui valent à un homme les faveurs des femmes que ce don Juan tomba victime de la sorcellerie. La présence sur le cadavre de taches rouges, noires ou blanches, de dessins rappelant le plan d'une maison ou d'un dépôt de provisions d'un homme noble, de boursouflures suggérant la ressemblance avec les poutres d'une maison à ignames, signifient que le défunt avait mis trop d'ambition à décorer sa hutte ou sa maison à ignames, ce qui lui avait valu le ressentiment du chef. Des tumeurs en forme de tare ou le fait que le défunt avait été, de son vivant, trop friand de ce légume indiquent qu'il avait des jardins de taro trop beaux ou qu'il ne versait pas au chef une part assez importante de ses produits. Les bananes, les noix de coco, le sucre de canne produisent sur le cadavre, mutatis mutandis, les mêmes effets, alors que les noix de bétel colorent en rouge la bouche du défunt. Trouve-t-on de l'écume sur les lèvres du cadavre ? Cela signifie que le défunt aimait trop la bonne chère, était trop gourmand. Une peau lâche, s'écaillant aux plis, est signe que le défunt avait trop abusé de la viande de porc ou s'était occupé indûment de l'élevage de porcs, qui est un monopole du chef pouvant seulement être délégué par celui-ci à des hommes de moindre importance. Le chef éprouve également du ressentiment contre un homme qui ne s'est pas conformé au cérémonial et ne s'est pas incliné devant lui ; aussi n'est-il pas rare de trouver le cadavre d'un tel homme plié en deux dans sa tombe. Des filets de liquide purulent coulant des narines du cadavre correspondent toujours, d'après le code post-mortem, à des colliers en coquillages précieux et signifient que le défunt avait eu trop de succès dans le commerce kula. Il en est de même lorsque le cadavre porte des tuméfactions aux bras, à la différence près que ces tuméfactions correspondent, non à des

colliers, mais à des bracelets en coquillages (mwali). Enfin, un homme tué parce qu'il était sorcier lui-même, produit, en plus de l'esprit normal (baloma), un esprit matériel (kousi) qui rôde autour de la tombe et se livre à toutes sortes de frasques. Souvent aussi on trouve le corps d'un sorcier disloqué, mutilé dans la tombe.

J'ai obtenu cette liste en discutant avec des indigènes sur des cas concrets et en notant les symptômes réellement enregistrés. Il importe cependant de signaler que dans beaucoup de cas aucun symptôme n'a été constaté ou que l'accord n'a pu se faire au sujet de la signification de ceux que l'on a cru découvrir. Inutile de dire qu'un homme malade se doute toujours, croit même savoir à quel sorcier il est redevable de sa maladie, pour le compte de qui ce sorcier a agi et pour quelles raisons ; si bien que la « découverte » d'une marque a tous les caractères d'une vérification a posteriori de ce qu'on sait déjà. La liste que nous avons donnée plus haut et qui comprend les « causes de la mort », qu'on discute librement et qu'on trouve facilement, reçoit ainsi une signification spéciale : elle nous montre quelles sont les fautes qui ne sont pas considérées comme déshonorantes et répréhensibles et quelles sont celles qui n'imposent pas de charges trop onéreuses aux survivants. En fait, les succès sexuels, la beauté, l'adresse dans l'art de la danse, l'amour de la richesse, le manque de scrupules dans l'étalage des richesses et la jouissance inconsidérée des biens de ce monde sont autant de fautes ou de péchés enviables, quoique dangereux, puisqu'ils excitent la jalousie des puissants, tout en entourant ceux qui s'en rendent coupables d'une auréole de gloire. D'autre part, comme la plupart de ces fautes ont pour effet de provoquer l'exaspération du chef du district et de recevoir un châtiment légal, les survivants se trouvent déchargés du pénible devoir de la vendetta.

Mais le point vraiment important consiste en ce que le soin que les indigènes apportent à rechercher ces symptômes et à les interpréter témoigne de leur attitude négative à l'égard de tout homme dont la fortune, les qualités, les exploits personnels ou les vertus ne sont pas en rapport avec sa position sociale, ne trouvent pas leur justification dans le rang qu'il occupe, dans le pouvoir dont il dispose. Ce sont là des excès punissables, et c'est au chef qu'incombe le devoir de maintenir chacun dans sa médiocrité, d'empêcher les autres de dépasser le juste milieu qui leur est assigné par la tradition. Mais le chef ne peut pas user, dans ces matières, de violence physique di-

recte, surtout lorsqu'il n'existe contre le délinquant que de simples soupçons, lorsqu'il ne se trahit que par une tendance au sujet de laquelle le doute est encore permis. Le moyen légal proprement dit dont le chef dispose dans des cas pareils consiste à recourir à la sorcellerie, dont il doit d'ailleurs payer les services de sa propre bourse. Avant l'intervention des « ordres » des blancs, il avait le droit d'user de violence et de châtier toutes les fois que se produisait une violation directe de l'étiquette ou du cérémonial ou dans les cas de délits flagrants tels qu'adultère avec une de ses femmes, atteinte à ses biens privés ou insulte personnelle. Un homme qui aurait osé se placer de façon à dépasser la tête du chef, ou toucher les parties taboues de son cou ou de ses épaules ou de se servir en sa présence d'expressions obscènes ou de commettre une grave violation de l'étiquette dans le genre de celle qui consiste à faire des allusions sexuelles au sujet de sa sœur, risquait de se faire transpercer immédiatement par un des gardes armés du chef. C'était tout particulièrement vrai du grand chef de Kiriwina. On connaît des cas d'hommes qui, ayant par hasard offensé un chef, ont été obligés de s'enfuir pour la vie. Un cas récent concerne un homme qui, au cours d'une guerre, avait lancé des injures à l'adresse du chef du camp opposé. Il a été tué après la conclusion de la paix, et sa mort, dans laquelle tout le monde a vu une juste rétribution de l'insulte, n'a provoqué aucune vendetta.

On le voit : dans beaucoup de cas, sinon dans la plupart d'entre eux, la magie noire est considérée comme le principal instrument dont dispose le chef pour faire prévaloir ses privilèges et prérogatives exclusifs. Il va sans dire que la magie noire se rend souvent coupable d'abus, allant jusqu'à exercer une odieuse oppression et à commettre des injustices révoltantes, ce dont je pourrais citer plus d'un exemple concret. Mais, même alors, étant donné qu'elle se range toujours du côté de ceux qui disposent de la richesse, de la puissance et de l'influence, la sorcellerie reste le support des intérêts acquis, c'est-à-dire, à la longue et en dernière analyse, de la loi et de l'ordre. Elle représente toujours une force de conservation et constitue réellement la principale source de la crainte salutaire du châtiment et le principal moyen de rétribution indispensable dans une société bien ordonnée. Aussi rien de plus pernicieux, parmi tous les moyens d'intervention des Européens dans la vie des peuples sauvages, que l'animosité acharnée avec laquelle missionnaires, planteurs et fonctionnaires poursuivent les sorciers. L'application brutale,

occasionnelle, antiscientifique de notre morale, de nos lois et de nos coutumes à des sociétés indigènes, la destruction de la législation indigène, du mécanisme quasi-légal et des instruments de pouvoir qui existent dans ces sociétés conduisent à l'anarchie et à l'atrophie morale et, à la longue, à l'extinction de la culture et de la race.

La sorcellerie, enfin, n'est exclusivement ni une méthode d'administration de la justice ni une forme de procédure criminelle. Elle est à la fois l'un et l'autre, et on ne s'en sert jamais en opposition directe à la loi, bien qu'assez souvent on s'en serve pour faire du tort à un homme faible, au profit de quelqu'un de plus puissant. Mais de quelque manière qu'elle fonctionne, elle est un moyen de maintenir le statu quo, de perpétuer les inégalités traditionnelles, et d'empêcher la formation de nouvelles inégalités. Puisque le conservatisme constitue l'élément le plus important dans une société primitive, la sorcellerie, à tout prendre, peut être considérée comme un facteur bienfaisant, d'une grande valeur pour la civilisation primitive.

Ces considérations montrent clairement combien il est difficile de tracer une ligne de démarcation entre les applications quasi légales et les applications quasi-criminelles de la sorcellerie. L'aspect « criminel » de la loi dans les sociétés sauvages est beaucoup plus vague que son aspect « civil », l'idée de « justice », telle que nous la concevons, ne leur est guère applicable, et les moyens de rétablissement de l'équilibre tribal troublé sont lents et d'un maniement difficile.

Après nous être fait une idée de la criminologie trobriandaise d'après l'étude de la sorcellerie, passons au suicide. Bien que n'étant d'aucune façon une institution purement juridique, le suicide présente par incidence un aspect légal très net. Il existe deux sérieuses méthodes de suicide : la première consiste à se jeter du haut d'un palmier (lo'u), la seconde à absorber un poison mortel extrait de la vésicule à fiel de l'orbe (soka). Une méthode moins radicale consiste à absorber une dose de tuva, poison végétal dont on se sert pour abasourdir les poissons. Un bonne dose d'émétique suffit à rappeler à la vie celui qui avait absorbé du tuva ; aussi ce poison joue-t-il un grand rôle dans les querelles entre amoureux, dans les discordes conjugales et autres cas analogues, dont plusieurs sont survenus durant mon séjour aux îles Trobriand, sans issue fatale.

Les deux formes fatales de suicide sont employées comme moyens d'échapper à des situations sans issue ; elles reposent sur une attitude psychologique complexe, dans laquelle entrent à la fois le désir de s'infliger soi-même un châtiment, celui de se venger et de se réhabiliter, de se soustraire à une douleur morale. Quelques cas concrets, brièvement résumés, donneront une idée suffisante de la psychologie du suicide.

Un cas quelque peu analogue à celui de Kima'i, décrit plus haut, fut celui d'une jeune fille, nommée Bomawaku, qui entretenait une intrigue amoureuse avec un jeune homme du même clan qu'elle, sans prêter aucune attention à son adorateur officiel et acceptable. Elle habitait sa bukumatula (maison pour gens non mariés), que son père avait construite pour son usage, et y recevait son amoureux illégitime. L'adorateur officiel, l'ayant appris, l'insulta en public, à la suite de quoi elle revêtit ses habits et ornements de fête, grimpa sur un palmier et, après avoir poussé un cri perçant, se précipita en bas. C'est là une vieille histoire ; elle m'a été racontée par des témoins oculaires, qui s'en sont souvenu à la suite de l'événement de Kima'i. Cette jeune fille avait cherché à sortir d'une impasse intolérable dans laquelle l'avaient acculée sa passion et les prohibitions traditionnelles. Mais ce fut l'insulte qui fut la cause immédiate et réelle du suicide. Sans elle, le conflit plus profond, mais moins poignant, entre l'amour et le tabou, ne l'aurait jamais poussée à cet acte désespéré.

Mwakenuva, de Liluta, homme de rang élevé, possédant un grand pouvoir magique, personnalité hors pair, dont la renommée s'est perpétuée jusqu'à nos jours, à travers deux générations, était très attaché à une de ses femmes, Isowa'i. Il avait cependant avec elle de fréquentes discussions, et un jour, au cours d'une discussion plus violente que les autres, il lui lança une de ces insultes (kwoy lumuta) qui, de mari à femme, sont considérées comme intolérables. Isowa'i réagit conformément à l'idée traditionnelle de l'honneur et se suicida immédiatement en se précipitant d'un palmier (lo'u). Le lendemain, alors que les lamentations provoquées par la mort d'Isowa'i se faisaient de plus en plus fortes, Mwakenuwa se suicida à son tour et son corps fut placé à côté de celui de sa femme, pour qu'ils soient pleurés ensemble. Dans ce cas nous sommes en présence d'une affaire passionnelle, plutôt que légale. Mais il montre fort bien à quel point le sentiment de l'honneur traditionnel est sensible à tout excès, à tout écart de la modération et du calme. Il montre

également à quel point un survivant peut être frappé par le sort d'une personne qui s'est infligée elle-même la mort.

Un cas analogue s'est produit il y a peu de temps : un mari ayant reproché à sa femme d'avoir commis un adultère, celle-ci se tua en se jetant d'un palmier, après quoi le mari suivit son exemple. Un autre événement, encore plus récent, est celui du suicide d'Isakapu, de Sinaketa, qui absorba du poison, à la suite du reproche d'adultère que lui avait adressé son mari. Bogonela, une des femmes du chef Kouta'uya, de Sinaketa, ayant été accusée par une autre femme de ce chef de s'être mal conduite pendant l'absence de celui-ci, se suicida immédiatement. Il y a quelques années, un homme de Sinaketa, harcelé par sa femme qui l'accusait d'adultère et d'autres fautes, se suicida en absorbant du poison.

Bolubese, femme d'un des anciens principaux chefs de Kiriwina, quitta son mari et se réfugia dans son propre village ; ses parents (oncle maternel et frères) l'ayant menacée de la renvoyer de force, elle se suicida par le lo'u. J'ai eu connaissance de plusieurs cas semblables, attestant les tensions qui peuvent exister entre mari et femme, entre amants ou entre parents.

Il importe de dégager deux mobiles dans la psychologie du suicide : d'une part, il s'agit toujours d'expier un péché, un crime ou l'explosion d'une passion, que ce soit une violation de la loi exogamique, ou un adultère, ou une injure injustement infligée, ou une tentative d'échapper à des obligations ; d'autre part, il s'agit d'une protestation contre ceux qui ont dévoilé cette transgression, insulté le coupable en public et l'ont acculé à une situation intolérable. Dans certains cas, l'un de ces mobiles peut agir avec plus de force que l'autre, mais d'une façon générale, ils sont associés dans des proportions égales. La personne publiquement accusée accepte la responsabilité de sa faute, avec toutes ses conséquences, s'inflige elle-même le châtiment qu'elle comporte, tout en déclarant qu'elle a été maltraitée et en faisant appel à ceux qui l'ont poussée à la décision suprême, lorsque ce sont ses parents ou amis ; lorsque au contraire ce sont des ennemis, elle fait appel au sentiment de solidarité des parents, leur demandant d'exercer la vendetta (lugwa).

Certes, le suicide n'est pas un moyen d'administration de la justice, mais il offre à celui qui est accusé et persécuté, qu'il soit coupable ou innocent, une issue et un moyen de réhabilitation. L'idée du suicide joue un grand rôle

dans la psychologie des indigènes, les incite à s'abstenir de violences de langage et de conduite, de toute déviation de la coutume et de la tradition qui serait susceptible de heurter ou de blesser les sentiments d'autrui. Le suicide, comme la sorcellerie, contribue à maintenir les indigènes dans la stricte observance de la loi, à les détourner de modes de conduite extrêmes et inusités. L'un et l'autre agissent dans le sens de la conservation et fournissent un fort appui à la loi et à l'ordre.

Quelles conclusions tirerons-nous des faits relatifs au crime et au châtiment que nous avons cités dans ce chapitre et dans le précédent ? Nous avons vu que les principes d'après lesquels les crimes sont punis sont très vagues, que les méthodes rétributives sont inconstantes, gouvernées par le hasard et par la passion personnelle, plutôt que par un système d'institutions fixes et stables. En fait, les méthodes les plus importantes sont un produit secondaire d'institutions, de coutumes, de dispositions n'ayant aucun caractère légal : sorcellerie et suicide, pouvoir du chef, magie, conséquences surnaturelles des tabous et actes de vengeance personnelle. Ces institutions et usages, loin d'avoir un caractère légal quant à leur fonction principale, ne contribuent que d'une façon très imparfaite à maintenir et à imposer les commandements de la tradition. Nous n'avons trouvé aucune disposition, aucun usage qu'on puisse considérer comme une méthode d' « administration de la justice », conformément à un code et d'après des procédés fixes. Ce que nous avons plutôt constaté, c'est que toutes les institutions légalement effectives étaient des moyens pour couper court à un état de choses intolérable, pour rétablir l'équilibre de la vie sociale et permettre aux individus de donner libre cours à leurs protestations contre l'oppression et les injustices. Le crime dans la société trobriandaise ne se laisse définir que très vaguement : il consiste tantôt dans l'explosion d'une passion, tantôt dans la violation d'un tabou défini, tantôt dans un attentat contre les personnes ou la propriété (meurtre, vol, attaque), tantôt dans une ambition trop démesurée ou dans une accumulation de richesses que la tradition ne justifie pas et qui engendrent des conflits avec les prérogatives du chef ou de certains notables. Nous avons vu que les prohibitions, même les plus catégoriques, sont élastiques, puisqu'il existe des systèmes méthodiques qui permettent de les tourner ou d'échapper aux conséquences de leur violation.

Je m'occuperai maintenant des cas où la loi, au lieu d'être violée par un acte de nature nettement illégale, se heurte à des usages légalisés presque aussi impérieux que la loi elle-même.

La législation primitive ne représente pas un corps de règles homogène, parfaitement unifié, reposant sur un principe développé en un système cohérent. C'est ce que nous savons déjà d'après l'examen que nous avons fait précédemment des manifestations de la vie légale aux îles Trobriand. La législation des Trobriandais se compose d'un certain nombre de systèmes plus ou moins indépendants les uns des autres, plus ou moins adaptés les uns aux autres. Chacun de ces systèmes, droit maternel, droit paternel, législation matrimoniale, prérogatives et devoirs d'un chef, etc., s'applique à un domaine bien circonscrit, mais dont il peut parfois dépasser les limites légitimes. Il en résulte une certaine rupture d'équilibre qui, dans les cas graves, peut aboutir à une véritable explosion. L'étude du mécanisme des conflits, ouverts ou masqués, entre divers principes juridiques est très instructive et propre à nous révéler la véritable nature de l'édifice social d'une tribu. Je commencerai par la description de quelques éventualités pouvant se produire, pour procéder ensuite à leur analyse.

Je décrirai d'abord un événement faisant ressortir le conflit entre le droit maternel, qui est le principe fondamental de la législation, et l'un des sentiments les plus forts, l'amour paternel, autour duquel gravitent beaucoup d'usages, tolérés par la coutume, mais allant en réalité à l'encontre de la loi.

Le droit maternel et l'amour paternel trouvent leur expression la plus nette dans les rapports existant entre un homme et le fils de sa sœur, ainsi que dans ses rapports avec son propre fils. Son neveu de lignée maternelle est son parent le plus proche et l'héritier légal de toutes ses dignités et charges. Son propre fils, au contraire, n'est pas considéré comme son parent ; il n'existe pas de rapports légaux entre le père et le fils, et le seul lien qui les rattache l'un à l'autre est un lien sociologique résultant du mariage avec la mère du fils.

Cependant dans la réalité de la vie quotidienne le père se montre beaucoup plus attaché à son propre fils qu'à son neveu. De père à fils on constate toujours des rapports d'amitié et d'affection personnelle ; d'oncle à neveu, au contraire, l'idéal de la parfaite solidarité se trouve obscurci par les rivalités et

l'attitude soupçonneuse, toujours inhérentes à des rapports dominés par des questions de succession.

C'est ainsi que dans le puissant système du droit maternel le sentiment n'intervient que pour une très faible part, tandis que l'amour paternel, dont le rôle est très insignifiant, s'appuie sur un fort sentiment personnel. Lorsqu'il s'agit d'un chef qui dispose d'un pouvoir considérable, l'influence personnelle réussit à contre-balancer les stipulations de la loi, ce qui a pour effet de rendre la position du fils aussi forte que celle du neveu.

Tel fut le cas qui se produisit dans le village d'Omarakana, résidence du principal chef, dont le pouvoir s'étend sur tout le district, dont l'influence se fait sentir dans plusieurs archipels et dont la renommée est connue sur toute la côte Est de la Nouvelle-Guinée. Je n'ai pas tardé à m'assurer de l'existence d'un conflit permanent entre ses fils et ses neveux, conflits qui revêtaient une forme vraiment aiguë dans les querelles incessantes mettant aux prises son fils Namwana Guya'u et son neveu Mitakata, second par ordre d'âge.

L'explosion finale eut lieu, lorsque le fils du chef infligea une sérieuse injure au neveu, au cours d'un procès devant le fonctionnaire résidant du gouvernement du district, procès qui valut au neveu Mitakata une condamnation à un mois de prison.

Lorsque la nouvelle de cette condamnation parvint au village, les partisans de Namwana Guya'u exultèrent, mais leur joie fit bientôt place à un sentiment de panique, tout le monde s'étant rendu compte que les choses touchaient au point critique. Le chef s'enferma dans sa hutte personnelle, plein de sinistres pressentiments au sujet du sort qui attendait son favori auquel on reprochait d'avoir agi brutalement, d'avoir violé la loi tribale et outragé le sentiment tribal. Les parents du jeune prisonnier, qui était le successeur éventuel du chef, bouillaient de colère et d'indignation refoulées. La nuit venue, les gens du village accablés se retirèrent pour le souper, chaque famille dans sa hutte. Il n'y avait personne sur la place centrale. Namwana Guya'u n'était pas visible, le chef To'uluwa était enfermé dans sa hutte, la plupart de ses femmes et leurs familles évitaient également de se montrer. Tout à coup une voix formidable troubla le silence du village. Ce fut celle de Bagido'u, l'héritier présomptif, qui, se tenant devant sa hutte, lança aux offenseurs de sa famille les paroles suivantes :

« Namwana Guya'u, c'est toi la cause des troubles. Nous, les Tabalou d'Omarakana, nous t'avons autorisé à rester ici, à vivre parmi nous. Tu avais abondamment de nourriture à Omarakana, tu mangeais de notre nourriture, tu avais ta part des porcs, qui nous sont apportés en tribut, et des poissons. Tu naviguais dans nos canoés. Tu as bâti une hutte sur notre sol. Et maintenant tu nous fais du mal. Tu as raconté des mensonges. Nous ne voulons plus que tu restes ici. Ceci est notre village ! Tu es un étranger ici. Va-t'en ! Nous te chassons ! Nous te chassons d'Omarakana ! »

Ces paroles furent prononcées d'une voix forte et perçante, tremblante d'une violente émotion, chaque phrase lancée, après une pause, comme une flèche à travers l'espace dans la direction de la hutte où Namwana Guya'u était assis, plongé dans de sombres méditations. Après Bagido'u, ce fut la plus jeune sœur de Mitakata qui se leva et parla à son tour, et après elle ce fut un jeune homme, un des neveux maternels, qui lança à peu près les mêmes paroles de colère, en insistant sur la formule du yoba, dont on se sert pour chasser quelqu'un. Rien ne bougeait dans le village. Mais, sans attendre le jour, Namwana Guya'u quitta Omarakana pour toujours. Il se rendit dans son propre village, Osapola, celui d'où sa mère était originaire et qui était distant de quelques milles d'Omarakana. Pendant des semaines sa mère et sa sœur firent entendre des plaintes déchirantes, comme si elles avaient pleuré un mort. Le chef garda la hutte pendant trois jours, et lorsqu'il en sortit, il paraissait vieilli et brisé par la douleur. Certes, tout son intérêt et toute son affection étaient pour son fils favori. Mais il ne pouvait rien en sa faveur. Les parents agirent d'une façon tout à fait conforme à leurs droits et, d'après la loi tribale, il ne pouvait les désavouer. Il n'y avait pas de pouvoir capable de changer quoi que ce fût au décret d'exil. Une fois que le bukula et le kayabaim ont été prononcés, celui qui en est l'objet doit s'en aller. Ces paroles, qu'on prononce rarement dans une intention sérieuse, ont une force obligatoire et un pouvoir presque rituel, lorsqu'elles sont prononcées par un citoyen du pays contre un étranger résidant. Celui qui braverait la terrible insulte impliquée dans ces paroles et resterait malgré tout, se déshonorerait pour toujours. En fait, un Trobriandais n'admet pas qu'une exigence rituelle ne reçoive pas une satisfaction immédiate.

Le ressentiment du chef contre ses parents fut profond et durable. Au début, il ne voulait même pas leur adresser la parole. Pendant un an ou plus,

aucun d'eux n'osa lui demander de l'emmener dans une expédition maritime, malgré qu'ils eussent tous les droits à ce privilège. Deux ans plus tard, en 1917, lorsque je retournai aux îles Trobriand, Namwana Guya'u résidait toujours dans l'autre village, à l'écart des parents de son père, bien que venant souvent en visite à Omarakana, pour assister son père, surtout lorsque To'uluwa devait s'absenter. La mère mourut un an après l'expulsion : « Elle pleurait, pleurait, refusait de manger et mourut », racontèrent les indigènes. Les relations entre les deux principaux ennemis étaient complètement rompues, et Mitakata, le jeune chef qui avait été emprisonné, renvoya sa femme qui faisait partie du même sous-clan que Namwana Guya'u. Ce fut une profonde brisure dans la vie sociale de Kiriwina.

Cet incident fut l'un des événements les plus dramatiques auxquels il m'ait été donné d'assister aux îles Trobriand. Je l'ai décrit longuement, parce qu'il constitue une excellente illustration du droit maternel, de la force de la loi tribale et des passions qui se manifestent en opposition avec elle.

Bien qu'exceptionnellement dramatique et éloquent, ce cas ne constitue cependant pas une anomalie. Dans chaque village où il y un chef de haut rang, un notable influent ou un sorcier puissant, les fils sont favorisés et dotés de privilèges qui, en stricte justice, ne leur appartiennent pas. Très souvent les choses se passent sans provoquer des antagonismes dans la communauté, surtout lorsque le fils et le neveu sont gens modérés et bien élevés. Kayla'i, fils de M'tabalu, le chef du rang le plus élevé de Kasanai, récemment décédé, vit dans le village de son père, s'acquitte de la plus grande partie de la magie communale et entretient les meilleures relations avec le successeur de son père. Dans l'agglomération de villages de Sinaketa, où résident plusieurs chefs de haut rang, quelques-uns des fils favoris sont en relations d'amitié avec les successeurs légaux, d'autres observent à leur égard une attitude d'hostilité non dissimulée.

À Katavaria, village proche du siège de la Mission et du poste gouvernemental, le fils du dernier chef, un certain Dayboya, a complètement éliminé les maîtres légitimes, avec la complicité, il est vrai, des autorités européennes qui appuient toujours les revendications des descendants en ligne paternelle… Mais les conflits dont nous nous occupons, plus aigus de nos jours que jadis, et dans lesquels le principe paternel, encouragé par les blancs, s'af-

firme avec plus de force, sont aussi vieux que la tradition mythologique. On en trouve l'écho dans les histoires amusantes, les kukwanebu, où l'on voit toujours figurer un latula guya'u, fils de chef, personnage arrogant, présomptueux, prétentieux, objet d'un grand nombre de plaisanteries réalistes. Dans les mythes sérieux, il est parfois le scélérat, parfois le héros combattant, mais l'opposition entre les deux principes est toujours clairement marquée. Mais ce qui prouve le mieux l'ancienneté et l'importance culturelle des conflits, c'est qu'ils sont pour ainsi dire incorporés dans un grand nombre d'institutions dont nous aurons à nous occuper. L'opposition entre le droit maternel et l'amour paternel existe également dans les basses classes et se manifeste par la tendance du père à faire tout ce qu'il peut pour ses fils, aux dépens de ses neveux. Et dans ces classes, comme dans les autres, le fils doit, après la mort du père, restituer aux héritiers légaux tout ce qu'il a reçu du vivant du père. Ceci ne va pas sans provoquer des mécontentements, des frictions, le recours à des procédés détournés pour aboutir à un arrangement satisfaisant.

Nous voilà une fois de plus en présence d'une opposition entre la loi idéale et la loi dans ses manifestations réelles, entre la version orthodoxe et la pratique de tous les jours. Nous avons déjà constaté cette opposition à propos de l'exogamie, du système de contre-magie, des rapports entre la sorcellerie et la loi, et nous avons pu nous rendre compte de l'élasticité de toutes les prescriptions de la loi civile. Mais cette fois, ce sont les éléments qui forment la base même de la vie tribale qui se trouvent contrariés, voire bafoués par une tendance absolument incompatible avec eux. Nous savons que le droit maternel est le principe le plus important et le plus compréhensif de la loi, celui sur lequel reposent toutes les coutumes et institutions. En vertu de ce principe, la parenté ne compte qu'en ligne maternelle et tous les privilèges sociaux sont de transmission maternelle. Il dénie donc toute valeur légale aux liens purement physiques existant entre le père et l'enfant et ne reconnaît pas de filiation résultant de ce lien. Rares sont les pères qui n'aiment pas leurs enfants, mais la loi ne reconnaît ce sentiment que dans des limites très restreintes : le mari a le droit et le devoir d'assurer la tutelle des enfants de sa femme jusqu'à leur puberté. C'est tout ce que peut une loi dans une civilisation où existe le mariage patrilocal. Comme des petits enfants ne peuvent pas être séparés de leur mère, que celle-ci doit vivre avec son mari, souvent loin

de sa propre parenté, et puisqu'elle et ses enfants ont besoin d'un gardien et d'un protecteur mâle sur place, c'est au mari qu'incombe tout naturellement ce rôle, dont il s'acquitte en vertu d'une loi stricte et orthodoxe. Mais la même loi ordonne au garçon (et non à la fille qui reste avec ses parents jusqu'au mariage) de quitter, dès la puberté, la maison paternelle, pour aller vivre dans la communauté de sa mère et se mettre sous la tutelle de son oncle maternel. Ceci, à vrai dire, va à l'encontre des désirs aussi bien du père que du fils et de l'oncle de celui-ci, c'est-à-dire des trois hommes intéressés dans l'affaire. Aussi cette situation a-t-elle donné naissance à un certain nombre d'usages ayant pour but de prolonger la durée de l'autorité paternelle et de créer un lien de plus entre le père et le fils. La loi stricte déclare que le fils est citoyen du village maternel et étranger (tomakawa) dans celui de son père, mais l'usage l'autorise à rester dans ce dernier village et lui accorde le droit de citoyenneté. Lorsqu'il s'agira de cérémonies, de pratiques funéraires ou de deuil, de fêtes et de batailles, il se tiendra toujours aux côtés de son oncle maternel. Mais dans l'exécution journalière des neuf dixièmes des travaux et des fonctions, il sera associé à son père.

L'usage de garder le fils après la puberté, souvent après son mariage, est une institution régulière, à la condition de se conformer à certaines règles strictes et à des procédés précis. Il faut d'abord avancer le prétexte que le fils reste, afin de pouvoir remplir la maison aux ignames paternelle, charge dont il s'acquitte au nom de l'oncle maternel et en qualité de son successeur. Lorsqu'il s'agit d'un chef, on estime généralement que certaines charges ne peuvent être convenablement remplies que par son propre fils, et lorsque celui-ci se marie, il se bâtit une maison à côté de la demeure du père, et sur le terrain de ce dernier.

Comme il faut vivre et manger, le fils est obligé de faire des jardins et de se livrer à d'autres occupations. Le père lui cède quelques baleko (lots de jardins) de ses propres terres, lui donne place dans son canoé, lui obtient un droit de pêche (la chasse n'est pas une occupation bien importante aux îles Trobriand), lui fournit des outils, des filets, bref tous les instruments de pêche. Le plus souvent, le père ne se contente pas de cela : il accorde encore à son fils certains privilèges et lui fait cadeau d'objets qu'en strict droit il devrait garder jusqu'au moment de leur transmission à ses héritiers légaux. Il est vrai qu'il accorde aussi de tels privilèges et fait de ces cadeaux à ses héri-

tiers légaux, lorsqu'ils le sollicitent les uns et les autres, en payant ce qu'on appelle un pokala. C'est une transaction à laquelle il ne peut se refuser. Mais alors l'autre partie, en l'espèce le plus jeune frère ou le neveu, doit payer tout ce qu'elle reçoit : terrains, magie, droits de kula, bijoux de famille, « maîtrise » dans les danses et les cérémonies, et cela malgré que tout ce qu'elle achète ainsi lui appartienne de droit, et doive devenir un jour, de toute façon, sa propriété héréditaire. Or, l'usage établi autorise le père à faire à son fils toutes sortes de libéralités, sans aucune contre-partie. On le voit : cet usage admis, mais non légal, ne se contente pas de prendre des libertés avec la loi : ajoutant l'affront au préjudice, il accorde à l'usurpateur des avantages considérables sur le propriétaire légitime.

La plus importante des dispositions à la faveur desquelles une lignée paternelle temporaire s'introduit pour ainsi dire en contrebande dans le droit maternel, est représentée par le mariage entre cousins germains. Un Trobriandais ayant un fils a le droit d'exiger de sa sœur qui a une fille en bas âge de fiancer celle-ci à celui-là. De cette façon ses petits-enfants seront de sa propre parenté, et son fils deviendra le beau-frère de l'héritier de la dignité de chef. Ce dernier sera donc obligé de ravitailler en nourriture la maison de son beau-frère, d'assister celui-ci en toutes choses et d'assumer la protection de la famille de sa sœur. C'est ainsi que celui-là même dont les intérêts sont destinés à être lésés par le fils, loin de récriminer contre la situation qui lui est faite, considère sa charge comme un privilège. Le mariage entre cousins est une institution qui assure à un homme le droit de résider, à la faveur d'un mariage matrilocal exceptionnel, dans la communauté de son père sa vie durant et d'y jouir d'à peu près tous les droits de citoyen.

C'est ainsi qu'un certain nombre d'usages établis, sanctionnés par la tradition et considérés par la communauté comme tout à fait naturels, cristallisent autour du sentiment de l'amour paternel. Mais ces usages sont en opposition avec la loi stricte et impliquent le recours à des procédés exceptionnels et anormaux, tels que des mariages matrilocaux. Lorsqu'ils soulèvent des protestations et une opposition explicites au nom de la loi, on doit y renoncer. On connaît des cas où le fils, bien que marié à la nièce de son père, a été obligé de quitter la communauté. Et il arrive souvent que les héritiers légitimes se mettent en travers de la générosité illégale de leur oncle, en achetant moyennant le pokala ce qu'il était disposé à donner à son fils. Mais toute

opposition de ce genre est ressentie comme un outrage par l'homme au pouvoir, provoque des hostilités et des frictions, si bien qu'on n'y a recours que dans les cas extrêmes.

En examinant le manque de continuité qui existe entre le droit maternel et l'amour paternel, nous avons concentré toute notre attention sur les rapports entre un homme, d'une part, son fils et son neveu, de l'autre. Mais le problème est également celui de l'unité du clan, car le groupe formé par l'homme au pouvoir (chef, notable, chef de village, sorcier) et son héritier constitue le noyau véritable du clan de lignée maternelle. L'unité, l'homogénéité et la solidarité du clan sont en fonction de celles du noyau, et dès l'instant où celui-ci se trouve dissocié, où il existe, même à l'état normal, des tensions et des antagonismes entre les deux hommes, le clan cesse, lui aussi, d'être une unité parfaitement cohérente. Mais le « dogme du clan » ou, pour nous servir du terme plus approprié du D Lowie, le « dogme de la parenté », n'est pas tout à fait dénué de fondement et, bien que nous ayons pu découvrir des fissures dans ce qui constitue le noyau du clan et montrer qu'il n'est pas homogène en ce qui concerne l'exogamie, il ne sera peut-être pas inutile d'examiner de plus près ce qu'il peut y avoir de vrai dans l'affirmation de l'unité du clan.

Disons tout de suite que, sur ce point encore, l'anthropologie a pris à la lettre la doctrine orthodoxe des indigènes ou, plutôt, leur fiction légale et a commis l'erreur de prendre ce qui n'est qu'un idéal légal pour l'expression des réalités sociologiques de la vie tribale. L'attitude de la loi indigène en cette matière est logique et claire. Ayant admis que le droit maternel est le seul et unique principe de parenté et l'ayant poussé à ses dernières conséquences, l'indigène a divisé tous les êtres humains en deux catégories : ceux auxquels il se rattache par des liens de lignée maternelle et qu'il appelle parents (veyola) et ceux auxquels ne le rattache aucun lien de ce genre et qu'il appelle étrangers (tomakawa). Cette doctrine est associée au « principe de parenté classificatoire », qui joue bien un grand rôle dans le vocabulaire, mais n'exerce qu'une influence très restreinte sur les rapports légaux. De plus, le droit maternel et le principe classificatoire sont complétés par le système totémique, en vertu duquel tous les êtres humains sont divisés en quatre clans, subdivisés à leur tour en un certain nombre, peu fixe, de sous-clans. Un homme ou une femme est un ou une Malasi, Lubuka, Lukwasisiga,

ou Lukulabuta, appartient à tel ou tel sous-clan, et cette identité totémique est aussi fixe et définie que le sexe, la couleur de la peau ou le volume du corps. Elle ne disparaît pas avec la mort, l'esprit demeurant ce qu'avait été l'homme ; il avait même existé avant la naissance de l'homme, comme « esprit-enfant », et faisait déjà partie d'un clan et d'un sous-clan. Faire partie d'un clan signifie avoir un ancêtre commun avec les autres membres de ce clan ; donc : unité au point de vue de la parenté, de la citoyenneté dans une communauté locale, des droits à la possession du sol et à la coopération dans un grand nombre d'activités économiques et dans toutes les cérémonies. Légalement, cela implique une communauté de nom, lequel est celui du clan et du sous-clan, des responsabilités communes dans les vendettas (lugwa), l'obligation de l'exogamie et, enfin, la fiction d'un grand intérêt pour le bien-être d'autrui, au point qu'à la mort d'un individu son sous-clan et, dans une certaine mesure, son clan, sont considérés comme frappés de deuil, et tout le rituel funèbre est organisé conformément à cette conception traditionnelle. Mais l'unité du clan et, dans une mesure plus grande encore, celle du sous-clan s'expriment de la façon la plus tangible dans les grandes distributions (sagali) qui accompagnent les fêtes et dans lesquelles les groupes totémiques se livrent au jeu du donnant-donnant cérémoniel et économique. Il existe donc un grand nombre d'intérêts et d'activités réels et, nécessairement aussi, de sentiments à la faveur desquels se trouve réalisée l'unité d'un sous-clan et l'association de plusieurs sous-clans en clan, fait qui ressort avec une grande évidence de nombreuses institutions, et trouve son expression aussi bien dans la mythologie et dans le vocabulaire que dans les locutions courantes et les maximes traditionnelles.

Mais il y a aussi le revers de la médaille, dont nous avons déjà eu certains témoignages assez clairs et auquel il convient de consacrer quelques mots de plus. En premier lieu, bien que toutes les idées relatives à la parenté, à la division totémique, à l'unité de substance, aux devoirs sociaux, etc., tendent à faire valoir le « dogme du clan », tous les sentiments sont loin d'être en conformité avec ce dogme. Alors que dans toute contestation d'ordre social, politique et cérémoniel l'homme, poussé par l'ambition, l'orgueil et le patriotisme, est toujours porté à se ranger du côté de ses parents maternels, il arrive couramment que des sentiments plus tendres, une amitié amoureuse, un attachement affectif lui fassent préférer au clan sa femme, ses enfants, ses

amis, du moins dans les situations normales de la vie. Au point de vue linguistique, le terme veyogu (mon parent) a un ton affectif froid, et implique la reconnaissance d'un devoir ou l'expression d'un orgueil, tandis que le ton affectif du terme lubaygu (mon ami et ma bien-aimée) est beaucoup plus chaud, implique une intimité plus grande. D'après leurs croyances (plus personnelles qu'orthodoxes) relatives à la vie d'outre-tombe, les liens d'amour, l'affection conjugale et l'amitié subsistent dans le monde des esprits, au même titre que l'identité totémique.

En ce qui concerne les devoirs définis envers le clan, nous avons déjà montré, sur l'exemple de l'exogamie, leur élasticité et toutes les possibilités et facilités d'évasion et de violation. Nous savons déjà qu'au point de vue économique la coopération due au clan se trouve fortement handicapée par la tendance du père à se montrer généreux envers le fils et à l'introduire dans les entreprises du clan. La vendetta (lugwa) n'est que rarement pratiquée : le paiement de la lula (prix de la paix) constitue une forme traditionnelle de compensation ou, plutôt, un moyen traditionnel de se soustraire à un devoir un peu sévère. Au point de vue sentimental, le père ou la veuve mettent beaucoup plus d'empressement que les parents légaux à venger la mort d'un fils ou d'un mari. Dans toutes les occasions où le clan agit comme une unité économique, dans les distributions cérémonielles, par exemple, il ne se montre homogène que par rapport aux autres clans. Mais, à l'intérieur du clan, on tient rigoureusement compte de l'individualité des sous-clans dont il se compose, et à l'intérieur de chaque sous-clan, des différences individuelles de ses membres. C'est ainsi que l'unité n'est pas exclusive d'une profonde différenciation qui tient compte des intérêts personnels et, last but not least, elle se montre parfaitement compatible avec le sens des affaires, avec l'esprit de suspicion, les jalousies et les procédés mesquins qui souvent l'accompagnent.

Lorsqu'on examine de près les relations personnelles qui prévalent dans le sous-clan, on ne manque pas de constater dans beaucoup de cas, ainsi que nous l'avons vu à Omarakana, l'existence de rapports fort tendus et même franchement inamicaux entre oncles et neveux. Entre frères existe souvent une amitié réelle : témoins Mitakata et ses frères, Namwana Guya'u et ses frères. Mais, d'autre part, les légendes ont enregistré et on observe dans la vie réelle des cas de haine implacable et des actes de violence et d'hostilité. Je

vais citer un exemple concret de discorde fatale à l'intérieur de ce qui constitue le noyau du clan : d'un groupe de frères.

Dans un village proche de celui où je campais à cette époque-là, vivaient trois frères, dont le plus âgé était aveugle. Abusant de cette infirmité, le plus jeune avait pris l'habitude de cueillir les noix de bétel des palmiers, avant même qu'elles fussent mûres, frustrant ainsi l'aveugle de sa part. Celui-ci s'étant aperçu un jour qu'il était frustré entra dans une colère furieuse, saisit une hache et, faisant irruption dans la maison de son frère, réussit, malgré sa cécité, à le blesser. Le blessé s'enfuit et alla se réfugier dans la maison de l'autre frère. Ce dernier, indigné par l'outrage infligé au plus jeune, s'empara d'une lance et tua l'aveugle. La tragédie eut une fin assez prosaïque, le magistrat ayant condamné le meurtrier à une année de cachot. Jadis — et là-dessus tous mes informateurs sont unanimes — il aurait été obligé de se suicider.

Dans le cas que je viens de relater, nous avons affaire à l'association de deux actes criminels différents : vol et meurtre, et il ne serait pas inutile de faire à ce propos une brève digression. Aucun de ces deux délits ne joue un rôle considérable dans la vie des indigènes trobriandais. Le vol est rangé sous deux concepts : kwapatu (littéralement : enlever), mot servant à désigner une appropriation illégitime d'objets d'usage personnel, outils et objets précieux ; et vayla'u, mot spécial s'appliquant au vol de légumes commis soit dans les jardins, soit dans un dépôt d'ignames, ainsi qu'à l'enlèvement de porcs ou de volailles. Le vol d'objets personnels est considéré comme plus préjudiciable, mais le vol d'objets comestibles est un acte foncièrement méprisable. Il n'y a pas de plus grand malheur pour un Trobriandais que de manquer de nourriture, ou de se voir dans la nécessité d'en mendier ; et le fait que quelqu'un a pu se trouver dans une situation tellement gênée qu'il a été poussé au vol est considéré comme le comble de l'humiliation. D'autre part, comme le vol d'objets précieux est hors de question, puisqu'ils portent tous une marque personnelle, celui d'autres objets d'usage personnel ne porte pas une grave atteinte aux droits de leur propriétaire. Dans les deux cas, le voleur ne réussit qu'à se couvrir de honte et de ridicule et, en fait, tous les cas de vol parvenus à ma connaissance ont eu pour auteurs des faibles d'esprit, des gens vivant au ban de la société ou des mineurs. Priver un blanc de ses objets superflus, tels que marchandises destinées au commerce, conserves ou tabac, qu'il tient enfermés comme un avare, sans s'en servir, est un acte à part, nullement

considéré comme une violation de la loi, de la morale ou des bonnes convenances.

Le meurtre est un fait extrêmement rare. En fait, en dehors du cas que j'ai relaté plus haut, un seul s'était produit au cours de mon séjour : un sorcier a été transpercé d'une lance, une nuit, alors qu'il s'approchait furtivement du village. Cet acte fut commis pour la défense d'un homme malade, victime de ce sorcier, par l'un des gardes armés qui veillent pendant la nuit en de telles occasions.

On m'a cité des cas de meurtre commis sur des gens surpris en flagrant délit d'adultère ou pour des insultes à des personnes de rang élevé ou au cours de querelles et de bagarres, sans parler de meurtres au cours de guerres régulières. Toutes les fois que quelqu'un est tué par un homme faisant partie d'un autre sous-clan, le talion est obligatoire. Théoriquement, cette obligation est absolue, mais, dans la pratique, elle n'est valable que dans le cas de meurtre d'un adulte d'importance ou de rang élevé. Et, même alors, la vengeance est considérée comme superflue, si la victime a mérité son sort par la faute qu'elle avait commise. Dans d'autres cas, lorsque c'est l'honneur du sous-clan qui est engagé, on trouve le moyen d'échapper à la vendetta, en la remplaçant par la « monnaie de sang » (lula). C'était là une institution régulière qui fonctionnait lors de la conclusion de la paix après une guerre : les belligérants s'accordaient des compensations pour chaque homme tué ou blessé. Mais même en cas de meurtre ou d'homicide, la lula dispense les survivants du devoir du talion.

Et ceci nous ramène au problème de l'unité du clan. Tous les faits que nous avons cités plus haut montrent que l'unité du clan n'est ni un conte inventé par les anthropologistes ni le seul et unique principe réel de la législation primitive ou la clef permettant de résoudre toutes les énigmes et toutes les difficultés qu'elle soulève. La véritable situation, lorsqu'on l'examine de près et qu'on s'applique à en pénétrer le sens, se présente comme un tissu de contradictions aussi bien réelles qu'apparentes et de conflits résultant des écarts entre l'idéal et ses objectivations dans la vie réelle, de l'adaptation imparfaite qui existe entre les tendances humaines spontanées et la loi rigide. L'unité du clan est une fiction légale, en ce qu'elle exige (et cette exigence trouve son expression aussi bien dans la doctrine des indigènes que dans

toutes leurs professions, dans leurs propositions et locutions, dans leurs règles explicites et dans leurs modèles de conduite) une subordination absolue de tous les autres intérêts et liens à la solidarité de clan, alors qu'en fait cette solidarité est presque toujours violée et pratiquement absente de la vie de tous les jours. En revanche, à certaines époques, et surtout pendant les périodes cérémonielles de la vie indigène, l'unité du clan domine tout ; dans les cas de violation ouverte ou de provocation flagrante elle se montre plus forte que toutes les considérations et défaillances individuelles qui, dans les conditions ordinaires, seraient presque les seules à déterminer la conduite de chaque membre. La question présente donc deux aspects, et il est impossible de comprendre à fond la plupart des événements les plus importants de la vie indigène, ainsi que la plupart de leurs institutions, coutumes et tendances, si l'on ne tient pas compte de l'action réciproque de ces deux aspects.

Il n'est pas difficile d'ailleurs de comprendre pourquoi l'anthropologie n'a tenu compte que d'un des aspects de la question, pourquoi elle a considéré la doctrine rigide, mais fictive, de la législation indigène comme la seule expression de l'état de choses réel. C'est que cette doctrine représente l'aspect intellectuel, patent, foncièrement conventionnel de l'attitude des indigènes, le seul qui soit exprimé dans des propositions claires, dans des formules légales précises. Si vous demandez à un indigène ce qu'il fait dans tel ou tel cas, il se borne à vous dire ce qu'il devrait faire ; il vous expose la règle de la meilleure conduite possible. Lorsqu'il remplit auprès d'un anthropologiste sur le terrain le rôle d'informateur, il ne lui coûte rien d'exposer en détail l'idéal de la loi. Quant à ses sentiments, ses penchants, ses travers, ses indulgences envers lui-même et sa tolérance pour les défaillances des autres, il réserve tout cela pour sa conduite dans la vie réelle. Et, même alors, il ne consentira jamais à avouer ouvertement, aussi bien aux autres qu'à lui-même, qu'il n'agit pas conformément à la loi, qu'il reste au-dessous de ses exigences.

L'autre aspect, l'aspect naturel, les évasions, les compromis, les usages non légaux ne se révèlent qu'à l'anthropologiste de plein air qui observe directement la vie indigène, en enregistre soigneusement les faits, vit avec ses « matériaux » dans une intimité suffisante pour comprendre non seulement le langage des indigènes et leurs affirmations explicites, mais aussi les mobiles cachés de leur conduite, leurs impulsions spontanées, jamais ou presque jamais formulées. L'anthropologie qui se contente d'enregistrer uni-

quement ce qu'elle entend raconter se condamne à ignorer l'envers de la législation sauvage. Il n'est pas exagéré de dire que cet envers existe et est toléré aussi longtemps qu'il n'est pas franchement étalé, verbalement exprimé, ouvertement formulé, auquel cas il déclenche une opposition. Nous avons peut-être là l'explication de la vieille théorie du « sauvage déchaîné », ignorant toute coutume et d'un comportement bestial. C'est que les auteurs qui nous ont donné cette version de toutes les complications et irrégularités de la conduite des sauvages, savaient que cette conduite était loin d'être conforme à la loi stricte, mais ignoraient la structure de la doctrine légale des indigènes. Le travaille de plein air de nos jours, reconstitue cette doctrine d'après les renseignements qui lui sont fournis par ses informateurs indigènes, mais il reste dans l'ignorance des accrocs que la nature humaine inflige à ce programme théorique. Aussi a-t-il fait du sauvage un modèle de légalité, d'obéissance spontanée à la loi. La vérité ne peut être obtenue que d'une combinaison de ces deux versions, et une fois obtenue elle nous montre que l'une et l'autre, prises isolément, ne sont que des fictions, des simplifications futiles d'un état de choses extrêmement compliqué.

Comme toute autre manifestation de la culture humaine, celle dont nous nous occupons ici apparaît non comme un schéma d'une consistance et d'une cohésion logiques, mais comme un mélange de plusieurs principes opposés. L'opposition la plus importante est celle qui existe entre la filiation maternelle et l'intérêt paternel. Puis vient celle qu'on constate entre la solidarité du clan totémique d'une part, les liens de famille et les impulsions égoïstes, de l'autre. Les conflits entre le caractère héréditaire du rang et les prétentions dictées par la conscience de la vaillance personnelle ou ayant leur justification dans les succès économiques ou dans les résultats obtenus par l'exercice de la magie, sont également d'une certaine importance. La sorcellerie comme instrument de puissance personnelle mérite une mention spéciale, car le sorcier est souvent pour le chef un compétiteur redouté. Si je disposais d'assez de place, je pourrais citer d'autres exemples de conflits, d'un caractère plus concret et accidentel. Je pourrais exposer en détail l'histoire authentique de l'expansion graduelle du pouvoir politique du sous-clan Tabalu (du clan Malasi) et montrer comment dans ce cas le principe du rang, dépassant les limites légitimes, a empiété sur la loi de la citoyenneté locale, reposant sur des témoignages mythologiques et sur la succession en ligne maternelle. Je pour-

rais également décrire les luttes séculaires qui se sont déroulées entre ces mêmes Tabalu et les Toliwaga (du clan Lukwasisiga), les premiers ayant eu pour eux le rang, le prestige et le fait d'un pouvoir établi, les derniers une organisation militaire plus forte, des qualités guerrières et plus de bonheur dans les combats.

La conclusion la plus importante qui, pour nous, se dégage de ces luttes entre des principes sociaux différents, souvent opposés, c'est qu'elles nous forcent à modifier complètement la conception traditionnelle de la loi et de l'ordre dans les communautés sauvages. Nous devons renoncer une fois pour toutes à la représentation d'une « croûte » de coutumes exerçant du dehors une pression rigide sur toute la surface de la vie tribale.

La loi et l'ordre naissent des processus mêmes qu'ils sont censés régir. Mais ils ne sont ni rigides, ni l'effet d'une inertie, ni coulés dans un moule permanent et invariable. Ils sont plutôt le produit de luttes constantes qui se déroulent non seulement entre les passions humaines et la loi, mais aussi entre les divers principes légaux. Ces luttes sont soumises à certaines conditions, ne peuvent se dérouler que dans certaines limites et doivent éviter la lumière de la publicité. Mais lorsqu'on se trouve en présence d'une provocation ouverte, la loi stricte affirme aussitôt sa suprématie sur les usages légalisés ou sur les principes qui tendent à la restreindre, et c'est la hiérarchie orthodoxe des systèmes légaux qui décide du résultat.

Nous avons vu en effet que la lutte avait lieu entre la loi stricte et l'usage légalisé, la première ayant pour elle la force d'une tradition définie, la dernière tirant la sienne des inclinations personnelles et du pouvoir réel. C'est ainsi que non seulement l'ensemble de la législation comprend différents types de lois, tels que les lois quasi-civiles et quasi-criminelles, ou les lois régissant les transactions économiques, les relations politiques, etc., mais il existe différents degrés d'orthodoxie, de contrainte et de validité, si bien que les prescriptions forment une hiérarchie qui s'étend du droit maternel, du totémisme et des lois du rang aux échappatoires clandestines et aux moyens traditionnels de défier la loi et d'encourager le crime.

Ici s'arrête notre analyse de la législation et des institutions légales aux îles Trobriand. Les conclusions auxquelles nous sommes arrivés peuvent être résumées ainsi : il existe dans la société trobriandaise des obligations souples

et positives, mais assez strictes, correspondant aux obligations que la législation civile impose dans les pays de civilisation plus avancée ; ces obligations comportent une réciprocité, une réglementation publique et des incidences systématiques qui tiennent lieu de la contrainte extérieure ; il existe également des prescriptions législatives négatives, des prohibitions et des tabous, aussi élastiques et adaptables aux circonstances que les prescriptions positives, mais remplissant des fonctions différentes. Notre analyse nous a permis, en outre, de suggérer une nouvelle classification des prescriptions de la loi et de la coutume, de définir la législation comme une catégorie spéciale de prescriptions coutumières et d'opérer des subdivisions au sein même de la législation. Sous ce rapport, nous avons vu qu'en plus de la principale division en lois quasi-civiles et quasi-criminelles, il fallait faire une distinction entre différents degrés de lois, ce qui permet d'établir une hiérarchie qui s'étend des lois principales et les plus consacrées aux évasions et aux moyens traditionnels de tourner la loi, en passant par les usages légalement tolérés. Nous avons pu nous assurer également qu'il existait un certain nombre de systèmes distincts, dont l'ensemble forme le corps de la législation tribale, ces systèmes entrant de temps à autre en conflit, subsistant le reste du temps côte à côte à l'état de compromis ou d'adaptation réciproque. Nous ne jugeons pas utile d'entrer dans plus de détails sur ces points, car nos conclusions s'appuient sur un ensemble de faits suffisant et n'ont été élaborées qu'à la suite d'une longue discussion théorique.

Disons cependant que notre discussion nous a révélé un fait important, à savoir que le problème réel consiste, non dans une énumération pure et simple des prescriptions, mais dans la recherche des voies et moyens par lesquels les prescriptions sont exécutées. Particulièrement instructive nous a paru l'étude de situations qui comportent une réglementation définie, de la manière dont s'y conforment les personnes intéressées, de la réaction de la communauté en général, des conséquences du conformisme ou de la négligence. Tout cela, qui constitue ce qu'on pourrait appeler le contexte culturel d'un système primitif de prescriptions, est aussi, sinon plus, important que la simple récitation d'un soi-disant corpus juris indigène, que l'ethnologue a codifié dans son carnet de notes, comme conclusion d'une enquête par réponses et questions, conformément à ce que j'appelle la « méthode de l'ouï-dire » dans le travail de plein air.

Nous ouvrons ainsi une nouvelle voie aux recherches anthropologiques de plein air : l'étude par l'observation directe des règles de la coutume, telles qu'elles fonctionnent dans la vie réelle. Cette étude révèle que les commandements de la loi et de la coutume constituent un tout organique, au lieu d'être isolés les uns des autres ; qu'ils sont caractérisés précisément par les nombreux tentacules qu'ils projettent dans la vie sociale ; qu'ils n'existent qu'en tant que maillon de la chaîne formée par les transactions sociales. Je prétends que la manière fragmentaire dont sont conçus la plupart des exposés de la vie tribale est un effet de l'information imparfaite et qu'elle est en fait incompatible avec le caractère général de la vie humaine et les exigences de l'organisation sociale. Une tribu indigène, régie par un code se composant de coutumes inorganiques, sans lien les unes avec les autres, se désagrégerait sous nos yeux.

Nous ne pouvons donc que souhaiter la disparition rapide et complète, dans les comptes-rendus de recherches de plein air, de ces informations fragmentaires, de descriptions de coutumes, de croyances et de règles de conduite suspendues pour ainsi dire en l'air ou, plutôt, menant une existence plate sur le papier et manquant totalement de la troisième dimension, qui est celle de la vie. C'est en contribuant à ce résultat, que l'anthropologie réussira à mettre fin à ces innombrables plaisanteries plates et stéréotypées qui visent à nous créer, à nous autres anthropologistes, une réputation de gens niais et à ridiculiser les sauvages. Je fais allusion à des propositions aussi absurdes que celles-ci, par exemple : « Chez les Brobdignaciens, lorsqu'un homme rencontre sa belle-mère, les deux en viennent aussitôt aux mains et chacun s'en va avec un œil poché » ; « lorsqu'un Brodiag rencontre un ours polaire, il s'enfuit et, parfois, l'ours le suit » ; « dans la vieille Calédonie, lorsqu'un indigène trouve par hasard une bouteille de whisky sur le bord d'une route, il la vide d'une seule traite, après quoi il se met à en chercher une autre » ; et ainsi de suite (je cite de mémoire, c'est-à-dire d'une façon approximative ; mais ces propositions sont tout à fait plausibles).

Il est facile de se moquer de ces propositions, mais c'est l'anthropologiste de plein air qui en est réellement responsable. Il n'existe guère de monographie qui expose les faits tels qu'ils se produisent dans la réalité, et non tels qu'ils se devraient produire ou tels qu'ils se produisent d'après ce qu'on a entendu raconter. La plupart des descriptions anciennes ont eu pour but

d'étonner, d'amuser, de fournir des occasions de plaisanter aux dépens des sauvages, jusqu'à ce qu'on ait trouvé plus commode et facile de plaisanter aux dépens des anthropologistes. Ce qui intéressait le chroniqueur de jadis, c'était l'étrangeté d'une coutume, et nullement sa réalité. L'anthropologiste moderne, qui travaille avec l'aide d'un interprète, par la méthode des questions et réponses, ne peut à son tour recueillir que des opinions, des généralisations, des constatations banales. Il ne nous apporte aucune réalité, pour la simple raison que lui-même n'en a jamais vu aucune. Le ridicule qui s'attache à la plupart des travaux d'anthropologie vient du caractère artificiel de leurs constatations qui ne tiennent pas compte du contexte fourni par la vie. Le vrai problème consiste non à rechercher comment la vie se soumet à des règles — cette soumission n'existe pas, — mais comment les règles s'adaptent à la vie.

En ce qui concerne nos gains théoriques, l'analyse des lois trobriandaises nous a donné une idée claire des forces de cohésion qui existent dans une société primitive, fondée à la fois sur la solidarité à l'intérieur du groupe et sur l'appréciation des intérêts personnels. L'opposition qu'on voudrait établir entre le « sentiment de groupe », la « personnalité collective » et l' « absorption par le clan », d'une part, et, d'autre part, l'individualisme et la poursuite de fins égoïstes, soi-disant caractéristiques de l'homme civilisé, nous apparaît tout à fait artificielle et futile. Aucune société, qu'elle soit primitive ou civilisée, ne saurait reposer sur une fiction ou sur une excroissance pathologique de la nature humaine.

Parmi les résultats auxquels nous sommes arrivés dans ce mémoire, il convient d'en signaler un, qui est d'un caractère plutôt moral. Bien que nous nous soyons principalement bornés à la description et à la constatation des faits, il s'est cependant trouvé, parmi ceux-ci, certains qui nous ont entraînés à une analyse théorique plus générale, comportant certaines explications des faits discutés. Mais ce faisant, nous ne nous sommes pas trouvés une seule fois dans la nécessité de recourir à des hypothèses, à des reconstitutions évolutionnistes ou historiques. Les explications que nous avons données se réduisaient à la décomposition de certains faits en leurs éléments plus simples et à la recherche des rapports existant entre ces éléments. Ou encore nous avons pu rattacher un aspect donné de la culture à un autre et à faire ressortir la fonction que chacun d'eux remplissait dans le schéma de la culture.

Nous avons vu que les rapports entre le droit maternel et le principe paternel, ainsi que les conflits partiels qui se produisent entre l'un et l'autre, rendent compte d'un ensemble de formations qu'on peut appeler « formations de compromis », telles que mariages entre cousins germains, certaines modalités d'héritage et certains types de transactions commerciales, la constellation typique formée par le père, le fils et l'oncle maternel et certaines particularités du système fondé sur la division en clans. Nous avons pu montrer également que diverses caractéristiques de la vie sociale, la chaîne des devoirs réciproques, l'accomplissement cérémoniel des obligations, la réunion d'un certain nombre de transactions disparates en un ensemble cohérent s'expliquent par la fonction que remplit chacun de ces éléments et qui consiste à suppléer à la force coercitive de la loi. Les rapports entre le prestige héréditaire, le pouvoir de la sorcellerie et l'influence ayant sa source dans les exploits personnels s'expliquent, tels qu'ils existent aux îles Trobriand, par le rôle culturel de chacun de ces principes. Tout en restant sur un terrain rigoureusement empirique, nous avons pu expliquer tous ces faits et particularités en faisant ressortir aussi bien leurs conditions que les fins auxquelles ils servent, autrement dit en fournir une explication scientifique. Ce genre d'explication est loin de rendre inutiles des recherches ultérieures sur le niveau que telles ou telles coutumes occupent dans l'échelle de l'évolution ou sur leurs antécédents historiques. Il y a place aussi bien pour le point de vue historique que pour la méthode théorique ; mais ce point de vue ne doit pas prétendre se mettre au-dessus de l'anthropologie, et, encore moins, à l'éliminer. Il est grand temps que les savants qui étudient l'homme puissent enfin dire à leur tour : « hypotheses non fingo ».

Le mythe dans la psychologie primitive

Par l'examen d'une culture mélanésienne typique et par l'analyse des opinions, des traditions et du comportement de ces indigènes, je me propose de montrer à quel point la tradition sacrée et le mythe pénètrent toutes leurs occupations et avec quelle force ils s'imposent à leur conduite sociale et morale. En d'autres termes, le but de cet essai consiste à faire ressortir les rapports intimes qui existent entre le mot, le mythe, la légende sacrée d'une tribu,

d'une part, ses actes rituels, ses actions morales, son organisation sociale, voire ses activités pratiques, de l'autre.

Afin de donner plus de relief à notre description des faits se rattachant à la vie mélanésienne, je la ferai précéder d'un bref résumé de l'état actuel de la science de la mythologie.

Il suffit d'un coup d'œil superficiel, pour constater la grande variété d'opinions et la non moins grande acrimonie des polémiques qui règnent dans la littérature relative au sujet qui nous intéresse. En ne considérant que les théories les plus récentes par lesquelles on s'est proposé d'expliquer la nature du mythe, de la légende et du conte populaire, nous devons accorder la première place, du moins en ce qui concerne ses origines et ses prétentions, à l'école dite de la « Natur-Mythologie », qui fleurit principalement en Allemagne. Les savants appartenant à cette école prétendent que l'homme primitif porte un intérêt des plus vifs aux phénomènes de la nature et que cet intérêt est principalement d'ordre théorique, contemplatif, poétique. Voulant interpréter et exprimer les phases de la lune ou le déplacement régulier, mais changeant, du soleil à travers le ciel, l'homme primitif imagine des rhapsodies constructives. Aux yeux des adeptes de cette école, tout mythe aurait pour noyau ou ultime réalité tel ou tel phénomène naturel, soigneusement incorporé dans un conte, souvent à un point tel qu'il s'en trouve complètement masqué et oblitéré. Ces savants ne sont pas toujours d'accord, lorsqu'il s'agit de déterminer le phénomène naturel qui est au fond de telle ou telle production mythologique. Il y a des mythologues lunaires, tellement « lunatisés » par leur idée qu'ils n'admettent pas qu'un autre phénomène, en dehors de ceux qui se rattachent au satellite nocturne de la terre, puisse faire l'objet d'une interprétation rhapsodique auprès des peuples sauvages. La « Société pour l'étude comparative des mythes », fondée à Berlin en 1906 et comptant parmi ses membres des savants aussi célèbres qu'Ehrenreich, Siecke, Winkler et beaucoup d'autres, poursuit ses recherches sous le signe de la lune. D'autres, comme Frobenius, estiment que c'est uniquement autour du soleil que l'homme primitif a tissé ses contes symboliques. Il y a encore l'école de l'interprétation météorologique, d'après laquelle ce seraient le vent, l'état de l'atmosphère et les nuances du ciel qui constitueraient l'essence des mythes. Parmi les adeptes de cette école, il faut citer des savants très connus de la vieille génération, tels que Max Müller et Kuhn. Beaucoup

de ces mythologues spécialisés défendent ardemment le corps ou le principe céleste ; d'autres, faisant preuve de plus d'éclectisme, sont disposés à admettre que l'homme primitif a inventé sa mythologie en opérant un mélange dans lequel entrent, pour une part plus ou moins grande, tous les corps célestes.

J'ai essayé de résumer fidèlement et d'une façon plausible cette interprétation naturaliste des mythes, mais je suis obligé d'avouer qu'à mon avis cette théorie représente une des conceptions les plus extravagantes qui aient jamais été formulées par un anthropologue ou un humaniste, ce qui n'est pas peu dire. Elle a été réfutée d'une façon vraiment destructive par le grand psychologue Wundt et apparaît dépourvue de toute consistance lorsqu'on l'examine à la lumière de certains ouvrages de Frazer. L'étude à laquelle je me suis livré personnellement sur les mythes qui survivent encore parmi les sauvages m'autorise à dire que l'homme primitif ne s'intéresse que dans une mesure très relative au côté artistique ou scientifique de la nature ; le symbolisme ne joue qu'un rôle très limité dans ses idées et ses mythes ; en fait, le mythe est moins une rhapsodie imaginée par un homme désœuvré, laissant libre cours à sa fantaisie, qu'une force culturelle extrêmement importante et dont le poids se fait durement sentir. Ignorant la fonction culturelle du mythe, la théorie naturaliste attribue à l'homme primitif un grand nombre d'intérêts imaginaires et se rend coupable d'une grave confusion en mettant sur le même plan des genres aussi distincts et faciles à distinguer que le conte populaire, la légende, la « saga » et la légende sacrée, ou mythe.

En opposition avec cette théorie qui voit dans le mythe une expression symbolique et imaginaire des phénomènes de la nature, se trouve celle qui retrouve dans la légende sacrée des souvenirs historiques, se rattachant à des événements du passé. Cette manière de voir, qui a été défendue par l' « École Historique » en Allemagne et en Amérique et qui est représentée en Angleterre par le docteur Rivers, ne couvre qu'une partie de la vérité. Il est hors de doute que l'ambiance historique et naturelle influe profondément sur les productions culturelles et qu'on doit en retrouver les traces, souvent profondes, dans le mythe. Mais, voir dans toute la mythologie une chronique pure et simple est aussi incorrect que d'y voir les méditations de naturalistes primitifs. À son tour, cette théorie dote l'homme primitif de penchants scientifiques et lui attribue un désir de connaissance qu'il n'a pas. Tout en étant

quelque peu amateur du passé et amateur de la nature, le sauvage se trouve avant tout engagé dans un grand nombre d'occupations et dans une lutte contre d'innombrables difficultés, de sorte qu'on ne risque guère de se tromper, en affirmant que ses intérêts purement pratiques doivent primer tous les autres. Nous verrons plus tard que la mythologie, le savoir sacré de la tribu constituent un puissant moyen à la faveur duquel l'homme primitif arrive à opérer la jonction des deux fins qui caractérisent sa vie culturelle. Nous verrons, en outre, que les immenses services que le mythe rend à l'homme primitif ne sont possibles qu'à la faveur de l'intervention du rituel religieux, de certaines influences morales et de certains principes sociologiques. Or, comme la religion et la morale ne reposent que dans une mesure très limitée sur l'intérêt pour la science et pour l'histoire du passé, on peut dire que le mythe suppose une attitude mentale tout à fait différente.

Les rapports étroits existant entre la religion et le mythe ont échappé à beaucoup de savants, mais ont été entrevus par d'autres. Des psychologues comme Wundt, des sociologues comme Durkheim et MM. Hubert et Mauss, des anthropologistes, comme Crawley, des savants familiarisés avec l'antiquité classique, comme Miss Jane Harrison, n'ont pas manqué de saisir les liens intimes qui existent entre le mythe et la religion, entre la tradition sacrée et les normes de l'organisation sociale. Tous ces savants ont subi, dans une mesure plus ou moins grande, l'influence des travaux de M. James Frazer. Bien que le grand anthropologiste anglais et la plupart de ses partisans aient eu une claire vision de l'importance sociologique et rituelle du mythe, je n'hésite pas à soumettre aux lecteurs un certain nombre de faits qui nous permettront d'élucider et de formuler d'une façon plus précise les principes fondamentaux d'une théorie sociologique du mythe.

Il me serait facile de donner une extension beaucoup plus grande à cette revue des opinions, des divergences et des controverses qui règnent dans la science de la mythologie. Celle-ci constitue, en effet, le point de rencontre d'un grand nombre de disciplines spécialisées. En premier lieu, c'est l'humaniste classique qui prétend décider par ses propres moyens si Zeus personnifie la lune ou le soleil ou s'il représente une personnalité authentiquement historique ; si son épouse aux yeux bovins personnifie l'étoile du matin ou symbolise la vache ou le vent : la prolixité qui règne dans ce domaine est proverbiale. Ces questions sont ensuite ramenées sur la scène de la mythologie,

pour subir une nouvelle discussion de la part de diverses tribus d'archéologues : chaldéenne et égyptienne, indienne et chinoise, péruvienne et autres. Croient également devoir intervenir dans la discussion l'historien et le sociologue, l'historien de la littérature, le philologue, le germaniste et le romaniste, le spécialiste des antiquités celtes et celui des antiquités slaves, chacune de ces branches étant représentée par une petite poignée de savants n'ayant foi qu'en leurs propres arguments. Mais la mythologie n'est pas à l'abri de l'intervention des logiciens et des psychologues, des métaphysiciens et des épistémologistes, sans parler des théosophes, des astrologues modernes, des partisans de la « Christian Science », qui croient également avoir leur mot à dire. Et, enfin, nous devons citer les psychanalystes, ces derniers venus, qui prétendent nous enseigner que le mythe ne représente pas autre chose qu'un rêve diurne de la race et qu'il n'est possible de l'expliquer qu'en tournant le dos aussi bien à la nature qu'à l'histoire et à la culture, pour descendre dans les marais du subconscient, au fond duquel se trouvent relégués tous les accessoires et symboles de l'exégèse psychanalytique courante. Il résulte de tout cela que lorsque le pauvre anthropologiste et folk-loriste se présente enfin à la fête, il trouve à peine quelques miettes à glaner.

Si j'ai réussi à donner une impression de chaos et de confusion, à inspirer un sentiment de méfiance à l'égard de l'incroyable controverse mythologique, j'ai atteint le but que je m'étais proposé. Ce but consiste à inviter les lecteurs à se détourner des travaux en chambre close auxquels se livrent les théoriciens, pour sortir à l'air libre qu'on respire sur le terrain des recherches anthropologiques et revivre avec moi en esprit les années que j'ai passées dans une tribu mélanésienne de la Nouvelle-Guinée. Pagayant sur la lagune, observant les indigènes pendant qu'ils s'adonnaient sous un soleil ardent à leurs travaux de jardinage, les suivant à travers les sentiers de la jungle, les plages tortueuses et les rochers, nous apprendrons à connaître leur vie. Et c'est en assistant à leurs cérémonies, dans la fraîcheur de la fin du jour ou les ombres du soir, en partageant leurs repas, qu'ils prennent autour du feu, que nous aurons l'occasion d'entendre leurs histoires.

C'est que l'anthropologiste (et on ne peut en dire autant de ceux qui participent aux controverses portant sur la mythologie) possède l'avantage unique de pouvoir se réfugier auprès du sauvage, toutes les fois où il sent que ses théories menacent de tourner court et que le flot de son éloquence démons-

trative menace de s'épuiser. L'anthropologiste se trouve dans une situation telle que les résultats de ses recherches ne dépendent pas de quelques maigres restes culturels, de tablettes brisées, de textes effacés ou d'inscriptions fragmentaires. Il n'a pas besoin, pour combler d'immenses lacunes, de recourir à des commentaires volumineux, mais conjecturaux. Le faiseur de mythes est là, à sa portée. Il n'a pas seulement la possibilité d'enregistrer un texte, tel qu'il s'est conservé, avec tous ses détails et toutes ses variations, et de le soumettre à de multiples épreuves et vérifications : il trouve encore, pour le rétablir dans son sens intégral et authentique, une foule de commentateurs prêts à le seconder. Mais il y a plus : il a devant ses yeux, dans toute sa plénitude, la vie même d'où le mythe est né. Et, ainsi que nous le verrons plus loin, ce contexte fourni par la vie nous apprend autant sur le mythe que le récit lui-même.

Le mythe, tel qu'il existe dans une communauté sauvage, c'est-à-dire dans sa forme primitive, n'est pas seulement une histoire qu'on raconte, mais une réalité vécue. Il n'est pas une simple fiction du genre de celles qu'on trouve dans les romans modernes, mais une réalité vivante, parce qu'on croit que les événements sur lesquels il porte se sont produits dans un passé lointain et continuent à exercer leur influence sur le monde et les destinées humaines. Ces mythes sont pour le sauvage ce que sont, pour le chrétien profondément croyant, les mythes de la création, du péché originel, de la Rédemption par le sacrifice du Christ sur la croix. Tout comme nos histoires sacrées, les mythes des sauvages survivent dans leur rituel, dans leur morale, dominent leurs croyances et règlent leur conduite.

La limitation de l'étude des mythes au simple examen des textes a été fatale à la compréhension exacte de leur nature. Les mythes de l'antiquité classique, des anciens livres sacrés de l'Orient et d'autres sources analogues sont parvenus jusqu'à nous sans le contexte de la foi vivante, sans que nous soyons à même d'obtenir des commentaires de la part de vrais croyants, sans nous apporter en même temps une connaissance de l'organisation sociale, de la morale pratique et des coutumes populaires qui étaient leurs corollaires ou, tout au moins, sans ces amples informations que les recherches modernes de plein air permettent de recueillir. Il est certain, en outre, que dans leur forme actuelle, tous ces récits ne nous sont parvenus qu'après avoir subi des transformations considérables de la part de scribes, de commentateurs,

de prêtres savants, de théologiens. Si en étudiant un mythe encore vivant, on veut saisir le secret de sa vie, il faut remonter à la mythologie primitive, c'est-à-dire à une époque où il n'a pas encore été momifié par la science des prêtres et enfermé dans le reposoir indestructible, mais incompatible avec la vie, des religions mortes.

Lorsqu'on l'étudie dans sa réalité vivante, le mythe, ainsi que nous le verrons, apparaît, non comme une production symbolique, mais comme une expression directe du sujet sur lequel il porte. Il n'a rien d'une explication destinée à satisfaire l'intérêt scientifique, mais constitue une résurrection narrative d'une réalité ancienne, destinée à satisfaire de profonds besoins religieux, des aspirations morales, à appuyer des exigences et des revendications sociales, voire à venir en aide à des nécessités pratiques. Dans la civilisation primitive, le mythe remplit une fonction indispensable : il exprime, rehausse et codifie les croyances ; il sauvegarde et favorise la morale ; il garantit l'efficacité du rituel et contient des règles pratiques pour la conduite de l'homme. Le mythe constitue donc un ingrédient vital de la civilisation humaine ; il n'est pas un conte oiseux, mais une force active d'un poids considérable ; et loin d'être une explication rationnelle ou une imagerie artistique, il représente une charte pragmatique de la foi et de la sagesse morale primitives.

J'essaierai de fournir la preuve de toutes ces propositions par l'étude de divers mythes ; mais pour que notre analyse soit vraiment probante, il me paraît nécessaire de donner d'abord une description non seulement du mythe, mais aussi du conte populaire, de la légende et des souvenirs des événements du passé.

Transportons-nous, en esprit, sur les rives d'une lagune trobriandaise et mêlons-nous à la vie des indigènes, en assistant à leurs travaux et à leurs jeux, en écoutant leurs histoires. Le temps humide s'installe à la fin de novembre. Il n'y a plus alors grand'chose à faire dans les jardins, la saison de pêche n'est pas encore tout à fait commencée, les expéditions d'outre-mer sont suspendues jusqu'à nouvel ordre, tandis que les dispositions joyeuses, suscitées par les fêtes et les danses de la moisson, persistent toujours. La sociabilité est dans l'air, on dispose de tout son temps et l'humidité oblige souvent les gens à rester chez eux. Entrons au crépuscule dans un de leurs villages et asseyons-nous auprès du feu, dont la lumière flambante attire des

gens dont le nombre augmente, à mesure que la soirée avance. Des conversations s'engagent. À un moment donné, on prie quelqu'un de l'assistance de raconter une histoire, car c'est la saison des contes de fées. S'il est bon conteur, il ne tardera pas à provoquer des rires, des ripostes, des interruptions et son récit finira par se développer en une véritable « performance ».

Àcette époque de l'année, on raconte généralement dans les villages des contes populaires d'un type spécial, appelés kukwanebu. Il existe une vague croyance, que personne d'ailleurs ne prend très au sérieux, que la récitation des contes exerce une influence favorable sur la récolte des produits récemment plantés dans les jardins. Pour obtenir cet effet, on doit toujours réciter à la fin une brève chanson, dans laquelle allusion est faite à quelques plantes sauvages très fertiles : c'est la kasiyena.

Chaque histoire est la propriété d'un membre de la communauté. Chaque histoire a beau « être connue de plusieurs autres membres », elle ne doit être récitée que par son « propriétaire » ; il peut cependant en faire cadeau à une autre personne, en la lui apprenant et en l'autorisant à la réciter après lui ou à sa place. Mais tous les « propriétaires » ne possèdent pas le talent de provoquer le fou rire, ce qui constitue le principal but de ces histoires. Un bon conteur doit savoir changer sa voix au cours d'un dialogue, chanter ses chansons avec un certain tempérament, gesticuler, bref il doit savoir jouer devant la galerie. Certains de ces contes sont de véritables histoires « de fumoir ». Quant aux autres, pour en donner une idée, j'en citerai quelques exemples.

Il s'agit d'une jeune fille en détresse et de son sauvetage héroïque. Deux femmes partent à la recherche d'œufs d'oiseaux. L'une découvre un nid sous un arbre, mais l'autre la met en garde : « Ce sont des œufs de serpent ; n'y touche pas ! » — « Oh, non ! ce sont des œufs d'oiseaux », répond-elle, et elle les emporte. Le serpent-mère revient et, trouvant son nid vide, il part à la recherche des œufs. Il entre dans le village le plus proche et entonne cette chanson : « J'ai marché en suivant toutes les sinuosités du chemin. — Il est permis de manger les œufs d'un oiseau ; mais il est défendu de toucher aux œufs d'une amie. »

Le voyage dure longtemps, car le serpent-mère va de village en village, chantant partout la même chanson. Il entre enfin dans le village habité par les deux femmes et, apercevant la coupable en train de faire cuire les œufs, il

s'enroule autour d'elle et entre dans son corps. La victime s'affaisse, impuissante et souffrante. Un homme habitant un village voisin voit en rêve cette situation dramatique ; il accourt, retire le serpent, le coupe en pièces et épouse les deux femmes, remportant ainsi une double récompense pour sa prouesse.

Dans une autre histoire il est question d'une heureuse famille, se composant du père et de deux filles, qui quitte son pays pour se diriger vers les archipels de corail du nord, mais se trouve déviée vers le sud-ouest et emportée vers les pentes sauvages de l'île rocheuse de Gumasila. Le père s'étend sur une plate-forme et s'endort. Un ogre sort de la jungle, dévore le père, capture et enlève une des filles, l'autre ayant réussi à s'échapper. Cachée dans les bois, elle parvient à armer la captive d'une massue et lorsque l'ogre, s'étant couché, s'endort, elles le coupent en deux et s'enfuient.

Un femme habite, avec ses cinq enfants, le village d'Okopukopu, tout près d'une crique. Un « stingaree », de dimensions monstrueuses, débarque sur le rivage, se précipite à travers le village, pénètre dans la cabane et, aux sons d'une chanson, coupe un doigt de la femme. Un des fils essaie de tuer le monstre, mais n'y réussit pas. Le même processus se répète les jours suivants, jusqu'à ce qu'au cinquième jour le plus jeune fils de la femme réussisse à tuer le poisson géant.

Un pou et un papillon entreprennent un petit tour en avion, le pou en qualité de voyageur, le papillon en qualité d'aéroplane et de pilote à la fois. Au milieu du voyage, alors qu'ils volaient au-dessus de la mer, entre la baie Wawela et l'île Kitava, le pou émet un cri perçant qui fait chavirer le papillon ; le pou tombe et se noie.

Un homme, qui a pour belle-mère une cannibale, se montre assez insouciant pour s'en aller et laisser à ses soins ses trois enfants. Il va sans dire qu'elle essaie de les manger ; mais ils s'enfuient à temps, grimpent sur un palmier, lui tiennent tête (ici l'histoire devient un peu longue), jusqu'à ce que le père revienne et la tue. Il existe une autre histoire dans laquelle il est question d'une visite au soleil, une autre qui parle d'un ogre dévastateur de jardins, une autre encore dont le principal personnage est une femme tellement gloutonne qu'elle vole toute la nourriture des distributions funéraires, et ainsi de suite.

Ici, cependant, nous concentrons notre attention moins sur le texte des récits que sur leur portée sociologique. Certes, le texte est extrêmement important, mais, isolé du contexte, il est sans vie. Ainsi que nous l'avons dit, c'est de la manière dont l'histoire est racontée qu'elle tire son principal intérêt et son caractère propre. La nature de la procédure, la voix et la mimique, la stimulation émanant du conteur et les répliques de l'assistance ont, pour les indigènes, autant de signification que le texte lui-même. Il faut également que la scène se déroule en temps voulu, à telle heure de la journée, en telle saison, qu'elle ait pour fond de tableau les jardins dont la végétation commence à bourgeonner en attendant les travaux à venir, dans une atmosphère d'influence magique et de conte de fées. Nous devons également tenir compte du texte sociologique fourni par l'institution de la propriété privée, par le rôle culturel de la fiction amusante et de la fonction qu'elle remplit au point de vue de la sociabilité. Tous ces éléments sont pareillement importants et méritent une étude aussi attentive que le texte. Les histoires tirent leur vie de la vie des indigènes et n'existent pas seulement sur le papier ; et lorsqu'un érudit les note, sans être capable d'évoquer l'atmosphère dans laquelle elles s'épanouissent, il ne donne qu'une image déformée de la réalité.

Je passe maintenant à une autre catégorie d'histoires. Celles-ci ne comportent ni saison spéciale, ni moyen stéréotypé de les raconter ; elles n'ont pas le caractère d'une performance et ne visent à aucun effet magique. Et, cependant, ces histoires sont plus importantes que celles de la précédente catégorie, car on les croit vraies et les informations qu'elles contiennent sont plus précieuses et plus dignes de créance que celles qu'on trouve dans les kukwanebu. Lorsqu'un groupe s'en va faire une visite distante ou s'embarque pour une expédition, les plus jeunes membres qui s'intéressent vivement aux paysages, aux nouvelles communautés, aux peuples nouveaux, expriment leur admiration et se livrent à des enquêtes. Les plus âgés et les plus expérimentés leur fournissent des renseignements et des commentaires, souvent sous la forme d'un récit concret. Tel vieillard racontera ses expériences relatives à des batailles et à des expéditions, à des magies célèbres et à des exploits économiques extraordinaires. Il ajoutera souvent à son récit des réminiscences qui lui ont été transmises par son père, des contes et des légendes qu'il sait par ouï-dire et qui ont fait les délices d'un grand nombre de générations. C'est ainsi que persiste pendant des années le souvenir de grandes séche-

resses et de famines meurtrières, associé à la description des souffrances, des luttes et des crimes de la population exaspérée.

On se raconte un grand nombre d'histoires où il est question de marins qui, ayant été détournés de leur route, ont débarqué parmi des tribus cannibales et hostiles. Quelques-unes de ces histoires sont chantées, d'autres se présentent sous la forme de légendes historiques. Les charmes, l'adresse et les exploits de danseurs célèbres forment un des sujets préférés des chants et des légendes. Il existe des récits relatifs à des îles volcaniques lointaines ; à des sources dans lesquelles un groupe de baigneurs imprudents a été jadis brûlé à mort ; à des contrées mystérieuses habitées par des hommes et des femmes totalement différents de ceux et de celles qu'on connaît ; à des étranges aventures qui sont arrivées à des marins dans des mers lointaines ; à des poissons monstrueux, à des rochers dansants, à des sorciers déguisés. D'autres histoires, quelques-unes récentes, quelques-unes anciennes, parlent de voyants et de gens ayant visité le pays des morts et énumèrent leurs exploits les plus fameux et les plus significatifs. D'autres enfin se rattachent à des phénomènes naturels et parlent d'un canoé pétrifié, d'un homme changé en rocher, d'une tache rouge que des gens ayant mangé trop de noix de bétel ont laissée sur un rocher de corail.

Nous avons ici une variété de contes qu'on peut diviser en : récits historiques, portant sur des faits dont le narrateur a été le témoin direct ou dont l'authenticité est garantie par quelqu'un qui en a gardé un souvenir vivant ; légendes, dans lesquelles la continuité du témoignage est rompue, mais dont les sujets font partie de la catégorie des faits ne dépassant pas l'expérience courante des membres de la tribu ; contes reçus par transmission orale et dans lesquels il est question de contrées lointaines et d'événements survenus à une époque sans rapport avec la culture actuelle. Pour les indigènes les limites qui séparent ces trois groupes sont très vagues ; ils les désignent tous par le même nom : libwogwo ; ils les considèrent tous comme vrais ; on ne les raconte pas à titre de performance ou d'amusement pendant une saison spéciale. Les sujets de tous ces contes présentent également une unité substantielle. Ce sont des sujets stimulants, se rattachant à des activités telles que l'activité économique, guerrière, les aventures, le succès dans la danse et dans les échanges cérémoniels. En outre, comme ils portent sur des exploits particulièrement grands accomplis dans tous ces domaines, ils servent à re-

hausser le crédit de tel ou tel individu et de ses descendants, ou celui d'une communauté tout entière. Aussi sont-ils maintenus par l'ambition de ceux dont ils glorifient les ancêtres. Les histoires contenant l'explication de certains caractères particuliers du paysage ont souvent un contexte sociologique, en ce sens qu'ils énumèrent les clans ou les familles dont les ancêtres y ont accompli tels ou tels exploits. Et lorsque ce n'est pas le cas, on se trouve en présence de commentaires isolés et fragmentaires portant sur telle ou telle particularité géographique, considérée comme une trace ou un témoignage d'un exploit donné.

Il est encore évident que lorsque nous étudions un de ces récits, en nous contentant d'une simple lecture, la signification du texte, le caractère sociologique du récit, l'attitude de l'indigène à l'égard de celui-ci et la nature de l'intérêt qu'il porte nous échappent en grande partie. Si ces histoires survivent dans le souvenir des hommes, c'est à cause de la manière dont elles sont racontées et, plus encore, grâce aux intérêts complexes qu'elles éveillent chez eux, le conteur les récitant avec orgueil ou regret, les auditeurs les écoutant avec une attention soutenue et impatiente et se sentant emportés par des espoirs et des ambitions. C'est ainsi que, si l'on veut dégager l'essence d'une histoire (et ceci est encore plus vrai d'une légende que d'un conte de fées), on ne doit pas se contenter d'une simple lecture, mais on se livrera à une étude combinée aussi bien de l'histoire que de son contexte, fourni par la vie sociale et culturelle des indigènes.

Mais c'est seulement à la suite d'une étude du troisième groupe (qui est en même temps le plus important) de contes, formé par les contes sacrés ou mythes, et de sa comparaison avec les légendes, que la nature de toutes ces productions du folk-lore mélanésien apparaît avec tout le relief possible. Les indigènes appellent les contes faisant partie de ce troisième groupe liliu, et je tiens à faire remarquer que je me borne à reproduire telles quelles la classification et la nomenclature employées par les indigènes eux-mêmes, avec quelques brefs commentaires concernant leur exactitude. Ce troisième groupe d'histoires diffère notablement des deux autres. Si celles du premier groupe sont racontées pour l'amusement de l'assistance et si celles du second ont un caractère plus sérieux et visent à satisfaire certaines ambitions sociales, celles du troisième sont considérées non seulement comme vraies, mais comme vénérables et sacrées et jouent, au point de vue culturel, un rôle

fort important. Le conte populaire est, nous le savons déjà, une distraction saisonnière et un moyen d'entretenir la sociabilité. La légende, née du contact avec des réalités inaccoutumées, ouvre des perspectives sur le passé historique. Quant au mythe, il intervient lorsqu'un rite, une cérémonie ou une règle sociale ou morale demandent une justification, une garantie d'antiquité, de réalité, de sainteté.

Nous examinerons dans les chapitres suivants de cet Essai un certain nombre de mythes. Nous le ferons d'une façon détaillée, mais en attendant jetons un rapide coup d'œil sur les sujets de quelques mythes typiques. Prenons, par exemple, la fête annuelle du retour des morts. On prend, en prévision de cette fête, des dispositions compliquées et on se livre principalement à un énorme étalage de nourriture. À mesure qu'on approche de la fête, on commence à raconter des contes dans lesquels la mort est représentée comme un châtiment envoyé aux hommes et qui parlent de la manière dont ceux-ci ont perdu la faculté de rajeunissement perpétuel. On y raconte pourquoi les esprits doivent quitter le village, au lieu de rester auprès du feu et pourquoi ils reviennent une fois par an. En outre, pendant certaines saisons qui comportent des préparatifs en vue d'expéditions d'outre-mer, on répare les vieux canoés et on en construit de nouveaux, avec accompagnement de certains procédés magiques. Les incantations qui accompagnent la mise en pratique de ces procédés contiennent des allusions mythologiques, et les actes sacrés eux-mêmes impliquent certains éléments qui ne deviennent compréhensibles qu'après qu'on a entendu raconter l'histoire du canoé volant, décrire son rituel et sa magie. En ce qui concerne les échanges commerciaux cérémoniels, les règles qui y président, la magie qu'ils comportent et même les routes géographiques le long desquelles ils s'effectuent font l'objet d'une mythologie appropriée. Il n'existe pas de magie importante, de cérémonie, de rituel qui ne soient accompagnés d'une croyance ; et celle-ci se trouve explicitée dans des récits ayant pour base des antécédents concrets. L'association entre la croyance et ces antécédents est très étroite, le mythe étant considéré non seulement comme un commentaire de certaines données introduites du dehors, mais comme une garantie de ces données, comme une charte, souvent même comme un guide pratique des activités auxquelles il se rattache. D'autre part, les rites, les cérémonies, les coutumes et l'organisation sociale contiennent souvent des références directes au mythe et sont considé-

rés comme des effets d'événements mythiques. Le fait culturel est un monument dans lequel le mythe se trouve incorporé ; et, d'autre part, on voit dans le mythe la véritable cause, la cause réelle des normes morales, du groupement social, des rites et des coutumes. C'est ainsi que les histoires dont nous nous occupons ici sont partie intégrante de la culture. Non seulement leur existence et leur influence sont indépendantes de l'acte même de leur récitation, non seulement elles tirent leur substance de la vie et des intérêts dont elle se compose, mais elles gouvernent et contrôlent plus d'un domaine de la culture et forment la charpente dogmatique de la civilisation primitive.

C'est là peut-être le point le plus important de la thèse que je défends ici. J'affirme ainsi qu'il existe une catégorie spéciale d'histoires, considérées comme sacrées, objectivées dans le rituel, la morale et l'organisation sociale et formant partie intégrante et active de la culture primitive. Ces histoires ne servent pas à satisfaire la simple curiosité, soit comme récits imaginaires, soit comme relations d'événements réels : les indigènes y voient le reflet d'une réalité primitive, plus grande et plus importante, qui détermine la vie, le sort et les activités de l'humanité actuelle et dont la connaissance procure à l'homme les mobiles qui doivent le guider dans ses actes rituels et ses actions morales, ainsi que des indications sur la manière dont il a à s'acquitter des uns et des autres.

Afin de faire ressortir ce point avec toute la clarté désirable, nous confronterons une fois de plus nos conclusions avec les opinions courantes de l'anthropologie moderne, non pour le simple plaisir de critiquer celles-ci, mais pour montrer sur quels points nos résultats se rattachent à l'état actuel des connaissances, ce que nous devons exactement aux travaux qui ont précédé les nôtres et pour marquer les points précis sur lesquels commencent les divergences.

Nous ne saurions mieux faire que de citer une opinion condensée et compétente et nous choisissons à cet effet la définition et l'analyse données par la regrettée Miss C. S. Burne et par le professeur J. L. Myres dans Notes and Queries on Anthropology. Le chapitre intitulé Stories, Saying and Songs nous avertit qu'il traite des « efforts intellectuels de peuples » chez lesquels « on constate les premières tentatives d'exercer la raison, l'imagination et la mémoire ». Nous nous demandons avec une certaine appréhension ce que de-

viennent l'émotion, l'intérêt, l'ambition, le rôle social de ces histoires et les rapports intimes par lesquels les plus sérieuses d'entre elles se rattachent aux valeurs culturelles. Après une brève classification des histoires d'après les critères en usage, on lit au sujet des contes sacrés : « Les mythes sont des histoires qui, quelque merveilleuses et improbables qu'elles paraissent, n'en sont pas moins racontées en toute bonne foi, le conteur se proposant (et étant persuadé qu'il le fait) d'expliquer par des moyens concrets et intelligibles certaines idées abstraites ou des conceptions aussi vagues et difficiles que la Création, la Mort, les distinctions existant entre les races ou les espèces animales, les différentes occupations des hommes et des femmes ; les origines des rites et des coutumes, les objets naturels frappants ou les monuments préhistoriques ; la signification des noms de personnes et de lieux. Ces histoires sont quelquefois qualifiées d'étiologiques, leur destination étant d'expliquer pourquoi telles ou telles choses existent, tels ou tels faits se produisent. »

Nous avons ici un raccourci de tout ce que la science moderne a de meilleur à dire sur le sujet qui nous intéresse. Mais nos Mélanésiens souscriront-ils à cette manière de voir ? Certainement non. Loin d'eux le désir d' « expliquer », de rendre « intelligibles » les faits et événements dont parlent leurs mythes et, moins qu'autre chose, ils cherchent à expliquer ou à rendre intelligible une idée abstraite. Il n'existe pas, à ma connaissance, d'exemple de ce genre, tant en Mélanésie que dans n'importe quelle autre communauté primitive. Les quelques idées abstraites que possèdent les sauvages reçoivent leur commentaire concret dans le mot même qui les exprime. En décrivant l'être par les verbes rester couché, assis, debout, en exprimant la cause et l'effet par des mots signifiant « fondation » et « passé reposant sur cette fondation », en cherchant à définir l'espace par différents substantifs concrets, bref pour autant qu'il se rattache à la réalité concrète, le mot rend une idée abstraite suffisamment « intelligible ». De même, aucun Trobriandais ou autre indigène ne souscrirait à l'opinion d'après laquelle « Création, Mort, distinctions entre races et entre espèces animales, les différentes occupations des hommes et des femmes » seraient « des conceptions vagues et difficiles ». Rien n'est plus familier à l'indigène que les différentes occupations des hommes et des femmes, et elles n'exigent aucune explication. Mais, tout en étant familières, ces différences sont parfois ennuyeuses, désa-

gréables ou, tout au moins, gênantes ; aussi éprouve-t-on le besoin de les justifier, d'obtenir la garantie de leur antiquité et de leur réalité, bref d'étayer leur validité. La mort, hélas, n'a rien de vague et d'abstrait par quoi elle échapperait à la compréhension humaine. Elle n'est que trop quotidiennement concrète et réelle, trop facile à comprendre pour quiconque a vu la mort frapper ses proches parents ou a eu l'occasion de se voir près de mourir lui-même. Si la mort était quelque chose de vague ou d'irréel, l'homme n'éprouverait pas le besoin d'en parler si souvent ; mais l'idée de la mort est enveloppée d'horreur, et l'homme cherche à en écarter la menace, avec le vague espoir, non de l'expliquer, mais de la supprimer, de la rendre irréelle, de la noyer dans la négation. Le mythe qui inculque la croyance à l'immortalité, à la jeunesse éternelle, à une vie d'au delà du tombeau, ne constitue pas une réaction intellectuelle à une énigme, mais exprime un acte de foi explicite, ayant sa source dans une réaction des plus profondément instinctives et émotionnelles à l'idée la plus formidable et la plus obsédante. Les histoires relatives aux « origines des rites et des coutumes » n'ont pas davantage pour but d'expliquer les uns et les autres. Loin d'expliquer quoi que ce soit, elles se bornent, toujours et dans tous les cas, à établir un précédent qui constitue un idéal et à garantir sa pérennité ; parfois elles contiennent des directives pratiques touchant à la manière de procéder.

Nous nous séparons ainsi sur tous les points de l'excellente, quoique concise, définition de la science de la mythologie moderne. Cette définition implique une catégorie de récits imaginaires, inexistants : de mythes étiologiques correspondant à un désir d'explication dont nous contestons l'existence, exprimant un « effort intellectuel » qui nous apparaît comme une conception illusoire et sans aucun rapport avec la culture et l'organisation des indigènes, c'est-à-dire avec tous leurs intérêts pragmatiques. Cette définition nous paraît fausse, parce qu'elle voit dans les mythes des histoires pures et simples, des produits d'un travail intellectuel, effectué par des gens oisifs et désintéressés, parce qu'elle les détache de leur contexte vivant et qu'elle les étudie tels qu'ils sont enregistrés sur le papier, et non d'après la fonction qu'ils remplissent dans la vie réelle. En adoptant cette définition, on renonce à la possibilité de comprendre la nature véritable du mythe et d'obtenir une classification satisfaisante des contes populaires. En fait, nous re-

poussons également la définition de la légende et celle du conte de fées que les auteurs en question proposent dans la suite de leur ouvrage.

Ce que nous reprochons surtout à leur manière de voir, c'est que, si elle venait à prévaloir, elle enlèverait toute efficacité au travail de plein air, car elle encouragerait les observateurs à se contenter des récits tels qu'ils sont enregistrés par écrit. Le texte épuise bien le côté rationnel d'une histoire ; mais les aspects fonctionnel, culturel et pragmatique de tout conte indigène ressortent surtout de la manière dont il est récité, de la voix, des gestes et de la mimique du conteur, ainsi que de ses rapports avec le contexte. Il est plus facile de transcrire une histoire que d'observer les liens diffus et complexes par lesquels elle se rattache à la vie ou d'étudier sa fonction en recherchant les vastes réalités sociales et culturelles dont elle fait partie. C'est bien pour cette raison que nous possédons tant de textes et savons si peu relativement à la véritable nature du mythe.

Aussi retournons-nous auprès des Trobriandais qui sont à même de nous fournir une leçon importante. Nous soumettons quelques-uns de leurs mythes à une analyse détaillée, dans l'espoir d'y trouver des arguments propres à apporter à nos conclusions une confirmation inductive, mais précise.

Commençons par le commencement des choses et examinons quelques-uns des mythes relatifs aux origines. Le monde, disent les indigènes, a reçu sa population primitive des sphères souterraines. L'humanité y avait mené une existence à tous égards semblable à celle de la vie actuelle sur la terre. Sous terre, les hommes étaient organisés en villages, clans et districts ; il existait parmi eux des distinctions de rang, ils possédaient des privilèges et des prérogatives, ils connaissaient la propriété et étaient initiés à la science magique. En possession de tout cela, ils ont émergé, établissant, en vertu de cet acte même, certains droits concernant la répartition des terres, des prérogatives économiques et des occupations magiques. Ils ont apporté avec eux toute leur culture, afin de la continuer sur la terre.

Il existe un certain nombre de lieux spéciaux, grottes, troncs d'arbres, amas de pierres, excroissances de corail, sources, entrées de criques, que les indigènes appellent « creux » ou « maisons ». C'est de ces « creux » que sont venus les premiers couples (une sœur, en tant que chef de famille, et son

frère, en qualité de protecteur) ; ils ont pris possession des terres et ont donné aux communautés ainsi créées le caractère totémique, industriel, magique et sociologique, qu'elles présentent depuis.

Le problème du rang, qui joue un rôle très important dans leur sociologie, a été résolu à la suite de l'émergence qui a eu lieu au niveau d'un creux spécial, appelé Obukula, dans le voisinage du village de Laba'i. Cet événement est remarquable par le fait que, contrairement à la règle courante (un « creux » primitif, une lignée), le creux de Laba'i a servi de point d'émergence aux représentants des quatre principales classes, successivement. En outre, l'apparition de ces classes a été suivie d'un événement banal en apparence, mais fort important dans la réalité mythique. Le premier apparu fut Kaylavasi (iguane), l'animal du clan Lukulabuta qui, après s'être frayé un chemin jusqu'à la surface de la terre, à la manière des iguanes, grimpa sur un arbre et y resta en simple spectateur, observant les événements qui se succédaient. Peu de temps après vint le Chien, totem du clan Lukuba, qui avait primitivement le rang le plus élevé. En troisième lieu vint le Porc, représentant du clan Malasi qui détient actuellement le rang le plus élevé. En dernier lieu vint le totem Lukwasisiga, représenté, d'après certaines versions, par le Crocodile, d'après d'autres par le Serpent, d'après d'autres encore par l'Opossum et parfois totalement ignoré. Le Chien et le Porc se mirent à courir, et le premier, ayant aperçu le fruit de la plante noku, le flaira et le mangea. Le Porc dit : « Tu as mangé noku, tu as mangé de la saleté ; tu es un mal élevé, un être vulgaire ; c'est moi qui serai le chef, le guya'u. » Et depuis lors les Tabalu, qui font partie du sous-clan le plus élevé du clan Malasi, ont toujours été les véritables chefs.

Pour comprendre ce mythe, il ne suffit pas de suivre le dialogue entre le Porc et le Chien qui peut apparaître insignifiant et banal. Quand on connaît la sociologie des indigènes et le rôle important qu'y joue le rang, quand on sait que la nourriture et les restrictions alimentaires (tabous de rang et de clan) constituent la principale indication de la nature sociale d'un homme et qu'on est familiarisé avec la psychologie de l'identification totémique, on comprend sans peine pourquoi l'incident que nous venons de relater et qui s'est produit à une époque où l'humanité était encore in statu nascendi, a fixé une fois pour toutes les rapports entre les deux clans rivaux. Pour bien comprendre ce mythe, il faut connaître à fond la sociologie des indigènes, leur re-

ligion, leurs coutumes, leurs préférences. C'est alors, et seulement alors, qu'on est à même de se rendre compte de ce que cette histoire signifie pour les indigènes et comment elle se rattache à leur vie. Si vous aviez l'occasion de vivre au milieu d'eux et d'apprendre leur langage, vous seriez frappé par la fréquence des discussions et des querelles au sujet de la supériorité relative des différents clans et des divers tabous alimentaires qui soulèvent très souvent des questions de casuistique très délicates. Et surtout, si vous vous trouviez en contact avec des communautés qui continuent à subir l'influence du clan Malasi, vous ne manqueriez pas de constater que le mythe dont il s'agit constitue toujours une force active.

Fait assez remarquable : le premier et le dernier des animaux émergés, l'iguane et le totem Lukwasisiga, se sont trouvés écartés dès le début ; on peut donc dire que le raisonnement impliqué dans le mythe ne respecte pas rigoureusement l'exactitude numérique et la logique des événements.

Si on entend souvent, dans la tribu, des allusions au principal mythe de Laba'i établissant la supériorité relative des quatre clans, les mythes locaux moins importants ne sont pas moins vivants et actifs, chacun dans sa communauté. Lorsque des membres d'une communauté arrivent dans un village éloigné, on ne leur raconte pas seulement les légendes historiques qui se rattachent à ce village, mais aussi et surtout on les initie à sa charte mythologique, à ses connaissances magiques, à la nature de ses occupations, au rang et à la place qu'il occupe dans l'organisation totémique. Toutes les fois que surgissent des différends portant sur les terres, des empiètements en matière de magie, de droits de pêche ou d'autres privilèges, on invoque le témoignage du mythe.

Je vais montrer par un exemple concret comment un mythe typique relatif à des origines locales est utilisé dans le cours normal de la vie indigène. Suivons un groupe de visiteurs arrivant dans un des villages trobriandais. Ils commencent par s'asseoir devant la maison du chef, sur la place centrale de la localité. Il arrive que le lieu des origines se trouve à proximité, marqué par une excroissance de corail ou par un amas de pierres. On ne manque pas alors de le montrer aux visiteurs, en mentionnant les noms de la sœur et du frère, qui ont été les premiers ancêtres, et en ajoutant peut-être que le frère avait bâti sa maison à l'endroit même où se trouve la demeure du chef. Les

visiteurs savent, bien entendu, que la sœur avait habité une maison à part, dans le voisinage, car personne n'admet qu'elle ait pu demeurer sous le même toit que son frère.

Àtitre de renseignements supplémentaires, on leur dira que les ancêtres ont apporté avec eux les matières premières, les outils et les méthodes de l'industrie locale. Dans le village de Yalaka, par exemple, cette industrie consiste à faire cuire la terre glaise extraite des coquillages. À Okobobo, Obweria et Obowada les ancêtres ont apporté les procédés et les outils qu'exige le polissage des pierres dures. Les habitants de Bwoytalu ont également reçu des premiers ancêtres émergés du sous-sol les outils pour le découpage du bois et le harpon à manche pour la capture des requins. La plupart des communautés font ainsi remonter leurs monopoles économiques à des émergences autochtones. Dans les villages d'un rang supérieur on porte les insignes de la dignité héréditaire ; dans d'autres, certains animaux sont rattachés aux origines de sous-clans locaux. Quelques communautés ont inauguré leur carrière politique par une attitude d'hostilité réciproque. Le don le plus important que les ancêtres souterrains ont apporté au monde est toujours de nature magique ; mais nous aurons à revenir sur ce sujet et à le traiter avec tous les détails qu'il comporte.

Un Européen qui assisterait à cette scène trouverait que les renseignements fournis par les indigènes à leurs hôtes sont sans grand intérêt. En fait, ils pourraient même être pour lui une source de sérieux malentendus. C'est ainsi qu'en entendant parler de l'émergence simultanée de la sœur et du frère, il pourrait se demander s'il ne faut pas voir là une allusion mythologique à l'inceste ; et, sinon, il se demanderait comment a pu se constituer le premier couple conjugal et qui a été le mari de la sœur. Le soupçon relatif à l'inceste serait tout à fait erroné, et pareille supposition serait de nature à présenter sous un faux jour les rapports spécifiques entre frère et sœur, celui-là étant le protecteur indispensable, celle-ci, non moins indispensable, étant responsable de la continuité de la lignée. Seule une connaissance parfaite des idées et institutions caractéristiques des sociétés de lignée maternelle permet de saisir toute la signification qu'on doit attacher à la mention des deux noms ancestraux et de comprendre pourquoi les indigènes y attachent tant d'importance. Si l'Européen s'avisait de s'enquérir qui pouvait bien être l'époux de la sœur et comment celle-ci en est arrivée à avoir des en-

fants, il ne manquerait pas, une fois de plus, de se trouver en présence d'un ensemble d'idées tout à fait étrangères, telles que l'insignifiance du rôle sociologique du père, l'absence de toute notion en rapport avec la procréation physiologique, et le système bizarre et compliqué du mariage, qui est une institution à la fois matriarcale et patrilocale.

L'importance sociologique de ces récits sur les origines ne serait manifeste que pour un Européen au courant des idées juridiques des indigènes, relatives à la citoyenneté locale, aux droits territoriaux, aux terrains de pêche et aux occupations locales. C'est que, conformément aux principes légaux de la tribu, tous ces droits constituent autant de monopoles de la communauté locale, dont la jouissance n'est réservée qu'à ceux qui descendent en droite ligne de la première femme-ancêtre. En apprenant qu'en plus du principal lieu d'émergence, il existe dans le même village plusieurs autres « creux », l'Européen se sentirait tout à fait désorienté, jusqu'à ce qu'une étude attentive des détails concrets et des principes de la sociologie indigène lui permette de se faire une idée de ce que représente une communauté de village composée, c'est-à-dire une communauté née de l'émergence de plusieurs sous-clans.

Il est donc évident que le mythe présente pour l'indigène plus de signification qu'on ne pourrait le croire, si l'on se contentait de la lecture du seul texte de l'histoire ; que celle-ci ne fait ressortir que les différences locales et concrètes vraiment importantes ; qu'elle tire sa signification véritable du substratum traditionnel de l'organisation sociale et que les indigènes apprennent tout cela, non en écoutant des histoires mythologiques fragmentaires, mais en évoluant dans la structure sociale de leur tribu. En d'autres termes, ce qui révèle à l'indigène toute la signification et toute la portée des mythes sur l'origine, c'est leur contexte social, c'est le fait de se familiariser peu à peu avec l'idée que tout ce qu'on lui recommande ou ordonne de faire a ses antécédents et ses modèles dans le passé.

Un observateur est donc obligé d'acquérir une connaissance complète de l'organisation sociale des indigènes, s'il veut se faire une idée exacte de son aspect traditionnel. Il ne lui sera alors pas difficile de comprendre les brèves histoires dans le genre de celles qui se rapportent aux origines locales. Il se rendra compte en même temps que chacune de ces histoires n'est qu'un frag-

ment, et un fragment plutôt insignifiant, d'une histoire beaucoup plus vaste qu'il ne peut apprendre qu'en observant la vie des indigènes. Ce qui importe réellement dans cette histoire, c'est sa fonction sociale. Elle exprime, en y insistant avec force, le fait fondamental de l'unité locale et de l'unité de sang du groupe d'individus ayant des ancêtres communs. Si l'on ajoute à cela que tout indigène est convaincu que seules la descendance commune et l'émergence simultanée du sous-sol assurent des droits sur le territoire qu'on occupe, on peut dire que l'histoire concernant les origines contient la charte légale de la communauté. C'est ainsi qu'alors même que les habitants d'une communauté vaincue sont emmenés de leur pays par un voisin hostile, ils gardent toujours leurs droits sur leur territoire ; si bien qu'au bout d'un certain temps, après l'accomplissement de la cérémonie de la paix, ils sont autorisés à retourner chez eux, à reconstruire leurs villages et à se remettre à cultiver leurs jardins. Le sentiment traditionnel d'un rapport réel et intime entre les hommes et leur pays ; le fait d'avoir toujours sous les yeux, au milieu de tous les événements de la vie journalière, l'endroit exact où ont émergé les ancêtres ; la continuité historique des privilèges, occupations et caractères distinctifs qu'on fait remonter aux commencements mythologiques des choses, constituent autant de facteurs qui contribuent à maintenir la cohésion, le patriotisme local, le sentiment d'union et de parenté dans la communauté. Mais bien que le récit relatif à l'émergence primitive porte à la fois sur les traditions historiques, les principes juridiques et les différentes coutumes, on ne doit pas oublier que le mythe original ne forme qu'une petite partie de tout l'ensemble d'idées traditionnelles. C'est ainsi que, d'une part, le mythe tire sa réalité de la fonction sociale qu'il remplit ; tandis que, d'autre part, dès que nous nous mettons à étudier la fonction sociale du mythe, pour le rétablir dans sa pleine signification, nous sommes amenés peu à peu à nous faire une image aussi complète et exacte que possible de l'organisation sociale des indigènes.

Un des phénomènes les plus intéressants, en matière de charte et de précédents traditionnels, consiste dans l'adaptation du mythe et du principe mythologique à des cas où la base même de cette mythologie se trouve gravement ébranlée. Tel est, par exemple, le cas où les revendications locales d'un clan autochtone, c'est-à-dire d'un clan ayant émergé sur le territoire même sur lequel il réside, sont étouffées par un clan immigré. Il se produit alors un

conflit de principes, car il est évident que le principe d'après lequel la terre et l'autorité appartiennent à ceux qui sont nés dans le pays, au sens littéral du mot, est incompatible avec les prétentions de nouveaux arrivants. D'autre part, des autochtones d'un pays (et nous prenons le mot « autochtones » au sens littéral du mot et mythologique, tel que l'entendent les indigènes) sont incapables d'opposer une résistance aux membres d'un sous-clan de rang élevé qui ont pris la décision d'aller s'établir dans une nouvelle localité. Pour les cas de ce genre, on a créé une catégorie spéciale d'histoires mythologiques, faites pour justifier ces situations anormales et en rendre compte par des raisons ad hoc. La force des principes mythologiques et juridiques se manifeste dans le fait que les mythes justificatifs contiennent des points de vue et des faits antagonistes et irréconciliables, en cherchant toutefois à voiler ou à atténuer leur opposition à l'aide d'un incident manifestement inventé pour les besoins de la cause. L'étude des histoires de ce genre est extrêmement intéressante, et cela pour deux raisons : en premier lieu, elle nous permet de pénétrer assez profondément dans la psychologie des indigènes, pour autant qu'il s'agit de leur attachement à la tradition ; en deuxième lieu, elle nous incite à reconstituer l'histoire passée de la tribu. Disons seulement qu'on ne doit céder à cette dernière tentation qu'en s'entourant de beaucoup de précautions et dans un état d'esprit très sceptique.

On constate chez les Trobriandais que plus le rang d'un sous-clan totémique est élevé, plus grand est son pouvoir d'expansion. Citons des faits d'abord, et essayons de les interpréter ensuite. Le sous-clan du rang le plus élevé, celui de Tabalu, du clan Malasi, règne aujourd'hui sur un certain nombre de villages : Omarakana, qui est le village-capitale ; Kasanayi, village jumeau de la capitale ; Olivilevi, village fondé trois « règnes » auparavant, après une défaite subie par la capitale. Deux villages, Omlamwaluwa, aujourd'hui déchu, et Dayagila, qui ne sont plus gouvernés par les Tabalu, leur avaient appartenu jadis. On trouve le même sous-clan, portant le même nom et se réclamant de la même ascendance, mais n'observant pas tous les tabous de distinction et n'ayant pas le droit de porter tous les insignes, à la tête des villages d'Oyweyova, Gumilabala, Kavataria et Kadawaga, tous situés dans la partie occidentale de l'archipel, le dernier de ces villages sur la petite île Kayleula. Le village de Tukwa'ukwa n'est passé que récemment, depuis environ cinq « règnes », sous la souveraineté des Tabulu. Enfin, un sous-clan du

même nom et se prétendant parent de l'autre, règne sur deux grandes et puissantes communautés du Sud : Sinaketa et Vakuta.

Le second fait important à mentionner à propos de ces villages et de leurs souverains, est que le clan souverain ne prétend pas avoir émergé localement dans l'une quelconque de ces communautés dans lesquelles ses membres possèdent en propriété des terres, exercent la magie locale et les prérogatives du pouvoir. Ils prétendent tous avoir émergé, accompagnés du porc ancestral, du creux historique d'Obukula, qui se trouve sur la rive nord-ouest de l'île, proche du village de Laba'i. C'est à partir de ce point que, selon la tradition, ils se seraient répandus à travers tout le district.

On trouve dans les traditions de ce clan certains faits historiques qu'il importe de bien démêler : la fondation du village Olivilevi trois « règnes » auparavant, l'établissement des Tabalu à Tukwa'ukwa cinq « règnes » auparavant, la mainmise sur Vakuta quelque sept ou huit « règnes » auparavant. Par « règne » il faut entendre la durée pendant laquelle un chef donné exerce le pouvoir. Comme aux îles Trobriand (et il en est sans doute dans la plupart des tribus soumises au régime de la lignée maternelle) l'homme a pour successeur son plus jeune frère, la durée moyenne d'un « règne » est nécessairement plus brève que celle d'une génération ; aussi un « règne » n'est-il pas une mesure de temps aussi précise qu'une « génération », d'autant que dans beaucoup de cas il n'y a guère de raisons pour qu'il soit plus court. Ces récits historiques particuliers, qui exposent en détail comment, quand et par qui l'établissement s'est effectué, forment de sobres recueils de faits. Et il est possible d'obtenir, d'informateurs indépendants les uns des autres, des récits détaillés sur la manière dont, au temps de leurs pères ou grands-pères respectifs, le chef Bugwabwaga, d'Omarakana, a été obligé, après une guerre malheureuse, de s'enfuir avec toute sa communauté loin dans le Sud, où il a édifié un village provisoire. Après un couple d'années, il revint pour accomplir la cérémonie de la paix et reconstruire Omarakana. Son plus jeune frère, cependant, ne revint pas avec lui, mais édifia un village permanent, Olivilevi, où il demeura. Ce récit, que tout indigène adulte un peu intelligent est prêt à confirmer dans tous ses détails, représente une constatation historique à l'authenticité de laquelle on peut se fier, dans la mesure tout au moins où les constatations de ce genre qu'on obtient dans les communautés primitives

sont en général dignes de créance. Les données relatives à Tukwa'ukwa, Vakuta, etc., sont du même genre.

Ce qui élève cependant la véridicité de ces récits au-dessus de toute suspicion, c'est leur base sociologique. La fuite après une défaite est d'un usage courant chez ces tribus ; et la manière dont les autres villages deviennent des centres d'établissement de gens de rang élevé, c'est-à-dire les mariages entre femmes Tabalu et chefs d'autres villages, est également caractéristique de la vie sociale de nos sauvages. La technique de ce procédé est d'une importance considérable et mérite d'être décrite en détail. Le mariage est patrilocal chez les Trobriandais, c'est-à-dire que les femmes viennent se fixer dans les villages dont leurs maris sont originaires. Au point de vue économique, le mariage comporte un échange constant de denrées alimentaires fournies par la famille de la femme contre des objets précieux fournis par le mari. La nourriture est particulièrement abondante dans les plaines centrales de Kiriwina, gouvernées par les chefs du rang le plus élevé ayant leur résidence à Omarakana. Les précieux ornements en coquillages, convoités par les chefs, sont fabriqués dans les districts côtiers de l'ouest et du sud. Il en résulte qu'au point de vue économique, les femmes de rang élevé ont toujours cherché, et cherchent encore de nos jours, dans des villages tels que Gumilababa, Kavataria, Tukwa'ukwa, Sinaketa et Vakuta, à épouser des chefs influents.

Jusqu'ici tout se passe conformément à la lettre stricte de la loi tribale. Mais une femme Tabalu, établie dans le village de son mari, ne tarde pas à éclipser ce dernier par son rang et souvent par son influence. Si elle a un fils ou des fils, ils restent, jusqu'à leur puberté, membres légaux de la communauté de leur père. Il y sont même considérés comme les mâles les plus importants. Étant donné le régime en vigueur aux îles Trobriand, le père cherche toujours, par affection personnelle, à les retenir auprès de lui-même après leur puberté, et la communauté l'y encourage, car s'ils restent dans la communauté ils ne pourront que contribuer à rehausser son prestige. La majorité désire qu'ils restent ; et la minorité, qui se compose des héritiers légaux du chef, c'est-à-dire de ses frères et des fils de ses sœurs, n'ose pas s'y opposer. Aussi bien, si les fils de rang élevé n'ont aucune raison spéciale de retourner dans le village dont ils sont membres de droit, c'est-à-dire dans celui de leur mère, ils restent dans la communauté du père et y exercent le pouvoir souverain. S'ils ont des sœurs, celles-ci peuvent également rester, se marier

dans le village et fonder ainsi une nouvelle dynastie. Peu à peu, ils s'approprient les privilèges, les dignités et les fonctions qui avaient jusqu'alors appartenu au chef local. Ils reçoivent le titre de « maîtres » du village et de ses terres, président tous les conseils, se prononcent dans toutes les affaires communales qui exigent une décision et assument surtout le contrôle des monopoles et de la magie locaux.

Tous les faits que je viens de citer sont d'observation purement empirique. Voyons maintenant les légendes qui s'y rattachent. D'après l'une d'elles, deux sœurs, Botabalu et Bonumakala, ont émergé du creux primitif, près de Laba'i. Elles se rendirent aussitôt dans le district central de Kiriwina et s'établirent toutes deux à Omarakana. Elles y furent saluées par la femme de l'endroit au nom de la magie locale et de tous les droits, ce qui équivalait à une sanction mythologique de leurs prétentions sur la capitale (c'est là un point sur lequel nous aurons encore à revenir). Au bout d'un certain temps, une querelle éclata entre les deux sœurs à propos de quelques feuilles de bananier, de celles qui fournissent les belles fibres servant à la confection des jupes. L'aînée des sœurs ordonna alors à la plus jeune de s'en aller, ce qui est considéré par les indigènes comme une grave injure. Elle dit : « Je resterai ici et observerai tous les tabous les plus rigoureux. Et toi, va-t'en manger du porc de la brousse, du poisson katakayluva. » Telle est la raison pour laquelle les chefs des districts côtiers, tout en étant en réalité de même rang, n'observent pas les mêmes tabous que les autres. Les indigènes des villages côtiers racontent la même histoire, à la variante près que c'est la plus jeune sœur qui ordonna à l'aînée de rester à Omarakana et d'observer tous les tabous, alors qu'elle s'en alla elle-même vers l'ouest.

D'après une version ayant cours à Sinaketa, il y avait trois femmes ancêtres du sous-clan Tabalu, la plus âgée étant restée à Kiriwina, la seconde s'étant fixée à Kuboma et la plus jeune s'étant rendue à Sinaketa où elle apporta les disques en coquillages Kaloma, inaugurant ainsi l'industrie locale.

Toutes ces observations se rapportent à un des sous-clans du clan Malasi. Les autres sous-clans de ce clan, dont je pourrais citer plusieurs douzaines, sont tous de bas rang ; ils sont tous d'origine locale, c'est-à-dire ne sont pas immigrés ; et quelques-uns d'entre eux, en particulier les gens du sous-clan Bwoytalu, forment ce qu'on peut appeler une classe de parias ou de gens par-

ticulièrement méprisés. Bien qu'ils portent tous le même nom générique, aient le même totem et puissent se placer, dans les cérémonies, à côté de gens appartenant aux rangs les plus élevés, ils sont considérés par les indigènes comme formant une classe tout à fait à part.

Avant d'aborder la ré-interprétation ou la reconstruction historique de ces faits, j'en citerai quelques autres se rapportant à d'autres clans. Le clan Lukuba est celui qui vient peut-être immédiatement après le clan Malasi, au point de vue de l'importance. Parmi les sous-clans dont il se compose, deux ou trois suivent immédiatement, dans l'ordre du rang, les Tabalu d'Omarakana. Les ancêtres de ces sous-clans s'appelaient Mwauri, Mulobwaima et Tudava ; ils ont émergé tous les trois du même creux principal, situé dans le voisinage de Laba'i, qui avait servi de point d'émergence aux quatre animaux totémiques. Ils se dirigèrent ensuite vers certains centres importants de Kiriwina et des îles voisines, Kitava et Vakuta. Ainsi que nous le savons déjà, d'après le mythe relatif à l'émergence, c'est ce clan qui, primitivement, possédait le rang le plus élevé, et cela jusqu'à ce que l'incident survenu entre le chien et le porc ait interverti l'ordre. En outre, la plupart des animaux ou personnalités mythologiques appartiennent au clan Lukuba. Le grand héros mythologique Tudava, qui a joué un rôle culturel de premier ordre et qui est considéré comme un ancêtre par le sous-clan du même nom, était un Lukuba. La plupart des héros mythiques ayant joué un rôle dans les relations inter-tribales et dans les formes cérémonielles du commerce appartenaient au même clan. La plus grande partie de la magie économique de la tribu était également la propriété de ce clan. À Vakuta, où ils ont été récemment supplantés, sinon déplacés, par les Tabalu, ils n'en continuent pas moins à exercer un certain ascendant ; ils détiennent toujours le monopole de la magie et, s'appuyant sur la tradition mythologique, les Lukuba affirment toujours leur supériorité sur les usurpateurs. Il existe chez eux beaucoup moins de sous-clans de bas rang que chez les Malasi.

Il n'y a pas grand'chose à dire touchant la mythologie et le rôle culturel et historique des Lukwasisiga, qui représentent la troisième grande division totémique. Le principal mythe relatif à l'émergence la laisse complètement de côté ou n'assigne aux animaux et personnages ancestraux des membres de cette tribu qu'un rôle tout à fait insignifiant. Ils ne possèdent aucune magie plus ou moins importante et ne sont l'objet d'aucune référence mytholo-

gique. Ils ne jouent un rôle tant soit peu important que dans le grand cycle Tudava qui rattache l'ogre Dokonikan au totem Lukwasisiga. À ce clan appartient le chef du village Kabwaku qui est en même temps le chef du district Tilataula. Ce district a toujours vécu en état d'hostilité latente avec le district Kiriwina proprement dit et les chefs de Tilataula étaient les rivaux politiques des Tabalu, gens du rang le plus élevé. De temps à autre, les deux districts se faisaient la guerre. Quel que fût le parti défait et obligé de fuir, la paix était toujours rétablie par une cérémonie de réconciliation, et la situation respective des deux provinces se trouvait ramenée à ce qu'elle était avant la guerre. Les chefs d'Omarakana étaient jaloux de la supériorité de leur rang et exerçaient une sorte de contrôle général sur la province hostile, même après une guerre dont celle-ci était sortie victorieuse. Les chefs de Kabwaku étaient, jusqu'à un certain point, obligés de se soumettre à leurs ordres ; c'est ainsi, par exemple, que jadis, lorsque devait avoir lieu une exécution capitale, le chef d'Omarakana chargeait toujours son ennemi potentiel de s'en acquitter. La supériorité réelle des chefs d'Omarakana était due à leur rang. Mais leur puissance et la crainte qu'ils inspiraient à tous les autres indigènes tenaient surtout au fait qu'ils détenaient l'importante magie du soleil et de la pluie. C'est ainsi que les membres d'un sous-clan du clan Lukwasisiga étaient les ennemis potentiels et les vassaux dociles des chefs du rang le plus élevé, mais dans la guerre ils étaient leurs égaux. Si en effet en temps de paix la suprématie des Tabalu était au-dessus de toute contestation, les Toliwaga, de Kabwaku, étaient considérés comme des guerriers intrépides et redoutables. D'une façon générale, les Lukwasisiga étaient considérés comme des rustauds (Kulita'odila). Un ou deux sous-clans de ce clan étaient d'un rang plus élevé et épousaient fréquemment des membres du clan Tabalu, d'Omarakana.

Le quatrième clan, celui des Lukulabuta, ne comprend que des sous-clans de bas rang. C'est le clan le moins nombreux et la seule magie qu'il possède se rattache à la sorcellerie.

En abordant l'interprétation historique de ces mythes, nous nous trouvons en présence, dès le début, d'une question fondamentale : devons-nous voir dans les sous-clans qui figurent dans les légendes et les mythes de simples ramifications locales d'une culture homogène, ou devons-nous leur attribuer une signification plus ambitieuse et les considérer comme des re-

présentants de cultures différentes, c'est-à-dire comme autant d'unités déposées par différentes vagues de migration ? Si l'on admet la première de ces deux possibilités, les mythes, les données historiques et les faits sociologiques doivent être considérés comme se rapportant simplement à des mouvements et changements internes, sans grande importance, et il ne nous reste rien à ajouter à ce que nous avons déjà dit.

On peut cependant dire, à l'appui de l'autre hypothèse, que la principale légende relative à l'émergence situe les origines des quatre clans dans un endroit très suggestif. Laba'i est situé sur la rive nord-ouest, seul endroit accessible aux marins venant de la direction où règnent les moussons. En outre, les courants des migrations, l'expansion des influences culturelles et les voyages des héros civilisateurs s'effectuent toujours, d'après les mythes, du nord au sud et généralement, bien que d'une façon moins uniforme, de l'ouest à l'est. C'est la direction qui prévaut dans le grand cycle des histoires Tudava et dans la plupart des légendes Kula et que nous retrouvons dans les mythes relatifs aux migrations. On peut donc admettre, non sans apparence de raison, qu'une influence culturelle, dont on peut suivre le point de départ jusqu'à l'île Woodlark, à l'est, et à l'archipel d'Entrecasteaux, au sud, s'est étendue à notre archipel à partir de ses rives nord-ouest. Cette hypothèse trouve sa justification dans certains conflits dont parlent quelques mythes : le conflit entre le chien et le porc, celui entre Tudava et Dokonikan, celui entre le frère cannibale et le frère non cannibale. Si l'on accepte cette hypothèse pour ce qu'elle vaut, on obtient le schéma suivant. La couche la plus ancienne est représentée par les clans Lukwasisiga et Lukulabuta. Celui-ci aurait, d'après le mythe, émergé le premier, mais les deux sont relativement autochtones, en ce sens qu'ils ne sont pas des clans de marins, que leurs communautés sont situées dans l'intérieur et qu'ils ont pour principale occupation l'agriculture. L'attitude généralement hostile du principal sous-clan Lukwasisiga, Toliwaga, à l'égard de ceux qu'on peut certainement considérer comme les derniers immigrés, c'est-à-dire à l'égard des Tabalu, cadre également avec l'hypothèse que nous adoptons. Il est également probable que le monstre cannibale contre lequel Tudava, le héros innovateur et culturel, eut à combattre, faisait partie du clan Lukwasisiga.

C'est à dessein que j'insiste sur le fait que ce sont les sous-clans, et non les clans, qui doivent être considérés comme des unités de migration. Il est en

effet évident que le grand clan, qui se compose d'un grand nombre de sous-clans, ne forme qu'une unité sociale lâche, que de profondes divergences culturelles tendent à dissocier. Le clan Malasi, par exemple, comprend aussi bien le clan le plus élevé, celui des Tabalu, que les clans les plus méprisés, tels que Wabu'a et Gumsosopa, de Bwoytalu. C'est encore à l'aide de l'hypothèse historique des unités migratrices qu'on pourra expliquer les rapports entre les sous-clans et le clan. À mon avis, les sous-clans les moins élevés seraient arrivés les premiers et j'estime que leur assimilation totémique constitue un effet secondaire d'un processus général de réorganisation sociologique qui s'effectua après l'arrivée des immigrés puissants et influents faisant partie des clans Tudava et Tabalu.

La reconstitution historique exige donc un certain nombre d'hypothèses auxiliaires dont chacune peut être considérée comme plausible, tout en restant arbitraire ; d'autre part, chaque nouvelle affirmation introduit un élément d'incertitude de plus. La reconstitution dans son ensemble est un jeu de l'esprit, attrayant et absorbant, qui souvent s'impose de lui-même à l'observateur de plein air, mais reste toujours en dehors du champ d'observation, sans exercer une influence aucune sur la nature des conclusions, à condition toutefois que l'observateur ne perde pas le pouvoir de contrôle sur ses facultés d'observation et sur son sens de la réalité. Le schéma que je viens de développer est un de ceux dans lesquels les faits en rapport avec la sociologie, les mythes et les coutumes des Trobriandais se laissent ranger tout naturellement. Et, cependant, je n'y attache pas une grande importance, persuadé que je suis que même une connaissance complète d'un district n'autorise pas l'ethnographe à se hasarder à autre chose qu'à des reconstitutions timides et réservées. Il se peut qu'en comparant entre eux un grand nombre de ces schémas on en arrive à prouver leur valeur ou à faire ressortir leur futilité. L'importance de ces schémas réside uniquement dans le fait qu'ils constituent des hypothèses de travail qui incitent avec plus de soin et de minutie à étudier des légendes aussi nombreuses que possible, se rattachant à toutes les traditions, à toutes les différences sociologiques.

Au point de vue de la théorie sociologique de ces légendes, la reconstitution historique est sans valeur. Quelle que soit la réalité cachée de leur passé non enregistré, les mythes servent à voiler certaines contradictions engendrées par les événements historiques, plutôt qu'à enregistrer fidèlement ces

événements. Les mythes, considérés sous l'angle de l'expansion de puissants sous-clans, se montrent sur certains points fidèles à la vie, en ce qu'ils relatent les faits incompatibles les uns avec les autres. Les incidents à l'aide desquels on voile, pour ne pas dire on cache, ces incompatibilités, sont le plus souvent d'un caractère fictif. Nous avons déjà vu certains mythes varier selon la localité dans laquelle ils ont cours. Dans d'autres cas, les incidents servent à affirmer des revendications et des droits non existants.

L'application du point de vue historique à l'étude des mythes est donc intéressante, en ce qu'elle montre que le mythe, envisagé dans son ensemble, ne représente pas une histoire froide et dépourvue de passion, puisqu'il est toujours créé exprès, pour remplir une certaine fonction sociologique, pour glorifier un certain groupe ou pour justifier un état de choses anormal. Ces considérations nous montrent également que dans l'esprit de l'indigène l'histoire pure, la légende mi-historique et le mythe pur empiètent les uns sur les autres, forment une suite continue et remplissent en réalité la même fonction sociologique.

Ceci nous ramène une fois de plus à ce que nous avons dit au début, à savoir que le seul élément réellement important du mythe réside en ce qu'il se rapporte à une réalité vivante, à la fois rétrospective et actuelle. Pour l'indigène il n'est ni une histoire imaginaire ni un récit se rapportant à un passé mort, mais le tableau d'une réalité plus vaste, qui subsiste encore en partie. Elle subsiste, parce que tous les précédents dont l'indigène peut se réclamer, ses lois, sa morale, se trouvent formulés dans le mythe. Il est évident que le rôle fonctionnel du mythe s'exalte dans les cas de tension sociologique, lorsqu'éclatent des différends portant sur des questions de rang et de puissance, de préséance et de subordination, et certainement lorsque se produisent de profondes transformations historiques. Voilà ce qu'on peut affirmer comme un fait, bien qu'on soit toujours en droit de se demander jusqu'à quel point on peut conduire la reconstitution historique en partant du mythe.

Nous pouvons certainement écarter toutes les interprétations explicatives ou symboliques du mythe. Les personnages et les êtres qui y figurent sont tels qu'ils apparaissent extérieurement, et non des symboles de réalités cachées. Quant à la fonction explicative de ces mythes, elle ne répond à aucun problème, ne satisfait aucune curiosité, ne contient aucune théorie.

Certaines versions des mythes sur les origines comparent l'existence souterraine de l'humanité à l'existence des esprits humains après la mort, dans le monde des esprits actuel. C'est ainsi qu'on opère un rapprochement mythologique entre le passé primitif et la destinée immédiate de chaque homme. Nous avons là un autre de ces liens par lesquels le mythe se rattache à la vie et qui aident si puissamment à comprendre sa psychologie et sa valeur culturelle.

Le parallèle entre l'existence originelle et l'existence spirituelle peut être poussé encore plus loin. Les esprits des défunts s'en vont après la mort à l'île Tuma. Ils y pénètrent sous terre par un creux spécial : processus inverse de celui de l'émergence originelle. Plus important encore est le fait qu'après une brève existence spirituelle à Tuma, dans le monde souterrain, l'individu devient vieux, ridé, ses cheveux blanchissent ; il doit alors se rajeunir en se dépouillant de sa peau. C'est ce que faisaient les êtres humains aux temps primitifs, lorsqu'ils vivaient sous terre. En venant au monde extérieur, ils n'avaient pas perdu tout de suite cette faculté ; hommes et femmes auraient pu vivre, en restant éternellement jeunes.

Ils ont cependant perdu cette faculté, à la suite d'un événement banal, mais important et fatal. Autrefois vivait dans le village Bwadela une vieille femme qui habitait avec sa fille et sa petite-fille : trois générations d'authentique descendance maternelle. La grand'mère et la petite-fille vinrent se baigner un jour dans la crique au moment de la marée haute. La jeune fille resta sur la plage, tandis que la grand-mère s'éloignait à quelque distance. Elle enleva sa peau qui, entraînée par le courant de la marée, flotta à travers la crique, jusqu'à ce qu'elle se trouvât immobilisée dans la brousse. Transformée en jeune fille, elle retourna auprès de sa petite-fille. Celle-ci ne la reconnut pas ; effrayée, elle lui ordonna de s'en aller. La vieille femme, mortifiée et furieuse, retourna à l'endroit où elle avait pris son bain, rechercha sa vieille peau, la remit et revint de nouveau auprès de sa petite-fille. Cette fois celle-ci la reconnut et la salua ainsi : « Une jeune fille est venue ici ; effrayée, je la chassai. » La grand'mère répondit : « Non, vous ne m'avez pas reconnue. Eh bien, vous deviendrez vieille, et moi, je vais mourir. » Elles revinrent à la maison où la fille était en train de préparer le repas. La vieille femme dit à sa fille : « J'étais allée me baigner ; le courant avait emporté ma peau ; votre

fille ne m'a pas reconnue ; elle m'a chassée. Je ne me dépouillerai plus de ma peau. Nous deviendrons tous vieux. Nous mourrons tous. »

Àpartir de ce jour les hommes ont perdu la faculté de changer de peau et de rester jeunes. Les seuls animaux ayant gardé la faculté de changer de peau sont les animaux « d'en dessous » : serpents, crabes, iguanes, lézards. Et cela parce que les hommes ont autrefois également vécu sous terre. Ces animaux sont venus à la surface et continuent à pouvoir changer de peau. Si les hommes avaient commencé par vivre à la surface, les « animaux de surface », oiseaux, renards volants, insectes, seraient également capables de changer de peau et de recouvrer la jeunesse.

Ici se termine le mythe, tel qu'il est généralement raconté. Parfois les indigènes y ajoutent d'autres commentaires, en traçant des parallèles entre les esprits et l'humanité primitive ; parfois ils insistent sur les causes de la régénération des reptiles ; d'autres fois, ils se bornent à raconter, sans commentaires, l'incident de la peau perdue. En soi, cette histoire est banale et sans importance ; et telle elle est de nature à paraître à ceux qui ne se donnent pas la peine de l'étudier à la lumière des idées, des rites et des coutumes se rattachant à la mort et à la vie future. Il est évident que ce mythe ne fait que développer et dramatiser une croyance, d'après laquelle les hommes auraient jadis possédé la faculté de rajeunissement, qu'ils ont perdue dans la suite.

C'est ainsi que, comme conséquence d'un conflit entre une grand'mère et sa petite-fille, les êtres humains, sans exception aucune, se trouvent assujettis à la déchéance et à la débilité qu'amène la vieillesse. Ceci n'implique cependant pas toutes les incidences du sort inexorable échu aux hommes d'aujourd'hui, car la vieillesse, la déchéance physique et la débilité n'ont, aux yeux des indigènes, aucun rapport avec la mort. Pour bien comprendre tout le cycle de leurs croyances, il est nécessaire de connaître les facteurs de la maladie, de la déchéance et de la mort. L'indigène trobriandais garde une attitude franchement optimiste à l'égard de la santé et de la maladie. La force, la vigueur et l'intégrité corporelle constituent, à ses yeux, un état normal qui ne peut être affecté ou bouleversé que par un accident ou une cause surnaturelle. De petits accidents tels que fatigue, coup de soleil, indigestion ou refroidissement ne peuvent occasionner que des troubles peu graves et temporaires. Un coup de lance reçu au cours d'une bataille, le poison, la chute du

haut d'un rocher ou d'un arbre peuvent mutiler ou tuer un homme. Quant à savoir si ces accidents et d'autres, tels que la noyade, l'attaque par un crocodile ou un requin, sont tout à fait exempts de sorcellerie, c'est là une question qui, pour les indigènes, reste toujours ouverte. Mais ce qui leur paraît tout à fait certain, c'est que toutes les maladies sérieuses, et surtout fatales, sont provoquées par la sorcellerie sous toutes ses formes. La plus courante est la sorcellerie ordinaire, pratiquée par des magiciens qui sont capables de produire, par leurs incantations et leurs rites, à peu près toutes les maladies enregistrées par la pathologie, à l'exception des maladies foudroyantes et épidémiques.

La source de la sorcellerie est toujours rattachée à quelque influence venue du sud. On prétend que la sorcellerie a pris naissance en deux points de l'archipel trobriandais ou, plutôt, qu'elle a fait sa première apparition en ces points où elle aurait été importée de l'archipel d'Entrecasteaux. Un de ces points est la grotte de Lawaywo, qui se trouve entre les villages Ba'u et Bwaytalu, l'autre étant l'île méridionale Vakuta. Ces deux districts sont toujours considérés comme les plus redoutables centres de sorcellerie.

Le district Bwoytalu occupe dans l'île une situation sociale tout à fait basse, étant habité par les meilleurs sculpteurs sur bois, les plus experts tresseurs de fibres, les uns et les autres étant mangeurs d'abominations telles que le stingaree et le porc de la brousse. Ces indigènes ont pratiqué pendant longtemps l'endogamie et représentent probablement la couche la plus ancienne de la culture indigène dans l'île. C'est un crabe qui, du sud, leur a apporté la sorcellerie. D'après certaines descriptions, cet animal aurait émergé d'un creux qui se trouve dans la grotte Lawaywo, d'après d'autres il se serait laissé tomber en cet endroit, après avoir traversé les airs. Au moment de son arrivée, un homme et un chien se trouvaient là. Le crabe était rouge, à cause de la sorcellerie dont il était chargé. Le chien l'ayant aperçu essaya de le mordre. Mais le crabe le tua, après quoi il fit subir le même sort à l'homme. Mais en regardant ce dernier, le crabe devint triste, « son ventre se mit en mouvement », et il rappela l'homme à la vie. Celui-ci offrit à son meurtrier et sauveur une belle récompense, une pokala, et pria le crustacé de lui donner la magie. C'est ce qu'il fit. L'homme se servit immédiatement de sa sorcellerie pour tuer le crabe, son bienfaiteur. Il tua ensuite, conformément à une règle observée et censée être observée jusqu'à présent, un proche parent maternel.

Après quoi il se trouva en pleine possession de la sorcellerie. Aujourd'hui les crabes sont noirs, parce que dépouillés de la sorcellerie ; ils sont cependant lents à mourir, car ils ont été jadis les maîtres de la vie et de la mort.

On raconte un mythe analogue dans l'île méridionale de Vakuta. Un être malfaisant, ayant l'aspect humain, mais non la nature humaine, s'introduisit dans une pièce de bambou quelque part sur la rive nord de l'île Normanby. La pièce de bambou fut entraînée vers le nord et accosta près du promontoire de Yayvau ou Vakuta. Un homme du village voisin, appelé Kwadagila, entendit une voix dans le bambou et l'ouvrit. Le démon en sortit et lui apprit la sorcellerie. Tel serait, d'après les informateurs originaires du sud, le véritable point de départ de la magie noire. Elle parvint dans le district Ba'u, à Bwoytalu, à partir de Vakuta, et non directement à partir des archipels du Sud. D'après une autre version de la tradition Vakuta, le tauva'u serait arrivé à Vakuta, non dans un bambou, mais dans un appareil plus vaste. À Sewatupa, située sur la rive nord de l'île Normanby, se trouvait un grand arbre qui servait de refuge à un grand nombre d'êtres malfaisants. Quand il fut abattu, il s'écroula en se couchant en travers de la mer, de telle sorte qu'alors que sa base restait à l'île Normanby, son tronc et ses branches étaient étendus à la surface de la mer, tandis que son sommet touchait Vakuta. C'est pourquoi la sorcellerie est, dans l'archipel du Sud, le plus souvent rampante ; la mer qu'occupe le milieu de l'arbre, est pleine de poissons qui vivent dans ses branches ; et c'est de la plage méridionale de Vakuta que la sorcellerie parvint aux îles Trobriand, car le sommet de l'arbre renfermait trois êtres malfaisants, deux mâles et une femme, qui apprirent un peu de magie aux habitants de l'île.

Ces histoires mythologiques ne nous font connaître qu'un des anneaux de la chaîne de croyances qui encercle la destinée finale des êtres humains. Il n'est possible de comprendre les incidents mythiques et se rendre compte de leur importance qu'en les rattachant à l'ensemble des croyances relatives à la puissance et à la nature de la sorcellerie, ainsi qu'aux sentiments et appréhensions que celle-ci fait naître. Les histoires explicites qui racontent l'apparition de la sorcellerie sont loin de donner une énumération complète ou une explication suffisante de tous les dangers surnaturels. Les maladies rapides et soudaines sont provoquées, d'après la croyance des indigènes, non par des sorciers mâles, mais par des sorcières volantes qui agissent différemment et

sont d'une essence beaucoup plus surnaturelle. Il m'a été impossible de mettre la main sur un mythe relatif à cette variété de sorcellerie. D'autre part, le caractère et la manière de procéder de ces sorcières font l'objet d'un cycle de croyances qui forment ce qu'on peut appeler un mythe permanent et courant. J'ai exposé ces croyances dans Argonauts of the Western Pacific et n'y reviendrai pas ici. Mais il importe d'insister sur le fait que l'auréole de surnaturel qui entoure les femmes qu'on croit être sorcières engendre un flot continu d'histoires, qu'on peut considérer comme des mythes « mineurs », ayant leurs origines dans la forte croyance aux pouvoirs surnaturels. On raconte aussi des histoires analogues au sujet des sorciers-hommes, les bwaga'u.

Les épidémies, enfin, sont attribuées à l'action directe d'esprits malfaisants, appelés tauva'u, qui, ainsi que nous l'avons vu, sont considérés par la mythologie comme la source de toute sorcellerie. Ces êtres malfaisants ont leur demeure permanente dans le Sud. Ils se rendent, à l'occasion, aux îles Trobriand où, invisibles aux êtres humains ordinaires, ils se promènent la nuit à travers les villages en faisant résonner leurs gourdes en argile et leurs massues en bois. Dès qu'ils entendent ces bruits, les habitants sont pris de frayeur, car ceux que les sorciers frappent avec leurs armes de bois meurent, et leur invasion est toujours considérée comme un présage de morts en masse. C'est une maladie épidémique, appelée Leria, qui envahit alors le village. Les esprits malfaisants se transforment parfois en reptiles et deviennent alors visibles aux yeux humains. Il n'est pas facile de distinguer un tel reptile d'un reptile ordinaire, mais il importe de le faire, car un tauva'u, injurié ou maltraité, se venge par la mort.

Autour de ce mythe permanent, de ce récit domestique relatif à un événement, non situé dans le passé, mais se produisant tous les jours, se groupent d'innombrables histoires concrètes. Quelques-uns des faits racontés dans ces histoires se sont même produits pendant mon séjour aux îles Trobriand. Il y régnait une grave dysenterie, consécutive probablement à la grippe espagnole de 1918. Beaucoup d'indigènes prétendaient avoir entendu des tauva'u. On avait vu à Wavela un lézard géant ; l'homme qui le tua mourut aussitôt après, et l'épidémie éclata dans le village. Pendant que j'étais à Oburaku, l'épidémie sévissant dans le village, l'équipage du bateau qui me transportait disait avoir vu un tauva'u, sous la forme d'un grand serpent multicolore, per-

ché sur un manguier, qui disparut mystérieusement à notre approche. Si je n'ai pas vu moi-même le miracle, ç'a été à cause de ma myopie ou parce que je ne savais pas comment il fallait regarder pour apercevoir un tauva'u. On peut obtenir une foule de ces histoires des indigènes de toutes les localités. On doit disposer un reptile de ce genre sur une plate-forme élevée et placer devant lui des objets précieux, et des indigènes m'ont assuré avoir vu procéder de la sorte, et cela plus d'une fois, bien que je n'en aie jamais été témoin moi-même. On prétend en outre que certaines sorcières ont entretenu des rapports avec des tauva'u, et on me l'a affirmé positivement au sujet d'une sorcière encore vivante.

Cette croyance nous montre comment des mythes « mineurs » naissent continuellement d'une grande histoire schématique. C'est ainsi qu'en ce qui concerne toutes les causes de la maladie et de la mort, la croyance, ainsi que les récits explicites qui l'expriment en partie et les petits événements surnaturels concrets que les indigènes enregistrent tous les jours, forment un tout organique. Il est évident que ces croyances ne constituent ni une théorie ni une explication. D'une part, elles expriment tout l'ensemble des pratiques culturelles, car, en ce qui concerne la sorcellerie, on ne croit pas seulement qu'elle est pratiquée, mais elle est réellement pratiquée, du moins par les hommes ; d'autre part, cet ensemble dont nous nous occupons exprime la réaction pragmatique de l'homme à la maladie et à la mort, c'est-à-dire ses émotions et pressentiments, et il influe sur sa conduite en conséquence. Par sa nature, le mythe nous apparaît ainsi comme quelque chose de très éloigné d'une explication rationnelle.

Nous connaissons maintenant toutes les idées des indigènes concernant les causes pour lesquelles l'homme a perdu, dans le passé, la faculté de rajeunissement et qui, de nos jours, abrègent son existence. Le rapport entre ces deux faits n'est, soit dit en passant, qu'indirect. Les indigènes croient que, tout en pouvant atteindre l'enfant, les jeunes gens et les hommes à la fleur de l'âge, aussi bien que les hommes âgés, la sorcellerie, sous toutes ses formes, frappe le plus facilement les vieillards. C'est ainsi que la perte de la faculté de rajeunissement a, tout au moins, préparé le terrain à la sorcellerie.

Mais bien que le moment vînt où les hommes commencèrent à vieillir et à mourir, à devenir ainsi des esprits, ils n'en restèrent pas moins dans les vil-

lages avec les survivants ; et aujourd'hui encore, ils se tiennent autour des habitations, lorsqu'ils reviennent dans le village natal pendant la fête annuelle de milamala. Un jour, l'esprit d'une vieille femme qui vivait dans la maison des siens se glissa, le long du parquet, sous la plate-forme supportant le lit. Sa fille, qui distribuait la nourriture aux membres de sa famille, versa sur elle un peu du bouillon qui remplissait la coupe en coquille de noix de coco et la brûla. L'esprit adressa des reproches et des réprimandes à sa fille. Celle-ci répondit : « Je te croyais partie ; je croyais que tu ne revenais qu'une fois par an, pendant la fête milamala. » L'esprit se sentit offensé. Il répliqua : « Je m'en irai à Tuma et j'y vivrai sous terre. » Elle prit alors une noix de coco, la coupa en deux, garda la moitié qui a trois yeux et donna l'autre à sa fille. « Je te donne la moitié qui est aveugle ; aussi ne me verras-tu plus. Je garde celle qui a les yeux, ce qui me permettra de te voir quand je reviendrai. » C'est pourquoi les esprits sont invisibles, tout en pouvant eux-mêmes voir les êtres humains.

Ce mythe contient une allusion à la fête saisonnière de milamala, au cours de laquelle les esprits reviennent dans leurs villages respectifs pour assister aux réjouissances festivales. Il existe un mythe plus explicite, qui expose la manière dont la fête de milamala a été instituée. Une femme de Kitava mourut, laissant une fille enceinte. Celle-ci donna le jour à un garçon, mais n'eut pas assez de lait pour le nourrir. Ayant appris qu'un homme d'une île voisine allait mourir, elle le pria de se charger d'un message pour sa mère, retirée dans le royaume des esprits, message dans lequel elle priait la défunte d'envoyer de la nourriture à son petit-fils. La femme-esprit remplit son panier de nourriture et se dirigea vers le village en se lamentant : « Pour qui est cette nourriture que je porte ? Pour mon petit-fils auquel je vais la donner ; je marche pour lui donner cette nourriture. » Elle arriva sur la plage de Bomagema, dans l'île de Kitava, et déposa la nourriture. Elle parla à sa fille : « J'apporte de la nourriture ; l'homme m'a dit d'en apporter. Mais je suis faible ; je crains que les gens ne me prennent pour une sorcière. » Elle fit alors rôtir un des ignames et le donna à son petit-fils, après quoi elle se rendit dans la brousse et planta un jardin pour sa fille. Mais lorsqu'elle revint, elle fit peur à sa fille, tellement elle ressemblait à une sorcière. Aussi la fille ordonna-t-elle à sa mère de s'en aller, en disant : « Retourne à Tuma, au pays des esprits ; les gens diraient que tu es une sorcière. » La mère-esprit se plai-

gnit : « Pourquoi me chasses-tu ? Je croyais pouvoir rester avec toi et planter des jardins pour mon petit-fils. » La fille se contenta de répondre : « Va-t'en, retourne à Tuma ! » La vieille femme prit alors une noix de coco, la coupa en deux, donna la moitié aveugle à sa fille et garda la moitié voyante pour elle. Elle lui dit qu'une fois par an elle et d'autres esprits reviendraient pour les fêtes de milamala et resteraient invisibles aux gens des villages, tout en étant capables de les voir. C'est ainsi que la fête annuelle devint ce qu'elle est.

Pour comprendre ces histoires mythologiques, il est indispensable de les confronter avec les croyances des indigènes relatives au monde des esprits, avec les pratiques auxquelles ils se livrent pendant la saison de milamala et avec la conception concernant les rapports entre le monde des vivants et le monde des morts, telle qu'elle s'exprime dans les formes indigènes du spiritisme. Après la mort, chaque esprit se rend dans le monde souterrain de Tuma. À l'entrée, il passe devant Topileta, le gardien du monde des esprits. Le nouvel arrivant lui fait cadeau de quelques objets précieux, qui constituent la partie spirituelle des objets dont il était orné au moment de la mort. En arrivant parmi les esprits, il est accueilli par ses amis et parents, morts avant lui, et leur communique des nouvelles du monde d'au-dessus. Il inaugure alors sa vie d'esprit, qui ressemble à l'existence terrestre, bien qu'à sa description se mêlent parfois des désirs et des espoirs qui en font une sorte de vrai Paradis. Mais les indigènes mêmes qui le décrivent ainsi ne manifestent aucune impatience d'y parvenir.

La communication entre esprits et vivants s'effectue de plusieurs manières. Beaucoup de gens ont vu les esprits de leurs parents et amis décédés, surtout dans l'île de Tuma ou dans son voisinage. En outre, il a existé depuis un temps immémorial, et il existe toujours, des hommes et des femmes qui, en état de transe ou pendant le sommeil, font de longues expéditions dans le monde souterrain. Ils participent à la vie des esprits, leur apportent et emportent du monde souterrain toutes sortes de nouvelles, d'informations et de messages importants. Ils sont, surtout, toujours disposés à emporter, de la part des vivants, des cadeaux en nourriture et en objets précieux, destinés aux esprits. Ces gens attestent aux autres hommes et femmes la réalité du monde des esprits. Ils apportent également une grande consolation aux survivants qui sont toujours impatients de recevoir des nouvelles de leurs défunts.

Pendant la fête annuelle de milamala, les esprits reviennent de Tuma dans leurs villages. On érige une plate-forme spéciale, élevée, sur laquelle ils puissent s'asseoir et du haut de laquelle ils puissent suivre les jeux et amusements de leurs frères. On étale de la nourriture en grandes quantités, afin de réjouir leurs cœurs, ainsi que ceux des citoyens vivants de la communauté. Pendant la journée, des objets précieux sont exposés sur des nattes, placés devant la cabane du chef et celles de gens importants et riches. On observe dans le village un certain nombre de tabous, afin d'épargner toute injure aux esprits invisibles. On ne doit pas verser des liquides chauds qui pourraient brûler les esprits, comme a été brûlée la vieille femme dont parle le mythe. Nul indigène ne doit se tenir assis, couper du bois à l'intérieur du village, jouer avec des lances ou des bâtons, lancer des projectiles, afin de ne pas blesser un Baloma, un esprit. Les esprits, de leur côté, manifestent leur présence par des signes favorables ou défavorables, expriment leur satisfaction ou leur mécontentement. Les odeurs désagréables leur causent un léger ennui ; tandis que le mauvais temps, les accidents et les dommages à la propriété les mettent sérieusement de mauvaise humeur. Dans des occasions pareilles, de même que lorsqu'un médium important entre en état de transe ou que quelqu'un est en train de mourir, le monde des esprits apparaît aux indigènes très proche et réel. Il est évident que le mythe s'intègre dans ces croyances dont il constitue un élément inséparable. Il existe un parallélisme direct et étroit entre, d'une part, les rapports entre l'homme et l'esprit, tels que les expriment les croyances et expériences religieuses de nos jours, et, d'autre part, les divers incidents dont il est question dans le mythe. Sous ce rapport encore, le mythe peut être considéré comme l'arrière-plan le plus lointain d'une perspective qui s'étend, sans interruption, des préoccupations, craintes et chagrins personnels de l'individu à l'époque reculée à laquelle, d'après ce qu'on imagine, un fait pareil s'était produit pour la première fois, en passant par une phase intermédiaire, qui est celle de la fixation coutumière de la croyance, à la faveur d'un certain nombre de cas concrets racontés d'après l'expérience et les souvenirs personnels de générations passées.

J'ai présenté les faits et raconté les mythes d'une manière qui implique l'existence d'un schéma de croyances vaste et cohérent. Il va sans dire qu'un tel schéma n'existe pas, sous une forme explicite, dans le folk-lore indigène. Mais il correspond à une réalité culturelle définie, toutes les manifestations

concrètes des croyances et des sentiments des indigènes, ainsi que de leurs pressentiments concernant la mort et la vie d'au-delà, se tenant et formant un grand ensemble organique. Les diverses histoires et idées que nous venons d'esquisser empiètent les unes sur les autres, et les indigènes insistent spontanément sur leur parallélisme et sur les liens qui les rattachent les unes aux autres. En fait, mythes, croyances religieuses et expériences concernant les esprits et le surnaturel font partie d'un seul et même sujet ; et l'attitude pragmatique correspondante trouve son expression dans des tentatives pour entrer en communion avec le monde souterrain. Les mythes sont partie d'un tout organique ; ils représentent un développement explicite, sous forme de récits, de certains points cruciaux des croyances indigènes. En examinant les sujets ainsi incorporés dans les histoires, on constate qu'ils se rapportent tous à ce qu'on pourrait appeler des vérités particulièrement désagréables et négatives : la perte de la faculté de rajeunissement, l'apparition de la maladie, la mort par suite de manœuvres de sorcellerie, la disparition du contact permanent entre les esprits et les vivants et, finalement, le rétablissement partiel des communications des uns avec les autres. On constate également que les mythes appartenant à ce cycle ont un caractère plus dramatique et forment un exposé plus conséquent, bien que plus complexe, du sujet auquel ils se rapportent, que ne le font les mythes relatifs aux origines. Je n'insisterai pas sur ce point, me contentant de dire qu'à mon avis cette particularité des mythes dont nous nous occupons ici tient à ce que les problèmes sur lesquels ils portent sont d'ordre plus métaphysique, ou, plus exactement, que traitant des destinées humaines ils font davantage appel au côté émotionnel des indigènes que les mythes relatifs à de simples faits sociologiques ou à des chartes sociales.

Quoi qu'il en soit, il apparaît avec évidence que si les mythes abordent ces sujets, ce n'est pas simplement pour satisfaire la curiosité ou pour des raisons plus problématiques encore, mais précisément à cause des réactions émotionnelles qu'ils provoquent et de leur importance pragmatique. Nous venons de dire que les idées développées dans ces mythes sont d'un caractère particulièrement pénible. Dans l'histoire relative à l'institution du milamala et au retour périodique des esprits, il s'agit de la conduite cérémonielle des hommes et de l'attitude qu'ils doivent, à cette occasion, observer à l'égard des esprits. Les sujets développés dans ces mythes sont suffisamment clairs en

eux-mêmes ; nul besoin de les « expliquer », et le mythe ne s'en soucie nullement. Il se contente de transformer un pressentiment auquel se rattache une forte réaction émotionnelle qu'éveille, même chez l'indigène, l'idée d'une fatalité inévitable et inflexible. Le mythe représente, avant tout, une réalisation claire de cette idée. Mais, en second lieu, il ramène à la mesure d'une réalité banale et domestique une vague, mais profonde, appréhension. Le don tant regretté de la jeunesse éternelle et la faculté de rajeunissement qui préserve de la déchéance et de la vieillesse ont été perdus à la suite d'un accident qu'un enfant ou une femme auraient pu prévenir. La séparation d'avec ceux qu'on aime, due à la mort, est attribuée au maniement maladroit d'une noix de coco et à une petite altercation. La maladie, à son tour, est connue comme ayant sa source dans un petit animal et comme ayant fait son apparition à la suite d'une rencontre fortuite entre un homme, un chien et un crabe. On attache une grande importance aux erreurs humaines, aux fautes, à la malchance. D'autre part, le sort, la destinée, l'inévitable, sont ramenés aux proportions d'une méprise humaine.

Pour bien comprendre ce fait, il importe de ne pas perdre de vue que dans son attitude émotionnelle à l'égard de la mort, qu'il s'agisse de la sienne ou de celle de gens qu'il aime, l'indigène n'est pas guidé uniquement par ses croyances et ses idées mythologiques. Sa peur intense de la mort, son ardent désir de la retarder le plus possible et le profond chagrin qu'il éprouve en voyant partir tel ou tel de ses parents démentent la croyance optimiste à la facilité du passage dans l'au-delà qui caractérise les coutumes, les idées et les rites des indigènes. Après la mort d'un être cher ou au moment où il y a menace de mort, l'indigène sent vaguement sa foi s'ébranler. Au cours de longues conversations avec des indigènes qui étaient sérieusement malades, et plus particulièrement avec mon ami, le tuberculeux Bagido'u, j'ai pu me rendre compte qu'ils éprouvaient tous, à moitié exprimé et grossièrement formulé, un sentiment de tristesse mélancolique devant la caducité de la vie et de toutes les bonnes choses qui s'y rattachent, une terreur à la pensée de la fin inévitable et ne cessaient de se demander s'il ne serait pas possible de reculer cette fin indéfiniment ou, tout au moins, de la retarder quelque peu. Mais, une fois de plus, ces gens s'abandonnent à l'espoir que leur insufflent leurs croyances et sont prêts à combler, par la chaude et vivante texture de

leurs mythes, histoires et croyances relatifs au monde des esprits, le grand vide émotionnel qu'ils sentent s'étendre autour d'eux.

Nous allons examiner plus en détail une autre catégorie d'histoires mythologiques, celles notamment qui se rapportent à la magie. À beaucoup d'égards, la magie constitue l'aspect le plus important et le plus mystérieux de l'attitude pragmatique de l'homme primitif devant la réalité. C'est là un des problèmes qui intéressent aujourd'hui vivement les anthropologistes et donnent lieu à des controverses fort animées. La base de son étude a été jetée par Sir James Frazer qui a édifié sur cette base le magnifique édifice représenté par sa célèbre théorie de la magie.

La magie joue, dans le Nord-Ouest de la Mélanésie, un rôle tellement important qu'un observateur même superficiel ne peut manquer de le constater. Son incidence, cependant, n'apparaît pas d'une manière assez claire, à première vue. Bien que la magie semble éclore et s'épanouir partout, il est pourtant des activités fort importantes, voire vitales, d'où elle est absente.

Aucun indigène ne plantera un jardin de taros ou d'ignames, sans faire intervenir la magie. Mais certains travaux importants, tels que la cueillette des noix de coco, la culture des bananiers, des manguiers et des fruits à pain, se font sans l'intervention de la magie. La pêche qui, dans l'ordre de l'importance, vient après l'agriculture, comporte, dans certaines de ses modalités, une magie très développée. C'est ainsi que la dangereuse pêche aux requins, la poursuite de l'incertain kalala ou du to'ulam sont, pour ainsi dire, noyées dans la magie. La pêche à l'aide de poisons, non moins vitale, mais facile et sûre, se fait sans magie. La construction d'un canoé, entreprise présentant des difficultés techniques, exigeant un travail organisé et s'effectuant en vue d'une occupation toujours dangereuse, comporte un rituel complexe et considéré comme absolument indispensable. Par contre, la construction d'une maison, qui présente des difficultés techniques tout aussi grandes, mais ne comporte ni danger, ni aléas, ni une coopération aussi complexe que la construction d'un canoé, se fait sans magie aucune. La sculpture sur bois, qui est une industrie de la plus grande importance, apparaît dans certaines communautés comme un métier très généralisé, qu'on apprend dès l'enfance et que tout le monde est capable d'exercer. Aussi dans ces communautés aucune magie n'est associée à l'industrie en question. Par contre, la sculpture

artistique sur ivoire et sur des essences de bois durs, qui exige une habileté technique et artistique spéciale, inaccessible à tout le monde, comporte une magie qui est considérée comme la principale source de l'habileté et de l'inspiration. En ce qui concerne le commerce, il existe une forme d'échange cérémonielle, connue sous le nom de kula ; elle est entourée d'un important rituel magique, tandis que certaines formes de troc, moins importantes, d'un caractère purement commercial, ne comportent aucune magie. La guerre et l'amour, ainsi que les manifestations du sort et de la nature, telles que la maladie, le vent, le beau et le mauvais temps, sont, d'après les indigènes, régis entièrement par des forces magiques.

Cette rapide revue nous semble déjà autoriser une généralisation importante qui nous servira de point de départ. Nous trouvons la magie toutes les fois que la chance et l'accident, la lutte affective entre l'espoir et la crainte jouent un rôle prédominant. La magie est absente de toutes les occupations auxquelles on peut se livrer avec confiance et dans un sentiment de sécurité et qui se prêtent au contrôle des méthodes rationnelles et des procédés technologiques. En outre, on trouve la magie dans les occupations où le facteur danger joue un rôle considérable. Celles, au contraire, qui sont assez sûres pour rendre inutiles la prévision et l'appréhension, sont exercées sans magie. Tel est le facteur psychologique. Mais la magie remplit encore une autre fonction sociologique, très importante. Ainsi que j'ai essayé de le montrer ailleurs, elle constitue un élément actif dans l'organisation du travail et dans son arrangement systématique. Elle constitue également le principal moyen de contrôle dans l'exécution des jeux. C'est ainsi que la fonction culturelle intégrale de la magie consiste à combler les lacunes et à pallier aux insuffisances de certaines activités très importantes, mais qui échappent encore en partie à la maîtrise de l'homme. Elle s'acquitte de cette fonction, en inculquant à l'homme primitif une ferme croyance en son aptitude à réussir ; elle lui fournit également, toutes les fois que ses moyens ordinaires échouent, certaines techniques mentales et pragmatiques. Elle met ainsi l'homme à même de s'acquitter avec confiance de ses tâches les plus vitales et de garder sa lucidité d'esprit dans des circonstances où, sans l'aide de la magie, l'homme se sentirait démoralisé, désespéré, anxieux, en proie à la peur et à la haine, à l'amour non partagé, à la haine impuissante.

La magie est donc parente de la science, en ce sens qu'elle poursuit un but défini et intimement associé aux instincts, besoins et occupations humains. L'art de la magie vise à réaliser des fins pratiques ; comme n'importe quel art ou métier, elle est régie par la théorie et par un système de principes qui indiquent la manière dont l'acte doit être accompli, pour être efficace. Il existe, on le voit, entre la magie et la science un grand nombre d'analogies et nous pouvons, avec Sir James Frazer, dire de la magie qu'elle est une pseudo-science.

Examinons de plus près la nature de l'art magique. La magie, sous toutes ses formes, se compose de trois éléments essentiels. L'accomplissement des rites magiques comporte toujours certains mots, parlés ou chantés, certaines actions cérémonielles et l'intervention constante d'un ministre officiant. En analysant la nature de la magie, nous devons donc distinguer ces trois éléments : la formule, le rite et la fonction de l'officiant. Je dirai tout de suite que dans la partie de la Mélanésie dont je m'occupe ici, l'incantation constitue l'élément le plus important de la magie. Pour les indigènes, la connaissance de la magie se réduit à celle de l'incantation ; dans tout acte de sorcellerie le rituel a pour centre l'énoncé de l'incantation. Le rite et la compétence de l'officiant sont des facteurs qui assurent la préservation et l'efficacité de l'incantation. C'est là un fait très important au point de vue qui nous occupe ici, car l'incantation magique présente des rapports étroits avec le savoir traditionnel, et surtout avec la mythologie.

Dans toute forme de magie on trouve une histoire destinée à rendre compte de son existence. Cette histoire raconte quand et où telle ou telle formule magique a été révélée à l'homme, comment elle est devenue la propriété d'un groupe local, comment elle a passé d'un groupe à un autre. Mais une telle histoire n'est pas celle des origines de la magie. La magie n'a pas d' « origine » ; elle n'a jamais été créée ou inventée. Tout simplement, la magie, sous toutes ses formes, a toujours existé, depuis le commencement du monde, à titre de complément essentiel de toutes les choses et de tous les procédés qui sont d'un intérêt vital pour l'homme, mais échappent à ses efforts normaux et rationnels. L'incantation, le rite et l'objet auquel ils se rapportent sont inséparables dans le temps.

C'est ainsi que l'essence de la magie est en fonction de son intégrité traditionnelle. La magie n'est efficace que pour autant qu'elle a été transmise sans perte et sans altération d'une génération à l'autre, et cela depuis les temps les plus sauvages, jusqu'à ce qu'elle parvînt à l'officiant actuel. La magie a donc besoin d'une sorte de pedigree, d'un passeport traditionnel, dans son voyage à travers le temps. C'est à quoi pourvoit le mythe sur la magie. Un exemple concret montrera le mieux la manière dont le mythe confère à l'exécution de la magie valeur et validité et se confond avec la croyance à l'efficacité de la magie.

L'amour et l'attraction qu'exercent les uns sur les autres les représentants des deux sexes jouent, nous le savons déjà, un rôle important dans la vie de ces Mélanésiens. Comme tant d'autres races des mers du Sud, ils se conduisent d'une façon très libre et indépendante, surtout avant le mariage. L'adultère est cependant considéré comme une offense punissable, et les rapports sexuels entre membres du même clan totémique sont rigoureusement interdits. Mais l'inceste sous toutes ses formes constitue, aux yeux des indigènes, le plus grave des crimes. La simple idée de la possibilité de rapports entre frère et sœur leur inspire la plus violente horreur. Le frère et la sœur qu'unissent les liens les plus intimes dans cette société matriarcale ne doivent jamais converser librement entre eux, jamais plaisanter ensemble ou se sourire l'un à l'autre, et toute allusion à l'un d'eux en présence de l'autre est considérée comme étant de très mauvais goût. Mais en dehors du clan la liberté est grande, et la poursuite de l'amour assume des formes intéressantes, et même attrayantes.

L'attraction sexuelle et le pouvoir de séduction résident, croit-on, dans la magie de l'amour. Les indigènes rattachent cette magie à un événement dramatique du passé qui est raconté dans un mythe étrange et tragique que je ne puis mentionner que brièvement ici. Un frère et une sœur vivaient dans un village avec leur mère, et la jeune fille aspira accidentellement une forte décoction d'amour que son frère avait préparée pour une autre. Folle de passion, elle le poursuivit et le séduisit sur une plage solitaire. Pleins de honte et de remords, ils renoncèrent à la nourriture et à la boisson et moururent ensemble dans une grotte. Une plante aromatique poussa sur leurs cadavres enlacés, et cette herbe forme l'ingrédient le plus puissant parmi les substances qui entrent dans la composition du philtre de l'amour.

On peut dire que, dans une mesure plus grande que les autres mythes des sauvages, le mythe de l'amour justifie les prétentions sociologiques de celui qui le détient, façonne le rituel et garantit la vérité de la croyance par les nombreux exemples qui en fournissent la miraculeuse confirmation.

Notre découverte de la fonction sociologique du mythe confirme pleinement la brillante théorie sur les origines du pouvoir et de la royauté que Sir James Frazer a formulée dans les premières parties du Rameau d'Or. D'après Sir James, la suprématie sociale est primitivement un effet de la magie. En montrant que l'efficacité de la magie est associée à des revendications locales, à des affiliations sociologiques et à la descendance directe, nous avons forgé un nouvel anneau de la chaîne des causes qui maintiennent des liens permanents entre la tradition, la magie et le pouvoir social.

Nous avons essayé de montrer dans cet essai que le mythe est avant tout une force culturelle. Mais il n'est pas que cela. Il est également, et de toute évidence, un récit et, comme tel, il présente un aspect littéraire, aspect sur lequel la plupart des savants on peut-être trop insisté, mais qui cependant ne doit pas être négligé. Le mythe contient en germe la poésie épique, le roman, la tragédie dans lesquels le génie créateur des peuples, ainsi que l'art civilisé et conscient, l'ont longuement utilisé. Nous avons vu que certains mythes n'étaient que des exposés secs et succincts, à peine cohérents et dépourvus de tout incident dramatique ; par contre, d'autres, comme le mythe de l'amour et celui relatif à la magie des canoés et des voyages maritimes, sont des histoires éminemment dramatiques. Si la place me le permettait, je pourrais reproduire ici une légende longue et compliquée sur le héros Tudava qui tue un ogre, venge sa mère et accomplit un certain nombre d'autres tâches culturelles. C'est l'étude d'histoires de ce genre qui pourrait faire comprendre pourquoi le mythe, dans certaines de ses formes, appelle tout naturellement une élaboration littéraire subséquente, tandis que d'autres sont condamnées à rester stériles au point de vue artistique. Les questions de préséance sociologique, de légalité de titres, les revendications de parenté familiale et l'affirmation de droits locaux n'ont que des rapports éloignés avec le domaine des émotions humaines et manquent pour cette raison de ce qui confère à une œuvre une valeur littéraire. En revanche, la croyance, magique ou religieuse, est étroitement associée aux désirs les plus profonds de l'homme, à ses craintes et espoirs, à ses passions et sentiments. Des mythes comme ceux re-

latifs à l'amour et à la mort, des histoires où il est question de la perte de l'immortalité, de la disparition de l'âge d'or et de l'expulsion du Paradis ou des mythes concernant la sorcellerie et l'inceste portent sur les éléments mêmes qui entrent dans les formes artistiques de la tragédie, de la poésie lyrique, du roman. Notre théorie, celle de la fonction culturelle du mythe, qui insiste sur les liens intimes qui le rattachent à la croyance et fait ressortir les rapports étroits qui existent entre le rituel et la tradition, est également de nature à faire entrevoir les possibilités littéraires des histoires dont se nourrissent les sauvages. Tout tentant que soit ce sujet, il bous est malheureusement impossible de le traiter ici.

Nous avons fait ressortir plus haut (chap. I) l'inconsistance et l'insuffisance de deux théories, assez en faveur aujourd'hui, concernant la nature et l'origine des mythes : celle d'après laquelle le mythe serait une description rhapsodique des phénomènes de la nature, et la théorie d'Andrew Lang, qui voit, surtout dans le mythe un effort d'explication, une sorte de science primitive. Il semble ressortir de ce que nous avons dit, dans les chapitres qui précèdent, que ni l'une ni l'autre de ces attitudes ne jouent un rôle considérable dans les civilisations primitives ; que ni l'une ni l'autre ne sont de nature à nous fournir une explication des histoires sacrées des peuples primitifs, de leur contexte sociologique, de leur fonction culturelle. Mais dès l'instant où l'on admet que le mythe sert principalement à établir une charte sociologique, à justifier rétrospectivement un certain code de conduite morale, à attester la réalité du miracle primitif et suprême de la magie, il devient évident qu'on doit trouver dans les légendes sacrées aussi bien un effort d'explication que des manifestations d'un certain intérêt pour la nature. Un antécédent rend en effet compte des cas subséquents, bien que, dans l'esprit des primitifs, cela se fasse à la faveur d'un ordre d'idées totalement différentes des rapports scientifiques de cause à effet, de mobile à conséquence. Quant à l'intérêt pour la nature, il existe incontestablement : il suffit, pour s'en convaincre, de se rappeler l'importance qui s'attache à la mythologie de la magie, ainsi que les liens de dépendance étroite qui existent entre la magie et les occupations économiques de l'homme. Mais du fait que la mythologie s'intéresse à la nature, on aurait tort de conclure qu'elle ne représente qu'une rhapsodie désintéressée et contemplative, inspirée par les phénomènes de la nature. Deux facteurs en effet s'interposent entre le mythe et la nature : l'in-

térêt pragmatique de l'homme pour certains aspects du monde extérieur et le besoin qu'il éprouve de posséder un moyen lui permettant d'exercer sur certains phénomènes un contrôle supplémentaire, rationnel et empirique : ce moyen lui est fourni par la magie.

Je rappellerai une fois de plus que je me suis occupé dans ce livre des mythes des peuples sauvages, et non de ceux des peuples civilisés. J'estime que l'étude de la mythologie, telle qu'elle existe et fonctionne dans les sociétés primitives, doit précéder celle des mythologies qui caractérisent les civilisations plus avancées et qu'avant de tirer des conclusions des matériaux relatifs à celles-ci, on fera bien de se référer aux données établies par l'anthropologie. Quelques-uns de ces matériaux ne nous sont parvenus qu'à l'état de textes littéraires isolés, sans leur contexte social, sans aucune indication quant à leurs rapports avec la vie réelle. Tel est le cas de la mythologie des peuples de l'antiquité classique et de celle des civilisations orientales disparues. C'est pourquoi le savant qui étudie l'antiquité classique a beaucoup à apprendre de l'anthropologie.

Quant aux mythologies des grandes civilisations encore existantes, telles que les civilisations de la Chine, du Japon, de l'Inde et, last but not least, la nôtre, leur étude ne peut que gagner à une confrontation, à une comparaison avec le folk-lore primitif. Et, à son tour, l'étude des grandes civilisations peut fournir des données permettant de mieux comprendre la mythologie des sauvages, d'obtenir une explication plus adéquate de certains de ses aspects. C'est là une question qui dépasse le cadre de cet ouvrage, mais je tiens à insister sur le fait que l'anthropologie doit être considérée non seulement comme une étude des coutumes des sauvages à la lumière de notre mentalité et de notre culture, mais aussi comme une étude de notre propre mentalité à travers la lointaine perspective s'étendant à l'âge de pierre. En séjournant mentalement pendant quelque temps au milieu d'un peuple appartenant à une culture plus souple que la nôtre, nous acquérons la possibilité de nous voir nous-mêmes à distance et d'appliquer à nos propres institutions, coutumes et croyances, des critères nouveaux, différents de ceux dont nous avions l'habitude d'user. Et l'anthropologie aurait déjà le droit de prétendre au rang d'une grande science, si elle réussissait seulement à nous inculquer ces nouveaux critères, à changer notre sens des proportions, à affiner notre humour.

Après avoir terminé la revue des faits et des conclusions qui s'en dégagent, je résumerai brièvement les uns et les autres. J'ai essayé de montrer que les histoires dont se compose le folk-lore d'une communauté indigène sont inséparables du contexte culturel de la vie tribale, qu'elles vivent elles-mêmes de cette vie, au lieu d'être des récits purs et simples. Je veux dire par là que les idées, émotions et désirs associés à une histoire donnée sont évoqués, non seulement au moment même où cette histoire est racontée, mais aussi par certaines coutumes et règles morales ou par certains rites qui forment pour ainsi dire sa contre-partie, la réalisation effective du sujet sur lequel elle porte. À ce point de vue, on constate une grande différence entre les diverses catégories d'histoires. Alors que dans le simple conte du coin du feu le contexte sociologique se trouve réduit au minimum, la légende pénètre déjà davantage dans la vie tribale de la communauté, et le mythe joue un rôle tout à fait important. Le mythe, qui postule une réalité primitive se perpétuant jusqu'à nos jours et constitue une justification par des précédents, fournit un modèle rétrospectif de valeurs morales, d'ordre sociologique et de croyances magiques. Il n'est donc ni un simple récit, ni une tentative d'explication scientifique, sous la forme la plus primitive, ni une œuvre d'art ou un document historique. Il remplit une fonction sui generis, qui se rattache étroitement à la nature de la tradition, à la continuité de la culture, aux rapports entre la vieillesse et la jeunesse, à l'attitude humaine à l'égard du passé. Bref, la fonction du mythe consiste à renforcer la tradition, à lui conférer un prestige et une valeur plus grande, en la faisant remonter à une réalité initiale plus élevée, meilleure, d'un caractère plus surnaturel.

Le mythe constitue donc un ingrédient indispensable de toute civilisation. Il est, nous l'avons vu, en voie de régénération constante ; tout changement historique fait naître une nouvelle mythologie qui, toutefois, ne se rattache qu'indirectement au fait historique. Le mythe est un sous-produit constant d'une foi vivante, ayant besoin de miracles, d'un état sociologique qui a besoin de précédents et d'un code moral qui exige une sanction.

Notre tentative de donner une nouvelle définition du mythe est peut-être trop ambitieuse. Nos conclusions impliquent une nouvelle méthode pour l'étude du folk-lore, car nous avons montré l'impossibilité qu'il y a à séparer le mythe du rituel, de la sociologie, voire de la culture matérielle. Contes populaires, légendes et mythes doivent cesser de mener une existence plate sur

le papier, pour être intégrés dans la réalité à trois dimensions de la vie pleine et entière. Pour ce qui est des recherches anthropologiques de plein air, nous préconisons une nouvelle méthode de réunion de matériaux. L'anthropologiste doit renoncer à sa confortable chaise-longue sur la vérandah d'une maison de missionnaires, d'une station gouvernementale ou d'un bungalow de planteur où, armé d'un crayon et d'un carnet et avalant de temps à autre des gorgées de whisky-and-soda, il interrogeait les informateurs, enregistrait des histoires et remplissait des feuilles de papier avec des textes de folk-lore sauvage. Il faut qu'il aille dans les villages, pour voir les indigènes travailler dans les jardins, sur la plage, dans la brousse ; il doit les accompagner vers des bancs de sable éloignés et chez des tribus étrangères et les observer pendant qu'ils se livrent à la pêche, au commerce, aux expéditions cérémonielles outre-mer. Ses informations doivent découler de ses observations directes de la vie indigène, et non être arrachées par bribes à des informateurs plus ou moins récalcitrants. Le travail de plein air, de première ou de seconde main, peut être accompli même parmi des sauvages vivant dans des habitations lacustres, non loin de tribus qui pratiquent encore le cannibalisme et la chasse aux têtes. L'anthropologie de plein air, qui n'a rien à voir avec la prise de notes d'après des récits de vive voix, est un travail dur, mais combien attachant ! Seule une anthropologie ainsi comprise est à même de nous donner une vue d'ensemble et à la fois adéquate de l'homme et de la culture primitifs. Elle nous montre qu'en ce qui concerne le mythe, loin d'être un vain jeu d'esprit, il constitue un élément vital des rapports pratiques qui existent entre l'homme et le milieu.

En formulant ce nouveau programme de travail anthropologique, je n'entends nullement m'en attribuer le mérite. Celui-ci, comme pour tant d'autres choses, revient à Sir James Frazer. Le Rameau d'Or contient la théorie de la fonction rituelle et sociologique du mythe, théorie à laquelle je n'ai pu apporter qu'une maigre contribution, en montrant, par une documentation de plein air, qu'elle répond à la réalité des faits. Cette théorie est impliquée dans les études auxquelles Frazer s'est livré sur la magie, ainsi que dans son exposé magistral de la grande importance des rites agricoles et dans la manière dont il a fait ressortir la place centrale des cultes de la végétation et de la fécondité dans ses ouvrages : Adonis, Attis, Osiris et Spirits of the Corn and of Wild. Dans ces ouvrages, comme dans beaucoup d'autres, Sir James Frazer a

insisté sur les liens intimes qui existent, dans la vie primitive, entre la parole et l'acte ; il a montré que les paroles d'une histoire ou d'une incantation et les actes d'un rituel et d'une cérémonie ne sont que deux aspects de la croyance primitive. La profonde question philosophique, formulée par Faust, quant à la primauté de la parole ou de l'acte, nous apparaît oiseuse. Les débuts de l'homme coïncident avec les débuts de la pensée articulée et de la pensée traduite en action. Sans paroles, soit qu'elles forment la charpente d'une simple conversation rationnelle, soit qu'elles servent à lancer une incantation ou à adresser une prière à des divinités supérieures, l'homme n'aurait jamais été capable de s'embarquer pour la grande Odyssée des aventures et des exploits culturels.

La chasse aux esprits dans les mers du Sud

Ce fut par un après-midi clair, parfaitement calme, que j'entrevis pour la première fois le village d'Oburaku. Par l'entrée, ouverte vers l'Ouest, les rayons doux et chauds du soleil couchant se reflétaient sur les eaux, d'un vert de mousse, de la lagune. Tombant sur la plage, ils éclairaient la rangée de manguiers, jouaient sur ses feuilles brillantes, d'un vert métallique, donnaient à la vase, ordinairement sombre, qui recouvrait la plage, une coloration rouge pâle, imprimaient aux troncs gracieux des cocotiers des teintes douces et chaudes et illuminaient au-dessous de leurs cimes abondamment garnies le profond et mystérieux intérieur des bosquets.

Après avoir mis pied à terre, j'entrai dans le bosquet de palmiers et traversai le village, grand, mais dispersé, situé sur un tertre de corail et se composant de plusieurs groupes circulaires de maisons disséminées parmi les palmiers, les fruits à pain et les manguiers. J'étais impatient de trouver l'homme dont la rencontre avait été le seul et unique but de mon voyage. Sa cabane était située dans une clairière, en plein centre du village. L'emplacement de cette cabane suffisait déjà à faire ressortir son importance. Elle était insignifiante par elle-même, plutôt plus petite que les autres, sans sculptures ni ornements d'aucune sorte, sans rien qui pût avertir le non-initié qu'elle servait de demeure à l'homme peut-être le plus remarquable de tout l'archipel trobriandais. Cet homme savait ou devinait que c'était pour le rencontrer que

j'avais fait tout ce chemin ; si bien qu'il était là, flânant devant sa porte, dans cette attitude détachée, calme et aisée, mélange d'assurance et de bonne éducation, que les Mélanésiens de marque adoptent en pareille occasion. De corpulence un peu massive, courtaud et ayant de gros traits, il était encore défiguré par la suie dont il était recouvert et par la petite toque qu'il portait sur la tête : il était en effet en deuil, ayant perdu sa femme.

Cependant la conscience de posséder des dons spéciaux qui lui ont valu gloire et succès, lui donnait de l'assurance et le laissait paraître plein de dignité méprisante, ce qui faisait un mélange bizarre avec la finesse attentive et le regard scrutateur, pénétrant de cet homme qui avait l'habitude de jouer sur les sentiments et les croyances des autres. C'était en effet un médium spirite ou, pour nous servir des termes des indigènes, un homme qui « a trouvé le chemin qui conduit à Tuma », c'est-à-dire dans l'autre monde.

Gloire ! Quelle chose éphémère, et étroitement circonscrite ! Si je dis au lecteur que je me trouvais en présence d'un homme aussi important que Tomwaya Lakwabulo, le célèbre spirite-voyant d'Oburaku, ce renseignement lui paraîtra dépourvu de toute signification. Et cependant, n'importe lequel des douze mille malheureux Mélanésiens aurait tressailli à ce moment-là, et ce fut également mon cas. Car j'étais alors un chasseur d'esprits, et j'avais devant moi un homme aussi familiarisé avec les esprits de ces îles de corail que Sir Oliver Lodge, ou Sir Arthur Conan Doyle le sont avec les nôtres.

La distance qui, en Mélanésie, sépare les hommes vivants des esprits est loin d'être aussi grande que celle que nos dogmes et nos philosophies frelatés à l'excès posent entre nous et le monde de nos esprits. Pour l'habitant des îles Trobriand, le monde des esprits est là, à la portée de la main. Il se trouve quelque part au-dessous de la petite île de Tuma, dont il tire son nom, à plusieurs milles au Nord de la plage de Kaybola où l'on pêche le meilleur poisson. Après la mort, chaque individu ou, plus exactement, sa partie spirituelle, se rend dans ce monde où il mène une existence heureuse, peu édifiante à la vérité, mais très semblable à l'existence terrestre. Dans certaines occasions, les esprits quittent facilement et naturellement ce monde des esprits, pour revenir sur la terre, visiter leurs villages, se mêler à leurs parents et amis, assister à des fêtes, distribuer des récompenses, ou faire des niches et dispenser des châtiments, selon leur humeur spirituelle et les mérites des vivants.

Vous pourriez même les voir, si vous saviez comment il faut s'y prendre. Mais cela, très peu de gens le savent. Et ceux qui le savent sont capables de se transporter pour une brève visite dans le pays de la mort, et cela soit la nuit pendant le sommeil, soit au cours d'une brève transe. Parfois ils reçoivent eux-mêmes la visite d'un esprit, qui apparaît dans une vision, apporte des messages et prédit l'avenir. Ces dons sont ceux de petits médiums.

Les grands voyants, dont l'histoire tribale ne connaît qu'un très petit nombre, possèdent des pouvoirs surnaturels beaucoup plus vastes. Leurs visites au monde souterrain durent plus longtemps et ils les font, non d'une façon subreptice et en se dissimulant dans l'ombre, mais sous les yeux d'une communauté pleine d'admiration et à même de voir le médium tous les jours, pendant qu'il est dans sa transe et accomplit toutes sortes de choses mystérieuses et manifestement surnaturelles. En règle générale, il reçoit des esprits une invitation à venir les rejoindre pour quelque temps. « Ses parents arrivent et le frappent sur le corps ; les esprits le frappent sur la bouche : il doit aller à Tuma. Il se couche, il meurt. Vous regardez son corps, et vous croyez qu'il est mort. Il ne mange rien, il ne boit rien, il est endormi. Une lune passe, une autre lune passe, et il se réveille. » Tel était le récit réaliste que j'ai recueilli d'un témoin oculaire au sujet de l'homme que j'avais devant moi, à mon arrivée à Oburaku. Tomwaya Lakwabulo était en effet le seul spécimen véritable, encore vivant, du petit groupe de grands visionnaires. Je suis d'ailleurs persuadé qu'il sera également le dernier représentant de sa profession, les grossières superstitions que les blancs ont amenées dans leur village s'étant répandues dans toutes les îles.

Je réfléchissais à tout cela, pendant que j'étais assis devant sa maison, en regardant devant moi et en gardant un lourd silence, ainsi que le prescrit l'étiquette mélanésienne en cas de rencontre de deux hommes importants. Il n'aurait pas été convenable d'entrer tout de suite en matière, de me mettre à le questionner séance tenante et de l'amener, sans préparation, à parler des esprits. Aussi, après avoir déposé mes cadeaux, suis-je allé surveiller l'installation de ma tente, prendre des dispositions pour mon approvisionnement et passer en revue mes futurs informateurs. Ainsi qu'il arrive toujours, il ne me fut pas difficile de trouver des gens prêts à causer dès les premiers jours. Je laissai donc l'homme, convaincu que c'est lui qui prendrait l'initiative de m'aborder. Je n'eus pas à attendre longtemps, car au bout de deux ou trois jours,

il vint rejoindre le groupe de mes assistants, se livra à quelques plaisanteries, alla même jusqu'à me donner quelques renseignements généraux, sans entrer encore dans les détails de sa spécialité. J'ai toujours estimé qu'il était préférable de ne pas questionner directement un homme sur tel ou tel sujet donné, mais d'attendre qu'un incident l'amène à parler de ce qui m'intéressait.

Un soir, pendant que j'étais assis avec Tomwaya Lakwabulo et quelques indigènes devant la maison de celui-ci, un groupe de garçons du village entonna un de ces chants que, dans certaines occasions, ils chantent jusqu'à une heure très avancée de la nuit. Quelqu'un des assistants fit alors cette remarque :

« C'est un chant que Tomwaya Lakwabulo a rapporté de Tuma. »

Un autre dit :

« Ce sont les esprits, qui le lui ont donné. Les esprits de ses parents. Il est d'usage, lorsqu'un homme va à Tuma, que les esprits lui donnent une danse. Il les regarde exécuter la danse ; ils lui montrent. Il danse avec eux. Peu à peu il se réveille et revient dans son village. Il nous montre la danse. »

« Lorsque arrive la saison Milamala (la saison des visites des esprits), nous exécutons cette danse. Les esprits s'en réjouissent. Ils regardent, et cela leur fait plaisir. Ils nous donnent cette année-là de bonnes récoltes. »

Alors, à ma grande stupéfaction, Tomwaya Lakwabulo se mit à parler à son tour. Il dit :

« C'est Moluvaboda, le vieux chef de notre village, qui me donna ce chant ; il habite dans un grand village à Tuma ; près du village se trouve une plage magnifique, appelée plage de Bomatu. Ici ils dansent tous les après-midi ; les esprits des hommes d'Oburaku dansent ici ; c'est leur plage. C'est Moluvaboda qui, le premier, a trouvé ce chant ; il l'apprit aux esprits ; il me le donna à moi. »

« À Tuma nous sommes tous semblables aux chefs ; nous sommes beaux ; nous avons de riches jardins où nous ne faisons rien ; ce sont les femmes qui font tout ; nous avons des tas de parures et beaucoup de femmes, toutes aimables. Notre peau est fraîche, toujours enduite d'huile de noix de coco,

nous perdons nos cheveux gris, nous perdons notre peau ridée, nous avons de nouvelles dents dans la bouche. Nous sommes tous semblables aux chefs. Comme les chefs, avec leurs parures rouges en coquillages, nous dansons sur la plage de Bomatu ; nous dansons sur la plage de sable de Bomatu, pendant que la mer vient briser ses vagues contre le rocher dentelé. »

En écoutant Tomwaya Lakwabulo, je commençais à comprendre le secret de son succès. Il possède un talent de narrateur incontestable. Il est peut-être un charlatan, mais il possède la sincérité du vrai artiste, la conviction d'un homme qui a un message à faire connaître.

Dans des sentences brèves, prononcées sur un ton presque inspiré et faites d'expressions exaltées, il réussissait à évoquer devant son assistance une vision. Il semblait entraîné lui-même vers une autre réalité qu'il rendait palpable et visible à ses auditeurs. Il est possible que ce Mélanésien de génie ait eu une vague conscience de la réalité des désirs et espoirs humains, de cette réalité qui fait que la croyance à la vie future présente une identité si frappante dans le monde entier.

Un autre soir nous étions assis sur la plage, abrités par un gros rocher de corail, devant un feu, afin de nous protéger contre les morsures aiguës de la mousson. Ses gémissements perçants semblaient pleins de voix, de bruits étranges, presque humains dans leur insistance mélodieuse, et annonçaient une tempête. Tomwaya Lakwabulo tendit l'oreille et sembla entendre quelque chose qui échappait à notre ouïe. Il dit :

« Ce sont les enfants de Tuma. Ils flottent tout autour de nous ; ils veulent entrer dans une femme pour naître de nouveau. » Et il se mit à nous raconter des histoires sur la réincarnation des esprits. Tout homme, pendant son existence à Tuma, est capable de rajeunir de temps à autre, lorsqu'il sent peser sur lui le fardeau de l'âge. C'est pourquoi les hommes de là-bas restent toujours jeunes. À chaque instant l'esprit se dépouille de sa peau et apparaît en état de parfaite jeunesse. « Les esprits se rendent à une source appelée « Eau qui lave » ; elle se trouve sur la plage. Ils y lavent leur peau avec de l'eau saumâtre. Ils redeviennent jeunes. »

Parfois, cependant, l'esprit va plus loin encore et devient un être diminué, un enfant prêt à entrer dans le corps d'une femme pour renaître au bout d'un

certain temps.

Ces petits enfants descendent dans la mer et flottent autour de Tuma. Le visionnaire ajouta : « À Tuma, la nuit, j'entends leurs gémissements. Je demande : « Qu'est-ce ? » — « Oh, ce sont des enfants. Le courant les entraîne, ils arrivent. » Ils ont peur de traverser la mer pour venir jusqu'à Boyowa (îles Trobriand). Alors une femme, une parente de l'esprit, le prend et vient ici avec lui ; elle dit à sa fille : « Je vous ai apporté un enfant, l'esprit d'un Tel, votre oncle maternel. Peu à peu vous le mettrez au monde, et il reviendra à la vie. »

« Certains petits êtres (wayawaya) semblent flotter ; ils restent dans l'eau longtemps, longtemps ; ils nagent et s'en vont loin dans la mer, au large. » C'est ainsi que nous étions souvent assis, en train de causer, attendant le moment où nous nous trouverions dans l'état d'esprit exigé par les circonstances et propre à l'inspiration.

Désirant être mieux renseigné sur les détails de ses voyages spirituels, je demandai :

« Quel chemin prenez-vous lorsque les esprits viennent frapper vos yeux ? »

« Mes yeux se retournent. Je ne vois ni terre, ni lagune. Je ne vois qu'un chemin. Je marche ; je marche longtemps ; je suis très fatigué. Je rencontre un baloma (esprit) ; il vient avec moi ; il me donne de la noix de bétel ; de la noix de bétel de Tuma ; de la noix de bétel des esprits. Je mâche, cela me fortifie ; je mâche tant que je peux ; la route devient droite ; je marche avec courage. »

« Que voyez-vous en arrivant à Tuma ? »

« Je vois tout d'abord le chef, Topileta. Il est assis dans sa maison. Il est assis sur la route, à l'entrée de Tuma. Je lui offre un cadeau : quelque ornement précieux que j'ai apporté avec moi, ou un morceau de tabac. Il le prend ; il me parle : « Tomwaya Lakwabulo, tu arrives, tu viens rejoindre ta femme. Ils vont danser usikesa ; ils la danseront sur la plage Bomatu. Tu iras danser avec eux. » Ainsi me parle Topileta. Je m'en vais, j'entre dans le vil-

lage des esprits, je rencontre mes parents, je vois ma femme, je rencontre mon autre femme. Nous mettons nos parures, nous nous en allons danser. »

Mon informateur me parla encore du gardien de l'autre monde, me racontant comment il en surveille l'entrée ; comment il faut lui offrir des cadeaux ; comment il juge si celui qui demande à être admis est digne d'y être autorisé ; comment il montre le chemin à certains en leur permettant de passer le pont qui est en réalité un serpent enroulé ; comment les autres sont jetés, par-dessus un précipice, dans un bras de mer où ils deviennent moitié hommes, moitié requins, condamnés à rôder sans but à travers la grande profondeur. Je lui demandai ce qui le poussait à se rendre dans le pays des esprits.

« Mes amis du monde des esprits viennent me chercher. C'est souvent le vieux chef de village qui me donna la danse ou une de mes anciennes maîtresses, ou la femme que j'ai épousée à Tuma. »

Cette dernière personne serait, d'après mon ami, la plus belle fille de Tuma, bien que son appréciation puisse être partiale. Elle tomba amoureuse de lui subitement, gagna son amour par la magie et ils étaient très heureux dans le mariage. Ceci arriva lors que la femme temporelle de Tomwaya était encore en vie, mais elle ne se montra nullement jalouse et consentit même à ce que sa fille s'appelât Namyobé'i, du nom de l'amour spirituel de son mari.

Je voulus savoir sous quelle forme le médium se transportait dans le monde des esprits ou, pour m'exprimer en des termes plus sceptiques, comment il imaginait ou inventait cet événement. Je reçus la réponse suivante :

— Le yosewo, la partie de moi qui est inculte, reste ici ; mais moi-même, je pars. Moi, homme, je pars.

Le terme inculte (en jachère), emprunté à leur agriculture, représente, aux yeux des indigènes, tout ce qui est grossier, non essentiel, sans valeur, par opposition à ce qui se rattache au « jardin », qui est précieux et essentiel. Il se servit encore d'autres comparaisons, mais toujours pour faire comprendre que son esprit se détachait de son corps, s'en allait librement et se déplaçait sous une forme entièrement désincarnée.

Telles furent mes conversations habituelles avec le célèbre médium pendant les quelques mois que je passai à Oburaku. Je devins familier non seulement avec lui, mais avec les esprits, leur pays, leurs coutumes, avec leur humeur gaie et quelque peu irresponsable. Je pensai à un moment donné savoir tout ce qu'il était possible de savoir à ce sujet. Mon ami répétait volontiers ses histoires. À mes questions il donnait toujours les mêmes réponses stéréotypées. J'appris à connaître un grand nombre de trucs et de cabotinages auxquels le visionnaire avait recours dans ses récits et je le surpris plusieurs fois en flagrant délit de mystification. Désirant savoir, par exemple, comment il improvisait son « langage des esprits » dont il usait avec aisance en citant des conversations ayant lieu à Tuma, j'ai pris un simple vocabulaire. L'ayant consulté quelques semaines plus tard, je constatai qu'il ne se servait pas deux fois du même mot pour désigner la même chose. Il improvisait donc le « langage des esprits » chaque fois, selon l'inspiration du moment, et il le faisait d'ailleurs très habilement. Il va sans dire que je ne l'ai jamais « démasqué » et je ne lui ai jamais fait comprendre que je voyais clair dans ses ruses. À vrai dire, ses astucieuses inventions finirent par m'en imposer et, tout en étant inaccessible, en tant qu'anthropologiste, à l'illusion et aux faux-semblants, je dois reconnaître que le monde des esprits avait fini par prendre à mes yeux une étrange réalité.

Mais les événements ultérieurs devaient me montrer qu'une croyance, pour être bien comprise, devait être vécue dans ses manifestations actives, et non jugée d'après son simple énoncé verbal. Il me restait à recevoir la révélation anthropologique des esprits trobriandais. Mais cela n'est arrivé que plus tard, après que j'eus achevé la tâche et épuisé le temps que je m'étais assignés à Oburaku et l'eus quitté, comme je le pensais alors, pour tout de bon.

Àcette époque-là, je vivais bien loin, dans un des villages du district nord, fertile et très peuplé. Tout à coup, je reçus la nouvelle qu'un de mes vieux amis et informateur d'Oburaku, le chef Narubuta'u, était mourant. Je donnai immédiatement l'ordre de lever le camp et me dirigeai avec mes « boys », mes porteurs et les hommes attachés à mon camp, vers le sud, et cela malgré le temps pluvieux de la saison des moussons, et alors que le vent faisait rage.

Nous fîmes la première partie du chemin à pied, à travers la brousse détrempée. Les villages, balayés par le vent et la pluie, étaient déserts. Mais

dans les maisons fermées les indigènes étaient en train d'écouter, comme ils le font toujours en cette saison, les interminables contes de fées, racontés ou chantés sur un ton plaintif. Comme, en cette saison de l'année, l'endroit vers lequel je me dirigeais était inaccessible par voie de terre, nous décidâmes de nous embarquer en partant d'un des villages côtiers du Nord. Étant donné le peu de profondeur de la lagune, l'embarquement n'était possible qu'à marée haute, de sorte que nous devions partir avant minuit. Je me disposai à passer une nuit aussi confortable que possible dans le canoë ; je me fis arranger un lit improvisé à l'aide de tentes pliées et le plaçai sur la plateforme des agrès extérieurs. Je ne dormis pas beaucoup cette nuit-là, à cause de l'impatience que j'avais d'arriver le plus tôt possible et de la fraîcheur de la brise qui soufflait sur la lagune.

Je voulais arriver avant que le chef fût mort, et le glissement lent du canoë que les indigènes conduisaient prudemment à travers les eaux difficiles et vaseuses, en suivant les courants de la marée, me paraissait interminable. La rangée ombrageuse des manguiers que nous longions, sous un ciel bas, semblait suspendue entre deux grandes surfaces transparentes. De temps à autre, on voyait un poisson sauter et remuer l'eau ; ou bien un stingaree ou un requin s'enfuir d'un mouvement lent et paresseux, en voyant la masse des agrès à laquelle la nuit donnait des dimensions fantomatiques.

Au-dessus de nous, on entendait les battements d'ailes et les voix aiguës des oiseaux de nuit et des renards volants qui, à notre approche, quittaient leurs abris dans les arbres. Le soleil allait se lever lorsque nous aperçûmes le village. Tout y était calme ; on n'entendait de temps à autre que l'aboiement d'un chien, et le tremblement de feux éloignés nous apprit qu'on veillait dans le village, comme on le fait toujours lorsqu'il y a un homme malade qu'il s'agit de protéger contre le coup final du sorcier qui apporte la mort.

L'aube était proche. La silhouette finement dentelée de la rive apparut avec cette précision étrange qui est caractéristique des aubes tropicales ; ce fut d'abord une surface d'un noir épais, puis d'un noir creux, remplie d'ombres traînantes. Tout à coup nous entendîmes un cri perçant qui, venant de l'obscurité, prit d'abord un diapason ample et vibrant pour adopter ensuite une cadence mélodieuse. Une autre voix se joignit bientôt à celle-ci, puis une autre et une autre encore, venant de tous les coins du village, jus-

qu'à ce qu'une véritable plainte chorale, vibrante et frissonnante, ait envahi l'aube, rempli la lagune encastrée, et envahi la rive opposée.

Le chef, Narubuta'u, était mort. Furieux d'avoir manqué l'occasion, j'adressai des reproches à mon équipage indigène. Cela stimula leur énergie et nous franchîmes le dernier quart de mille à grande vitesse. La lumière effleura subitement les bords de la zone obscure, répandit la pâleur grise du matin tropical sur l'eau vaseuse et le vert fané du feuillage. Dans le village les lamentations augmentaient d'ampleur et d'intensité dramatique, comme si la lumière du jour avait découvert toute la profondeur du désastre. La lamentation funèbre des indigènes, qui est déjà par elle-même une magnifique mélodie, produit, lorsqu'elle est chantée par toute une communauté, un effet singulièrement impressionnant. On dirait que le chant funèbre, si richement dramatique, surgissant du fond du cœur humain, a pour but de porter l'esprit du défunt vers le repos qui lui est assigné, de l'accompagner d'un dernier adieu, d'annoncer au monde tout entier la triste vérité qu'est la fragilité humaine. À la mort d'un homme important, en effet, la lamentation se répand de village en village, et bientôt toute la contrée retentit d'une expression de chagrin et de désespoir, expression qui ne manque pas de sincérité, malgré son caractère mi-hystérique, mi-histrionique : c'est l'expression de la solidarité humaine en face de la mort.

Il n'y avait pas longtemps que le chef était mort, lorsque je fis mon entrée dans la cabane, remplie d'hommes et de femmes qui étaient accourus de toutes parts dès que la nouvelle s'était répandue que le malade entrait en agonie. Pour les indigènes, la mort représente, non un fait physiologique, mais un départ progressif et involontaire de l'esprit qui hésite et peut être retenu par les prières et les désirs humains. Bien que la mort fût survenue peu de temps auparavant, les parents étaient déjà en train, selon la coutume, de caresser et de consoler le cadavre, de l'appeler, de le flatter, de le remuer. Il était recouvert d'un grand nombre de colliers, de ceintures, de bracelets, de grandes lames en pierre polie, tous objets de grande valeur, qu'on apporte toujours pour consoler le défunt et retenir son esprit. C'est comme si, en présence de ce qui représente la quintessence du pouvoir et de la richesse ici-bas, on pouvait de nouveau l'attirer sur la terre, le séduire par ce qu'elle offre de plus beau et de meilleur. On pense en outre que, pourvu de la substance spirituelle des objets précieux accumulés sur lui, il pourra faire dans l'autre

monde une entrée digne de lui. Quelles que soient les sources et les racines de cette coutume, le contraste est impressionnant entre les objets grossiers, matériels qu'on impose avec tant de fureur à l'attention du mourant et l'ouverture solennelle d'une nouvelle perspective pour son esprit.

Alors que j'étais assis et que j'observais les modulations de l'affliction dramatisée, qui, au bout d'un certain moment, a commencé à prendre le caractère d'une lamentation et de pleurs résignés, et après que la plupart des gens se fussent retirés, quelques hommes seulement étant restés pour nettoyer, parer et préparer le cadavre, la réalité de la croyance indigène s'imposa à mon esprit avec une force irrésistible. Elle était là, tout autour de moi, dans toutes les idées et toutes les émotions de ces gens, inspirant chacune de leurs actions, présidant aux innombrables détails de la routine traditionnelle et sacrée de l'inhumation et du deuil. L'âme de cet homme avançait maintenant sur la route droite qui conduit à la demeure des esprits, à Tuma, à ce monde si proche, si petit, si semblable à celui qu'elle venait de quitter que le fossé séparant les deux semblait moins profond, moins infranchissable, et l'autre existence semblait entourée d'un mystère moins impénétrable que ce n'est le cas chez nous.

Toute la journée fut remplie de préparatifs en vue de la veillée funèbre. Le soir venu, tout le village se trouva transformé en un immense camp, car pendant la nuit tous les gens d'Oburaku, ainsi que de nombreux visiteurs venus d'autres communautés, devaient veiller le mort. Sur la place centrale du village on creusa une fosse de deux mètres environ de profondeur ; dans cette fosse on déposa le cadavre, entouré de plusieurs couches de nattes épaisses et raides. Au-dessus de la fosse on disposa une couche de troncs solides, arrangés de façon à pouvoir servir de lit à la veuve. Sur cette estrade, elle devait rester couchée toute la nuit, sous une natte pliée, et séparée du cadavre de son mari par une mince couche de bois et de nattes. C'est là qu'elle devait exprimer son deuil, en poussant des gémissements assez forts et perçants pour couvrir le bruit et le tapage faits par l'assemblée, laquelle est toujours fort nombreuse et bruyante. Près et autour de la veuve étaient assises, accroupies ou couchées ses parentes, choisies d'après leur position sociale et les liens qui les rattachaient au défunt. Autour de ce noyau central se trouvait un groupe d'hommes, également rangés d'après leur degré de parenté. En outre, sur toute la place étaient disséminés des groupes de gens venus d'autres vil-

lages, chaque communauté autour de son feu. Sur la périphérie de la place se tenaient des hommes ayant des devoirs spéciaux à remplir pendant la veillée, à apporter de la nourriture ou à surveiller les maisons vides.

J'étais assis avec plusieurs hommes sur une estrade qui dominait toute la scène. Je regardais les groupes mélangés de gens disséminés sur la vaste place dans les attitudes les plus variées, les énormes ombres des arbres se projetant en avant et en arrière, selon que les feux se ranimaient ou baissaient. Mais c'est le chœur de lamentations et de chants funèbres montant de tous les groupes qui formait le principal incident, la substance, pour ainsi dire, de cet événement nocturne. C'est que les gens d'autres villages, venus pour veiller, devaient exécuter un chant funèbre, que chaque communauté avait son chant et que toutes chantaient à la fois. Cette musique mélangée, vibrante et d'une ampleur fantastique, montait en vagues aériennes formant parfois des harmonies inattendues, parfois des désaccords aigus, presque à l'unisson avec les feux vacillants et les ombres qui dominaient toute la scène.

J'avais pris place dans le groupe dont faisait partie Tomwaya Lukwabulo, ayant entendu dire qu'on pouvait s'attendre de sa part, cette nuit-là, à de grandes choses. Il arrive souvent qu'immédiatement après la mort de quelqu'un l'esprit du défunt cherche à entrer en communication avec les vivants à travers un médium et à revenir à la vie avec l'aide du devin. L'homme qui venait de mourir était un grand ami de Tomwaya et tout le monde s'attendait à des événements intéressants. J'avais essayé d'échanger quelques paroles avec le médium qui était assis à mes côtés, mais il n'était pas disposé à causer ce soir-là. Il n'était pas lui-même ; il paraissait excité et murmurait des paroles ; tantôt il se contractait, tantôt il tombait dans une transe rigide ; ses yeux étaient brillants et fixes. Un groupe d'hommes assis en face de nous entonna l'un des chants que Tomwaya avait apportés du Pays des Morts.

Je voyais l'étrange excitation du visionnaire s'accentuer de plus en plus ; il se joignit au chœur des chanteurs, chantant d'abord faiblement, puis avec une vigueur croissante. Soudain il se redressa et, à pleine gorge, avec une voix puissante que je ne lui avais jamais connue, il continua le chant. Le silence se fit peu à peu parmi les indigènes assemblés. Les hommes qui étaient autour le regardaient comme galvanisés, immobilisés par son aspect. Les femmes elles-mêmes cessèrent de se lamenter, la voix perçante et aiguë de la

veuve s'étant tue la dernière. La voix du médium avait une intonation épaisse, charnue, une sorte d'énergie violente et exubérante, de sorte qu'on avait l'impression qu'elle était produite par une autre force que sa volonté. Après quelque temps il s'arrêta de chanter et commença à parler. Il parla de la même voix, étrange, vibrante et puissante, qui ne ressemblait pas du tout à la sienne, et dans un langage qui n'était pas la langue indigène, mais devait être celle des esprits. Il s'arrêta, puis une réponse vint par sa bouche, énoncée d'une voix tout à fait différente. Parfois on aurait cru que plusieurs voix luttaient pour s'extérioriser, ses sentences devinrent plus brèves, de plus en plus saccadées, se terminant par des sons haletants, précipités, et finalement il se laissa tomber sur l'estrade, manifestement épuisé.

C'est à ce moment-là seulement que je me rendis compte que je venais d'assister à une de ces véritables transes spirites qui avaient fait la célébrité du visionnaire. C'est seulement ensuite que j'ai appris que l'esprit de l'homme décédé avait parlé par l'intermédiaire de Tomwaya, que tous les présents avaient sans hésitation et sans contestation reconnu sa voix : c'était la voix de l'esprit du défunt, un peu plus forte et quelque peu différente de la voix qu'il avait de son vivant, mais, au fond, la même.

Après que le visionnaire se laissa choir à bout de forces, la veuve se mit à pousser des lamentations désespérées ; les autres femmes qui, pendant l'interlude dramatique que je viens de relater, s'étaient groupées autour d'elle, ne tardèrent pas à joindre leurs cris aux siens.

Les hommes n'eurent pas le temps de reprendre leur chant, lorsqu'un cri perçant, venant de l'endroit où se trouvait la tombe, suivi d'un bruit et d'un remue-ménage général, vint interrompre la cérémonie. Je me dirigeai vers cet endroit, pour voir ce dont il s'agissait, et trouvai la veuve, soutenue par plusieurs femmes, couchée sur le bord de la tombe. D'autres femmes étaient en train d'arranger les troncs qui s'étaient affaissés. Quelques-unes se mirent à expliquer d'une façon confuse qu'immédiatement après que l'esprit eut parlé, quelque chose avait remué dans la tombe. « Le cadavre fut secoué comme par un tremblement de terre », l'estrade s'inclina de côté et la veuve tomba.

Cette fois encore, ce fut grâce à des commentaires et à des interprétations ultérieurs que j'ai pu saisir toute l'importance dramatique et me rendre

compte de la révélation spirite que cet incident signifiait pour les indigènes. Ils crurent tous que l'esprit, après s'être remis en contact avec le monde par le truchement de Tomwaya Lakwabulo, essaya de revenir à la vie et de rentrer dans le corps. Le violent effort qu'il fit secoua le cadavre et ébranla l'estrade qui était au-dessus de la tombe. Aux yeux des indigènes, ce fut là la suprême confirmation de la réalité du message spirite de Tomwaya. Que l'estrade, construite à la hâte, ait pu céder sous le poids des femmes en état d'agitation qui s'y pressaient, c'était là un problème de statique que je fus le seul à envisager.

Tout cela impressionna profondément les indigènes. Les gémissements et les chants cessèrent pendant quelque temps. Les conversations à voix basse, sérieuses et agitées, s'engagèrent à l'intérieur des groupes, des paroles furent échangées d'un groupe à l'autre, et toute l'assemblée communia dans la même émotion profonde. Puis, peu à peu, les lamentations recommencèrent et les hommes reprirent leurs sens et, en se maîtrisant davantage, parce que plus fatigués, recommencèrent le grand choral.

Mais il devait être interrompu une fois de plus. Nous entendîmes, venant d'un point éloigné du village, un cri aigu, puis un autre, puis d'autres encore, et dans le silence qui suivit nous perçûmes un bruit de pas se dirigeant vers nous et nous vîmes apparaître un groupe de jeunes filles qui se mirent à expliquer quelque chose avec excitation. La nièce et plusieurs autres jeunes filles s'étaient rendues dans la maison du défunt, pour chercher de l'eau ou des noix de coco vertes. Comme elles essayaient de délier la porte, elles entendirent des bruits, analogues à ceux que produisent des objets qui tombent, ainsi qu'un bruit étrange de lutte à l'intérieur de la cabane. Lorsqu'elles ouvrirent la porte, elle fut rejetée en arrière avec une telle violence qu'une des jeunes filles tomba, tandis que les autres furent repoussées et s'enfuirent en proie à la terreur.

Il est certain que la tension nerveuse et l'atmosphère excitante de cette nuit expliquent en partie l'incident. Mais il se peut aussi que la cabane ait été occupée à ce moment-là par des locataires non autorisés. C'est qu'une veillée mortuaire constitue, par un des étranges caprices de la coutume, une occasion propice aux exploits amoureux. Les visiteuses inattendues ont pu se heurter à un épisode qui n'avait rien de spirituel et être effrayées par des faits

qui n'avaient rien de surnaturel. Mais les indigènes étaient convaincus que tout cela était dû au Kousi, ou esprit secondaire, d'une nature plus grossière et plus matérielle qui, pendant quelques nuits après la mort de quelqu'un, joue aux gens toutes sortes de tours, en faisant tomber des objets, en poussant des cris ou, comme dans le cas dont il s'agit, en les attaquant directement.

Cette fois encore, Tomwaya Lakwabulo fut le héros de la situation, car il était le seul à connaître la magie capable de calmer un Kousi et de le transformer en un oiseau, au chant doux, appelé Kabwaku. Il se rendit aussitôt vers la maison hantée où je l'accompagnai avec plusieurs indigènes.

« Tomwaya Lakwabulo reste seul ici », me dit un indigène d'une voix tremblante. « Il va exécuter une magie. Sa magie est très forte. Nous retournerons sur le baku (place centrale) ; et peu à peu vous verrez, vous entendrez un oiseau Kabwaku qui viendra et chantera sur la place centrale. »

Et en effet, comme si cela s'était réellement produit en vertu d'une action magique, deux de ces oiseaux commencèrent peu de temps après à chanter et à se répondre l'un à l'autre, leurs appels mélodieux venant des sommets des palmiers qui surplombaient la veillée funèbre. Autant que je sache, ces oiseaux apparaissent régulièrement à cette heure de la nuit en remplissant les villages de leurs mélodies. C'est probablement ce qui explique la croyance, car c'est généralement pendant qu'ils veillent que les indigènes entendent les Kabwaku et sont effrayés par le Kousi. Mais cette fois, l'association s'était produite d'une façon si opportune qu'elle ne m'impressionna pas moins que les indigènes.

Assis sur quelques bûches un peu en dehors de la foule, écoutant les chuchotements inquiets autour de moi, fatigué par deux nuits sans sommeil et par une journée accablante, je me sentis peu à peu céder, comme dans un état de demi-rêve, à l'atmosphère mentale qui m'environnait et à ses suggestions. Je me sentis enserré dans l'horizon étroit et concret des croyances des indigènes ; l'esprit critique, froidement observateur de l'anthropologiste devint pendant quelque temps latent. Je me sentis vivre à l'unisson avec les incidents de cette nuit et, pendant un instant, je compris parfaitement pourquoi ces incidents constituaient, aux yeux des indigènes, une preuve irréfutable de l'existence des esprits et du monde des esprits.

Un soir, peu de temps après ces événements, je parlais devant ma tente des incidents mémorables de cette nuit-là. Un homme s'approcha de nous et dit :

« Narubuta'u frappe les lèvres de Tomwaya pendant la veillée. Bientôt d'autres esprits viennent le frapper. Regarde ! Le voilà qui marche. » Et il indiqua une silhouette triste, hésitante, qui avançait lentement dans le crépuscule. « Il va vers la plage d'Oloulam ; il s'y rend à la nuit tombante ; il revient en pleine nuit. Il s'y rend, parce que les esprits l'appellent. Nous autres hommes, nous n'y allons jamais, car il pourrait nous arriver malheur. C'est l'endroit où les sorcières volantes se donnent rendez-vous. De là, elles s'envolent vers leurs assemblées, au-dessus de la mer. »

En effet, Tomwaya Lakwabulo marchait lentement, comme un aveugle qui cherche son chemin à tâtons, ou comme un homme en état de transe. Le jour suivant je l'ai rencontré et j'ai constaté qu'il avait l'aspect d'un homme apathique, épuisé, le regard fixe, les traits sans expression. Il n'était pas alors en état de transe, mais on m'assura que celle-ci ne tarderait pas à venir, puisque les esprits l'appelaient.

Le lendemain, alors que j'étais assis avec un groupe de pêcheurs réparant leurs filets, Namyobé'i, la fille de Tomwaya Lakwabulo, et Bo'usari, qui était peut-être la plus jolie jeune fille d'Oburaku, vinrent nous parler. Celle-ci dit, en s'adressant à moi :

— Votre ami est mort ce matin ; il est parti pour Tuma. Les baloma (esprits) ont frappé ses yeux.

— Quand ? demandai-je.

— Ils sont venus la nuit dernière ; ils s'assirent sur ses lèvres ; ils chantèrent.

— Quels esprits sont venus ?

— Celui de Narubuta'u, celui d'Inekoya, et celui du fils de Toburaku.

Le premier de ces esprits était pour ainsi dire l'esprit du jour, l'autre celui d'une parente du visionnaire et le troisième celui d'un jeune homme, fils d'un de ses amis, les deux derniers étant morts au cours de l'année dernière.

Ces nouvelles causèrent une certaine sensation dans les groupes avec lesquels j'étais assis.

— We-e-e-e ! Le veuf est parti pour Tuma ! Le visionnaire, qui portait le deuil de sa femme, ne pouvait pas être appelé par son nom ; le nom est en effet tabou pendant la période de deuil et les veufs et veuves ne peuvent être désignés que par leur situation sociale.

— Oui, oui, je vous l'ai dit qu'il partirait. L'esprit n'a-t-il pas parlé par sa bouche pendant la veillée ?

— Il était venu la nuit dernière après que le vent se fut subitement calmé. Le vent était très fort et venait du côté yavata (mousson). Puis il s'est calmé subitement. Je l'ai entendu. J'en ai parlé à ma femme. J'ai dit : « C'est le moment où les esprits viennent. Qui sait ? Ils viennent peut-être chercher le veuf. Il s'en ira à Tuma. » Et, maintenant, vous voyez tous que c'est arrivé. Je sais toujours quand les esprits doivent venir.

Namyobé'i, la fille du visionnaire, se mit alors à parler avec un orgueil évident et avec le sentiment de son importance, assumant le rôle de principal informateur.

— Le veuf est maintenant dans sa cabane. Il ne mangera rien pendant la journée, peut-être pendant deux jours, peut-être pendant plusieurs jours, pendant un mois. Il ne mange pas, il ne marche pas, il ne boit pas. Il ne boit rien du tout, ajouta-t-elle en réponse à ma question. — Rien du tout, sauf lorsqu'ils lui donnent une noix de coco verte pour les esprits. Il reste dans la cabane, et ne fait rien. Son esprit est parti, son corps seul reste dans la cabane. Il est tout à fait mort ; il n'a besoin ni de boire ni de manger.

Et elle s'en alla, expliquant et répétant nombre de détails ; il va sans dire qu'en écoutant son récit, je ne pus faire exactement la démarcation entre ce qui était fait brut et ce qui était une de ces exagérations auxquelles l'imagination des indigènes est si prompte et qu'on retrouve dans leurs moyens d'expression linguistique. Mais il était évident que tous les autres auditeurs étaient prêts à confirmer d'un bout à l'autre le récit de Namyobé'i.

— Il est vraiment mort, répétaient-ils les uns après les autres, voulant dire par là que son corps était en pleine défaillance, qu'il ne se rendait pas compte

de ce qui se passait autour de lui, qu'il était frappé d'une suspension complète des fonctions physiologiques et qu'il n'avait pas besoin de s'alimenter.

— Son esprit est à Tuma. Il y est nourri ; il y est maintenu en vie grâce à la nourriture des baloma (esprits) et à leur eau.

— Lorsqu'il reviendra de Tuma, il sera petit, maigre, très laid. Ses os seront saillants comme ceux d'un cadavre. Il ne pourra ni marcher, ni parler.

Je puis ajouter que je soupçonnais fortement le médium de ne s'être pas imposé un jeûne aussi absolu qu'on le croyait. Je fis cadeau à sa fille de plusieurs boîtes de conserve de bœuf, et j'ai des raisons de croire qu'une bonne partie de cette viande disparut dans l'intérieur spiritualisé du médium.

— Nous allons tous le voir pendant la nuit. Tous les gens du village s'assemblent autour de sa maison. Nous entendons alors les esprits qui chantent. Ce n'est pas un esprit qui chante, ni deux, mais tout Tuma vient et chante : nous entendons leurs chants, et nous nous mettons à chanter avec eux.

Cette façon de parler exagérée est l'effet aussi bien de la grammaire que de l'imagination sans frein, et je me rendais parfaitement compte que celui qui me parlait voulait tout simplement me persuader que la manifestation vocale spirituelle était le fait non d'un seul ou de deux participants, mais de plusieurs.

— Plus tard, la nuit venue, vous pourrez y aller vous-même et vous entendrez. Vous verrez beaucoup de gens de ce village et des villages voisins : Wawela, Sinaketa, Luba ; ils viendront tous ici. Ils apporteront des cadeaux au veuf. Le vieillard, Tuburaku, lui donnera un paquet de noix de bétel, afin qu'il puisse le remettre à son fils à Tuma. Nous lui offrons un cadeau, et nous lui disons : « Ceci est pour l'esprit de Narubuta'u ou pour un autre homme ».

— Une nuit, les esprits apportent certains objets dans la maison du veuf. Nous sommes assis, nous attendons, nous écoutons, nous chantons. Tout à coup nous voyons apparaître de la nourriture, des noix de bétel ou du tabac, parfois une petite parure. Ils apparaissent tout seuls ; ce sont les esprits qui les laissent tomber.

J'écoutais tout cela avec un vif plaisir, avec le plaisir que seul l'explorateur est capable d'éprouver lorsqu'on lui fait la description d'un domaine nouveau et mystérieux dans lequel il est sur le point d'entrer. Abstraction faite de ce qu'il peut y avoir de vrai dans la description de ces phénomènes psychiques, les détails racontés à leur propos constituent un document ethnographique inappréciable ; de plus, j'ai l'homme là, sous la main, en état de transe et m'offrant une excellente occasion d'observation directe. Je me levai et, ayant appelé Namyobé'i, je me dirigeai vers la maison du visionnaire.

J'essayai d'entrer sans bruit, afin de le surprendre au cas où il trichait ou simulait. Je le trouvai étendu sur une couche, les yeux fermés, dormant d'un sommeil lourd et non reposant, ou en état de transe véritable. Malgré que nous ayons parlé en sa présence et que je lui aie même adressé la parole directement, il ne répondait pas et n'ouvrait pas les yeux, mais restait couché, geignant et remuant d'une façon lourde et maladroite. De temps à autre il murmurait quelques paroles, dans un langage bizarre qui était présumé être celui des esprits ; et il remuait de nouveau, en faisant des gestes étranges, forcés, comme s'il se trouvait sous l'influence d'une force extraordinaire.

Je restai longtemps assis, à l'observer, mais il n'arriva rien et Namyobé'i m'assura que son père resterait dans cet état jusqu'à la nuit.

— Maintenant les baloma (esprits) dorment. Lorsqu'il fait jour ici, il fait nuit là-bas. Ils dorment et son esprit est également endormi. Il rêve à Tuma et il parle à travers ses rêves.

Je connaissais déjà la croyance à l'opposition entre le jour et la nuit dans les deux mondes. Je savais également ce que les indigènes croyaient au sujet de la nature de la transe que j'avais pour la première fois devant les yeux. Ils croient ainsi que l'esprit du médium est parti et que son corps seul reste. Mais bien que son esprit se trouve à plusieurs milles de là, tout ce qui lui arrive se manifeste d'une certaine façon dans le corps. Et non seulement cela, mais tout ce qui arrive autour de l'esprit, surtout les voix des autres âmes et leurs mouvements, trouvent leur expression par la bouche du médium et par les mouvements de son corps. La manifestation la plus frappante consiste dans la soudaine apparition d'objets matériels dans la maison du visionnaire. J'ai à peine besoin d'ajouter que toutes ces inconsistances ne s'expliquent ni par une « logique sauvage », différente de la nôtre, ni par la structure de

l' « esprit primitif ». Les adeptes de l'occultisme et du spiritisme qui existent parmi nous professent des croyances exactement identiques et se rendent coupables des mêmes inconsistances.

Le soir venu, les indigènes arrivèrent soit individuellement, soit par groupes, et s'installèrent pour ce qui promettait d'être une longue veillée ; car chaque groupe avait allumé son propre feu et avait apporté des rafraîchissements. La porte de la cabane était ouverte, et un petit feu brûlait près du lit sur lequel on ne distinguait que vaguement la forme du médium qui y était étendu.

Au bout de quelque temps il commença à remuer et à murmurer à voix basse. De temps à autre il esquissait un geste plus brusque ou prononçait une parole à voix haute. Les indigènes qui étaient autour de moi tendaient les oreilles, mais étaient loin de garder un silence respectueux. Nous dûmes attendre pas mal de temps, avant que le médium, qui devenait de plus en plus agité, se fût mis à chanter. Il était évident que cette fois il n'agissait pas en qualité de truchement « contrôlé », mais chantait de sa propre voix, d'une façon douce et mélodieuse. C'était le chant Usikesa, qu'il avait apporté de Tuma et dont les paroles étaient celles du langage ordinaire des vivants. De temps à autre il cessait de chanter et prononçait des sentences dans le langage des esprits. Pendant ces pauses, quelques-uns de l'assistance lui offraient des cadeaux dont la partie spirituelle était destinée aux amis et parents défunts. Le feu dans la cabane finit par s'éteindre, le visionnaire se tut et les gens se dispersèrent. Rien de bien remarquable n'arriva cette nuit-là.

Le soir suivant une foule encore plus nombreuse s'était réunie, bien que le temps ait été orageux et frais. Les gens étaient assis autour de feux, et les groupes étaient plus animés. Le médium se mit à chanter d'une voix plus forte. Il était évidemment plus excité et plus inspiré que la nuit précédente. Il chantait, étendu sur sa couche, mais par ses gestes et ses mouvements il donnait l'impression d'exécuter une danse. S'il avait été endormi, on aurait pu croire qu'il rêvait d'une danse tribale à laquelle il prenait part. Sa manière de chanter était impressionnante, presque contagieuse, et au bout d'un certain temps ceux qui étaient réunis autour de la cabane se mirent, à leur tour, à chanter le célèbre chant Usikesa.

« Les baloma (esprits) ne viendront pas, si nous ne chantons pas, me dit-on. Ils aiment entendre Usikesa. Ils nous l'ont donné pour que nous le chantions. »

Les autres ayant commencé à chanter, Tomwaya Lakwabulo éleva sa voix et domina bientôt toutes les autres ; mais peu à peu sa voix changea et on aurait dit qu'elle avait été remplacée par une autre, puis par une troisième. En écoutant le chœur qui retentissait tout autour et le vent qui soufflait à travers les feuilles des palmiers, on avait l'impression que les voix dans la cabane se sont multipliées, qu'on entendait un mélange de voix et d'échos, qu'un chœur de l'intérieur répondait à celui du dehors. Les indigènes semblaient avoir noté ce fait, mais leur attention se trouvait de plus en plus tournée vers ce qui se passait dans la cabane.

— Entendez-vous les baloma chanter dans la maison ? C'est la voix de Narubuta'u dont l'esprit est assis sur les lèvres du veuf et chante.

L'excitation s'étant calmée pendant un instant, un homme se pencha, s'approcha de la porte dans une attitude accroupie, comme celle qu'on garde en présence des chefs. Il déposa un petit paquet de noix de bétel sur le seuil élevé de la cabane et dit d'une voix forte :

« Narubuta'u, tes noix de bétel. Mâche-les. »

C'était un don destiné aux esprits et il a été enlevé du seuil par la fille du visionnaire qui était restée à l'intérieur pendant la séance. D'autres hommes et des femmes survinrent, apportant qui un peu de tabac, qui quelques bananes ou deux ou trois noix de coco, chacun appelant l'esprit auquel le cadeau était destiné. Les groupes se rassirent ensuite autour du feu et causèrent pendant quelque temps ; après quoi le chant fut repris par le visionnaire et le chœur à la fois. Le feu dans la cabane s'éteignit presque complètement. Il était près de minuit lorsque, pendant une pause du chant, le médium prononça subitement, d'une voix claire, les paroles suivantes :

— Toyodala, Kam bu'a (Toyodala, ceci est ta noix de bétel). Et, en effet, à la lumière du feu qui brûlait devant la cabane, nous pûmes voir un petit paquet de noix de bétel dorées déposé sur le lit opposé à celui sur lequel était couché le visionnaire. Il y eut un silence, suivi d'un chuchotement, et ensuite d'un gémissement qui se transmettait d'un groupe à l'autre, comme en ré-

ponse au don spirituel de la part de celui à qui il avait été offert. C'est la fille du visionnaire qui avait fourni ce gage de l'existence du monde souterrain.

Telles étaient donc ces fameuses matérialisations !

La phase la plus importante fut celle du réveil progressif du médium, après une transe qui dura plus d'une semaine. Pendant qu'il était plongé à fond dans cet état, il n'avait pas transmis un seul message véritable du monde des esprits. Mais au cours de la sixième ou septième nuit, après une séance de chant très intense, le visionnaire se leva de son lit et se mit à parler. Il ne parla pas de sa propre voix et, d'après ce qu'on m'a assuré, ce n'était pas la voix d'un homme décédé récemment qui parla par sa bouche, mais l'esprit d'un homme mort depuis longtemps. C'étaient principalement des messages du chef récemment décédé, Narubuta'u. Ils contenaient des instructions sur la manière de disposer d'une certaine propriété ; le désir que le canoé restât à Oburaku et l'espoir que la distribution festivale de nourriture en son honneur serait magnifique. Les dispositions semblaient raisonnables et sages et je ne trouvai pas qu'elles fussent à l'avantage personnel du visionnaire lui-même.

En sortant de sa transe, Tomwaya Lakwabulo était vraiment émacié ; il avait l'air épuisé et donnait l'impression d'avoir le cerveau vide. Ce n'est que peu à peu qu'il revint à son état normal.

Dans toute cette affaire, quelle fut la part respective de la naïve croyance, de l'illusion voulue et de la tricherie délibérée ? Tomwaya était-il avant tout un artiste ou un prophète ? Était-il poussé principalement par la vanité, par la cupidité ou par le besoin de puissance et d'influence ? Il y avait de tout cela en lui et dans ce qu'il faisait, mais il n'est pas facile d'établir la proportion relative de chacun de ces éléments.

Il n'était certainement pas plus fourbe que nos célèbres et distingués spirites. Et, après tout, il ne donnait à son public que ce dont il avait un besoin pressant. Sa mission, ses exploits et ses aspirations, quelque décevants qu'ils aient pu être, répondaient à une nécessité incontestable. Il ne faisait que renforcer en chacun une croyance existante, née d'un désir passionné et de l'espoir. Il ne donnait que ce qu'on lui demandait et recevait en retour ce qui lui

était dû. Il tenait sa mission et son pouvoir du monde des esprits, mais des esprits des vivants, et non de ceux des morts.

Sources et licence

Texte : https://fr.wikisource.org/wiki/M%C5%93urs_et_coutumes_des_M%C3%A9lan%C3%A9siens. Domaine public ; transcription Wikisource CC BY-SA 4.0. Mise en forme : liregratuitement.com. Tout ce que nous ajoutons reste libre.