

Bronislaw Malinowski (1930)

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

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

(Deuxième partie : chapitres 10 à 14)

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

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

Site web: <http://pages.infinit.net/sociojmt>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

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

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

Cette édition électronique a été réalisée à partir de :

Bronislaw Malinowski (1930),

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

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

Chapitres 10 à 14.

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

Texte du domaine public.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh.

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

Édition complétée le 5 mars 2002 à Chicoutimi, Québec.



Table des matières

FICHER 1 DE 2

INTRODUCTION par Bronislaw Malinowski

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

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

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

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

3. - LES RAPPORTS PRÉNUPTIAUX ENTRE LES SEXES

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

4. - LES AVENUES DU MARIAGE

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

5. - LE MARIAGE

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

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

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

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

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

8. - LA GROSSESSE ET L'ENFANTEMMENT

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

9. - LES FORMES COUTUMIÈRES DE LA LIBERTÉ SEXUELLE

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

FICHER 2 DE 2

TABLE DES MATIÈRES DU DEUXIÈME FICHER

10. - LA VIE AMOUREUSE ET SA PSYCHOLOGIE

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

11. MAGIE D'AMOUR ET DE BEAUTÉ

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

12. RÊVES ET FANTAISIES ÉROTIQUES

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

13. - MORALE ET MŒURS

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

14. - [UN MYTHE PRIMITIF SUR L'INCESTE](#)

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

10

La vie amoureuse et sa psychologie

[Retour à la table des matières](#)

L'évolution de cette enquête nous a rapprochés graduellement de ce qui forme l'objet de notre principal intérêt et nous a permis de nous faire une idée assez complète de la vie amoureuse des indigènes. Nous avons commencé par donner un simple aperçu général de l'organisation sociale et des activités économiques des indigènes, pour autant qu'elles affectent et conditionnent les situations relatives de l'homme et de la femme dans la communauté. Nous avons étudié leurs associations et leurs divertissements, nous avons assisté à leur vie privée et à leur vie publique, nous les avons vus au travail et au jeu, s'exerçant à la magie et poursuivant des fins religieuses, ainsi que dans leurs occupations de la vie de tous les jours.

Nous rapprochant de plus en plus de notre sujet spécial, nous avons suivi le progrès typique des démarches amoureuses jusqu'à leur conclusion naturelle : mariage et création de nouveaux liens de parenté. Dans le dernier chapitre, nous avons décrit certaines coutumes qui enrichissent et diversifient le cours normal des démarches amoureuses.

Dans le chapitre présent, nous nous proposons de soumettre ces démarches à une analyse plus approfondie, en étudiant la nature de l'intérêt qui anime les amoureux et celle des liens qui les unissent.

Je me suis toujours appliqué, au cours de mon exposé, non seulement à présenter la norme, mais à indiquer également les exceptions, à tracer ce qu'on peut appeler l'amplitude des déviations, la marge à l'intérieur de laquelle les gens tentent, et quelquefois avec succès, de circonvenir la règle stricte. A présent que notre étude va porter sur une conduite plus intime, à laquelle correspond une élasticité plus grande de la règle, nous ne pouvons échapper à une nécessité vraiment impérative, qui consiste à donner une description dynamique de la manière dont une institution ou une règle agit, plutôt que de celle dont, d'après la théorie des indigènes, la loi et la morale devraient agir.

D'une façon générale, à mesure que l'ethnologue s'éloigne des grandes institutions fondamentales et bien définies, telles que la famille, le mariage, l'organisation de la parenté, les clans, l'exogamie, les règles des démarches amoureuses, pour aborder les multiples détails de la vie personnelle, ses méthodes d'observation deviennent plus complexes et les résultats qu'il obtient moins sûrs. A cela il n'y a aucun remède, mais nous pouvons nous rappeler, pour notre consolation, que même dans les branches les plus exactes de la pensée et de l'expérience humaines, un résultat théorique n'est susceptible de vérification que dans certaines limites. Les observations humaines, même les plus exactes, ne sont qu'approximatives, et tout ce qu'un chimiste et un physicien peuvent faire, c'est indiquer les limites dans lesquelles se trouve confinée l'erreur. Lorsqu'il porte ses investigations sur des institutions intégrales, telles que le mariage ou la famille, l'ethnologue, s'il veut que son enquête se rapproche autant que possible de la réalité, doit se fier à sa propre observation, plutôt qu'aux renseignements fournis par des informateurs. Mais cette règle ne peut malheureusement pas toujours être suivie, lorsqu'il a affaire à ces modalités de conduite plus subtiles. L'observation directe est toujours difficile, lorsqu'on étudie l'attraction sexuelle et le développement d'une passion; elle est même souvent impossible, et on est bien obligé de se contenter, en grande partie, de ce qu'on apprend par des confidences et des bavardages.

L'ethnologue doit être toujours alerté, afin de ne rien laisser échapper de ce qui se passe autour de lui. Il doit, avec beaucoup de patience, chercher à pénétrer dans la vie du village et lier des amitiés personnelles, propres à encourager des confidences spontanées et de fréquents entretiens intimes. Il doit contrôler les affirmations explicites, en les confrontant avec les remarques qui échappent à ses interlocuteurs dans les moments d'inattention et dont il cherchera à dégager le contenu implicite, en tenant compte des réserves et des réticences. Ces réserves et réticences sont toujours plus instructives que les affirmations directes, surtout chez ces indigènes, dont le sentiment de délicatesse est tellement développé qu'ils n'abordent jamais ces sujets que d'une façon indirecte et par allusions. On peut, il est vrai, les forcer à parler directement, mais au risque de provoquer une attitude artificielle et fausse et d'obtenir des résultats qui ne seront qu'un reflet pâle et décoloré de la vie réelle.

C'est ainsi que dans les sujets les plus délicats l'ethnologue en est réduit à se contenter, dans une grande mesure, de ce qu'on lui raconte. Mais s'il vit longtemps au milieu des indigènes, s'il parle leur langue et a réussi à se créer parmi eux des relations personnelles, il est sûr d'obtenir des informations assez utiles. Certainement beaucoup plus utiles que celles qu'on obtient en soutirant pour ainsi dire mécaniquement des réponses d'après un questionnaire établi à l'avance, et cela moyennant tant de barres de tabac par heure.

Pour le Mélanésien comme pour l'Européen, l'amour est une passion et, comme telle, une source de tourments plus ou moins graves pour l'esprit et pour le corps. Plus d'une fois, il conduit à une *impasse*¹, aboutit à un scandale, se termine par une tragédie; plus rarement, il illumine la vie, remplit le cœur d'une joie débordante. « La bouche parlait pendant que le

¹ En français dans le texte. N. d. T.

cœur débordait »; et le froid ethnologue doit soigneusement noter les confidences qui lui sont faites sous le coup d'une forte émotion personnelle. De même, le bavardage de ceux qui ne sont pas directement affectés par l'affaire, mais s'y intéressent suffisamment pour en parler, surtout lorsqu'il s'agit d'une affaire malheureuse, *puisque'il y a toujours quelque chose dans les malheurs de nos amis qui ne nous déplaît pas*¹, peut également être d'une aide précieuse pour le chercheur.

Les épanchements spontanés et les racontars de village dictés par un naïf intérêt, les récits de tragédies anciennes et les histoires d'aventures érotiques : telles sont les sources auxquelles nous avons puisé la plus grande partie des matériaux bruts qui sont à la base de la description donnée dans ce chapitre. Et la connaissance directe que nous avons de certaines histoires et aventures nous a permis d'adopter une perspective correcte, de nous placer, pour juger les choses, au point de vue des indigènes. Il nous a même été souvent possible d'aller au-delà des affirmations explicites de ceux-ci, de constater que leurs actes et sentiments démentaient leurs paroles et de suivre ainsi jusqu'au bout le fil de nos déductions.

Le lecteur se souvient sans doute des mésaventures de Bagido'u, un de mes meilleurs amis et informateurs (chap. 6, section I), des animosités et des querelles qui séparaient Namwana Guya'u et Mitakata (chap. 1, section II), du fanfaron Gomaya et de ses relations avec Ilamweria (chap. 7, section IV). Il m'eût été impossible d'obtenir une notion exacte des règles, des coutumes et des idées morales des indigènes, sans les confessions qui m'avaient été faites sur ces sujets par les amis dont je viens de rappeler les noms.

À côté de ces matériaux puisés pour ainsi dire dans la vie même, je me suis naturellement toujours appliqué à réunir des « documents » objectifs : récits d'événements historiques, faits transmis par la tradition, le folklore et la magie. C'est ainsi que mes impressions générales et mes intuitions profondes, mais quelque peu vagues, ont toujours subi le contrôle des données qui m'étaient fournies par toutes les sphères de la vie tribale. En fait, et au point de vue chronologique, ce sont là les « documents » qu'on obtient en premier lieu, mais on ne saurait comprendre ces documents sans une connaissance de la vie réelle.

Le lecteur qui s'intéresse à la méthodologie n'aura pas de peine à convenir que cet exposé à l'aide de versions cumulatives, c'est-à-dire qui commence par les institutions pour arriver, en passant par la description générale d'une vie individuelle, à l'analyse détaillée et intime dans le genre de celle qui suit, est conforme non seulement à la nature des matériaux, mais aussi à la manière de les recueillir.

Après cette digression sur la méthode qui doit présider à la réunion des matériaux et à leur présentation, retournons dans un village trobriandais et approchons-nous d'un groupe de jeunes gens qui, l'âme en joie et revêtus d'habits de fête, jouent au clair de lune; essayons de les voir tels qu'ils se voient les uns les autres; épions leurs attractions et répulsions. Jusqu'à présent, nous nous sommes tenus à une distance discrète de la conduite intime, des mobiles et des sentiments des amoureux. Surtout, nous n'avons jamais essayé d'assister à leurs caresses passionnées. Cette fois, nous allons essayer de reconstituer l'histoire d'une intrigue personnelle, de comprendre les premières impressions produites par la beauté et le charme et de suivre jusqu'au bout le développement d'une passion.

¹ En français dans le texte. N. d. T.

1. ATTRACTION ÉROTIQUE

[Retour à la table des matières](#)

Pourquoi les jeunes gens, tout en extase, ne quittent-ils pas des yeux telle jeune fille qui, en compagnie d'autres, exécute des pas rythmiques dans un jeu ou va-et-vient, pendant la moisson, avec son panier sur sa tête ? Ou bien qu'est-ce qui fascine les jeunes filles dans l'un des danseurs qui conduit la ronde de coureurs agiles dans une danse *kaydebu* ? Pouvons-nous découvrir les raisons pour lesquelles un représentant de l'un ou l'autre sexe est presque universellement repoussé, tandis que tel autre est ardemment recherché ? Pourquoi tels jeunes gens et telles jeunes filles sont-ils classés comme communs et dépourvus de tout attrait, tandis que d'autres sont proclamés beaux et désirables ? L'observateur européen, une fois accoutumé au type physique et aux manières de Mélanésiens, ne tarde pas à constater que son critère de charme personnel ne diffère pas essentiellement de celui des indigènes. Il est difficile et, en tout cas, inutile d'exprimer les critères de beauté des indigènes à l'aide de phrases et de comparaisons européennes. Nous possédons heureusement un certain nombre d'expressions, de descriptions et de catégories indigènes qui fournissent ce qu'on peut considérer comme des matériaux objectifs, à l'aide desquels il est possible, en ayant pour guide le commentaire de l'ethnologue, de se faire une idée à peu près exacte de l'idéal de beauté des habitants des îles Trobriand.

Entendons-nous bien : le problème des charmes érotiques, dont nous nous occupons dans ce chapitre, ne se confond nullement avec celui dont nous sommes occupés dans le chapitre 4 et qui concerne les mobiles dont s'inspire un homme ou une femme des îles Trobriand, pour contracter une union matrimoniale. Nous avons trouvé, à ce propos, que la préférence personnelle, bien que jouant un grand rôle dans la décision qui conduit au mariage, ne constituait qu'un facteur parmi beaucoup d'autres, les uns d'ordre social, les autres d'ordre économique ou domestique. Et, même dans les cas où la décision est dictée par la préférence personnelle, les mobiles érotiques ne jouent pas un rôle exclusif. Un homme ou une femme parvenus à l'âge de la maturité choisiront souvent un partenaire domestique tout à fait différent de celui auquel on avait consacré la plus belle partie de la jeunesse. Le mariage est souvent déterminé par la compatibilité des caractères et des personnalités, plutôt que par la compatibilité sexuelle ou la séduction érotique. J'ai déjà eu l'occasion de signaler ce fait, et j'en trouve la confirmation dans beaucoup de cas concrets et dans de multiples détails. C'est seulement dans les liaisons passagères que le simple charme corporel exerce la principale attraction. Revenons donc à notre couple imaginaire et tâchons de découvrir ce que les amoureux voient l'un dans l'autre, en tant qu'amoureux.

Lorsqu'on parle d'amour dans un roman ou en anthropologie, il est plus facile et plus agréable d'imaginer des personnages réellement dignes d'admiration. Or, même avec nos goûts européens et nos préjugés de races nordiques, nous n'éprouverons pas de difficultés à découvrir des personnages pareils parmi les indigènes des îles Trobriand : au milieu d'une variété de types considérable, on trouve dans ces îles des hommes et des femmes aux traits fins et réguliers, aux corps souples et bien faits, à la peau claire, hommes et femmes dont se dégage ce charme personnel qui nous prédispose tout de suite en faveur d'une personne, d'une nationalité, d'une race.

Les descriptions verbales d'un type racial sont toujours pâles et peu convaincantes. On a beau les exprimer en termes anthropométriques et les étayer de données numériques : tout

cela peut être utile pour l'anthropologue qui étudie les caractères physiques de la race, mais n'arrive pas à stimuler l'imagination. Le lecteur fera mieux d'examiner les photographies que nous donnons dans les livres où il est question des indigènes des îles Trobriand¹ et de prêter l'oreille à ce que les indigènes eux-mêmes ont à dire sur la beauté et la laideur.

Ils ne sont jamais à court lorsqu'on leur demande de quels éléments se compose la beauté personnelle d'un homme ou d'une femme. C'est là un sujet auquel ils s'intéressent au même degré que tous les autres êtres humains; mais il est, en outre, entouré chez eux d'un riche folklore, ce qui a rendu nécessaire un vocabulaire étendu. Beaucoup de leurs légendes et de leurs chants ont été composés spécialement pour exalter un célèbre chanteur ou danseur, et on trouve dans ces textes des descriptions de parures et d'habits et des phrases expressives se rapportant à l'apparence personnelle. Les charmes dont on se sert dans la magie de la beauté fournissent des indications instructives sur les désirs et les idéaux de nos indigènes; on peut en dire autant des lamentations mortuaires et des descriptions de la vie bienheureuse dans Tuma, le pays des défunts.

Mais malgré la transmission de génération à génération, avec de nombreux détails descriptifs à l'appui, du renom et de la tradition de beautés célèbres, il est difficile pour l'ethnologue de trouver un modèle vivant pouvant servir à son enquête. Toutes les fois que je demandais à des gens âgés, se prétendant experts en beauté, si, parmi les femmes vivantes, il en est qui puissent rivaliser avec les divinités radieuses dont eux-mêmes et leurs pères ont gardé le sou. venir, j'ai reçu une réponse négative. L'âge d'or de la vraie beauté semble s'être évanoui à jamais!

II. SENTIMENT DE RÉPULSION ÉPROUVÉ DEVANT LA LAIDEUR, LA VIEILLESSE, LA MALADIE

[Retour à la table des matières](#)

Essayons de nous faire une notion de l'idéal de beauté en procédant par élimination, autrement dit en recherchant ce qui, pour un indigène, rend une personne laide et répugnante et, par conséquent, inacceptable au point de vue érotique. Les difformités et les maladies du corps et de l'esprit, la vieillesse et l'albinisme : voici ce qui, d'après les indigènes, enlève à une personne tout intérêt érotique. Les expressions : *migila gaga* (sa face vilaine) et *tomigaga* (homme laid, littéralement : homme-face-laide) sont de celles qu'on entend souvent et dans beaucoup de cas avec ce commentaire : « Personne ne voudrait coucher avec lui (ou elle). »

Les malformations sont rares, et je ne me rappelle pas avoir vu un seul bossu ou des personnes ayant d'autres déformations congénitales. Un homme peut bien perdre un membre par accident : *kaykela ipwase* (sa jambe s'est en allée en pourriture), *yamala ipwase* (son bras s'est en allé en pourriture); mais les défauts congénitaux les plus fréquents sont ceux de la

¹ Celui de M. C. O. Seligman, par exemple (op. cit.), et *Argonauts of the Western Pacific*. Au sujet des données anthropométriques comparées, relatives aux Mélanésiens et aux Papous, voir : « A Classification of the Natives of British New Guinea » *Journal R. Anthropological Institute*, vol. XXXIX, 1909, par C. G. Soligman.

parole que les indigènes désignent par le mot *tonagowa*, qui sert à désigner également l'idiotie et l'imbécillité.

Dans le folklore, les personnages doués d'un vilain et répugnant caractère présentent, en outre, toutes sortes de difformités et d'anomalies corporelles. Dokonikan, le plus fameux ogre du folklore kiriwinien, possède plusieurs rangées de dents et ne peut pas parler convenablement. Dans certains contes figurent des femmes couvertes de poils et des hommes aux corps repoussants.

Il va sans dire que des maladies telles que plaies, ulcères, éruptions cutanées, sont considérées comme particulièrement repoussantes au point de vue des contacts érotiques. On les considère aussi comme le châtement habituel pour la violation de certains tabous. Nombre de ces tabous sont en effet observés uniquement par des jeunes gens, et ils n'ont pas d'autre raison d'être que de préserver leur peau de plaies. On peut les appeler tabous de beauté spécifiques. C'est ainsi qu'il est dangereux de manger du poisson qui ne soit pas tout à fait frais ou ayant une trop forte odeur. Certains poissons, recouverts d'écailles et de taches anormales, sont également interdits aux jeunes gens et jeunes femmes. Les jeunes doivent s'abstenir de manger des ignames et des poissons qui ont été coupés avec un instrument tranchant. Des tabous analogues doivent être observés par les hommes qui se disposent à entreprendre une expédition maritime : ils ne doivent manger, disent les indigènes, que de « bons poissons », afin que leurs visages soient beaux ¹.

C'est une grande infériorité que d'être atteint de la maladie désagréable des tropiques et particulièrement fréquente chez les Mélanésiens : le ver annulaire qui couvre la peau de squames faisant un bruit continu. Ceux qui sont affligés de cette maladie ne sont jamais considérés comme beaux, quelle que soit la finesse de leur visage. Mais la maladie en question ne constitue pas un obstacle absolu et n'empêche pas les démarches amoureuses. En raison cependant de son caractère repoussant et de sa nature contagieuse, elle présente de graves inconvénients pour l'ethnologue qui a constamment affaire à des indigènes qui en sont affligés et met longtemps à s'y habituer.

L'âge avancé constitue un sérieux « handicap » dans les affaires de galanterie. La mythologie fait nettement ressortir l'opposition entre la vieillesse repoussante et la jeunesse attrayante. Un héros qui échoue à cause de son apparence d'homme âgé, subit un rajeunissement, après quoi il obtient ce qu'il désire. Cela commence par une énumération impitoyable de tous les stigmates dont il a été marqué par la main du temps : peau ridée, cheveux blancs, mâchoires édentées. Suit la description du changement magique : sa face s'arrondit, les lignes de son corps deviennent régulières et douces, sa peau devient luisante, sa tête se recouvre d'une noire et épaisse chevelure et on voit de belles dents noires briller à travers ses lèvres d'un rouge vermillon. A partir de ce moment, il peut obtenir les faveurs de toutes les femmes qu'il désire et imposer sa volonté aux hommes et au sort. On trouve de ces tableaux dans deux des principaux mythes relatifs à la *kula* (échange cérémoniel), qui joue un rôle si important dans la vie tribale et présente beaucoup d'affinités psychologiques avec leurs intérêts érotiques. Mais on trouve encore des tableaux semblables dans le mythe du rajeunissement, dans les idées des indigènes sur la vie future et dans quelques contes de fées ².

L'obésité est extrêmement rare et est considérée, dans ses formes les plus prononcées, comme une maladie. La calvitie est relativement fréquente, Elle est classée comme un

¹ Voir *Argonauts of the Western Pacific*, p. 336.

² Pour le mythe *kula*, voir *Argonauts*, etc., pp. 307-310 et 322-324, ainsi que *Myth in Primitive Psychology*, 1926.

défaut, et le mot *tokulubakana* (homme chauve; littéralement : homme-occiput-espace-vide) implique un certain jugement péjoratif. Mais pour un Kiriwinien c'est là un mal moins irréparable que pour son contemporain européen, car les perruques sont toujours en usage dans cette île bienheureuse. On porte soit une bande de cheveux noués autour du front, sorte de couronne faite de petits fragments, soit une véritable perruque recouvrant toute la tête. On confectionne la perruque en cousant des touffes de cheveux sur une calotte s'adaptant au crâne et faite de fibres ou de cordes tressées. Quant aux cheveux, il est facile de s'en procurer, les coutumes du deuil exigeant que tous les membres de la communauté affligée, à l'exception des membres du clan auquel appartenait le défunt, rasent leurs belles crinières de cheveux.

Ce n'est d'ailleurs pas là la seule coutume du deuil visant à la diminution du charme personnel. La transformation extérieure imposée par le deuil représente, dans une certaine mesure, l'idée que les indigènes se font de la laideur. La tête rasée, le corps noirci avec une épaisse couche d'un mélange de graisse et de charbon, vêtements incolores et intentionnellement souillés, absence de parures et abstention de parfums, tels sont les signes extrêmes par lesquels s'exprime la douleur. Les indigènes disent d'ailleurs explicitement qu'une veuve doit être rendue laide, afin de lui faire perdre tout attrait pour d'autres hommes. Cette idée se trouve aussi à la base de tout l'ensemble des pratiques mortuaires, et non seulement de la transformation de l'apparence extérieure (voir chapitre 6).

Nous voyons maintenant quelles sont les conditions essentielles du charme personnel : structure normale du corps, santé, absence de désordres mentaux et fonctionnels, abondante chevelure, dents saines et peau douce : autant de signes de vigueur et de bonne constitution.

Mais, sur ce point, il y a lieu de faire une réserve importante. Les indigènes parlent avec une telle horreur de la laideur sous toutes ses formes et ils manifestent dans leur conduite une telle répulsion pour elle que l'idée ne pourrait guère venir de douter de leurs paroles. De fait, un albinos, un idiot ou un homme affligé d'une maladie de la peau sont, dans les jeux et amusements, tellement laissés de côté que leur solitude et leur isolement éveillent la pitié même dans le cœur frigidité d'un ethnologue. L'observation semblerait donc confirmer pleinement l'affirmation unanime des indigènes, d'après laquelle les rapports sexuels seraient absolument refusés à tous ces gens qui se trouveraient ainsi réduits à des moyens de satisfaction solitaires. Cependant, je commençai à douter de la chose lorsqu'au cours de mon enquête j'entendis formuler la même affirmation, avec quelques exemples cités à l'appui, à titre de preuve qu'une femme peut avoir des enfants en dehors de rapports sexuels (voir chapitre 7, sections III et IV). Tilapoi, me disait-on (et je rappelle seulement les cas que j'ai déjà mentionnés), avait un enfant, et Kurayana en avait même six; d'autre part, plusieurs femmes albinos étaient gratifiées d'une nombreuse progéniture. Et, cependant, « jamais un homme ne se déciderait à les approcher, tellement elles sont repoussantes »; telle était la prémisse majeure du syllogisme sur la valeur duquel plus d'un de mes informateurs savait sans doute à quoi s'en tenir.

Les recherches que j'ai poursuivies postérieurement à cette constatation m'ont révélé le fait étonnant que la forte et, sans doute, sincère répulsion éprouvée pour une personne du sexe opposé, n'empêchait pas un Mélanésien d'avoir des rapports sexuels avec cette personne. Ce fait se rattache probablement à la manière dont ils s'acquittent de cet acte physiologique. J'ai pu m'assurer que les personnes même les plus laides et les plus repoussantes avaient des rapports sexuels, et cela d'une façon non seulement sporadique, mais régulière. Orato'u, un tonagowa (ce qui signifie dans ce cas, non un idiot, mais un homme affligé d'une parole défectueuse et d'une déformation repoussante de la face), peut toujours obtenir les faveurs des beautés d'Omarakana, résidence du chef dont il est le bras droit et dont il connaît,

dit-on, intimement les femmes. Un albinos que j'ai photographié a eu plusieurs aventures amoureuses notoires. Dans la plupart des villages où j'ai travaillé, j'ai connu de vieilles femmes, tout à fait repoussantes, qui trouvaient facilement, surtout si leurs maris étaient d'un rang élevé, des amants jeunes et séduisants.

Mon ami, feu Billy Hancock, de Gusaweta, commerçant d'une intelligence exceptionnelle et un des hommes les plus fins que j'aie connus, avec lequel j'ai eu l'occasion de m'entretenir de cette question, m'a appris qu'il était depuis longtemps arrivé à la même conclusion que moi, et il m'a cité de mémoire une foule d'exemples frappants, notamment ceux de femmes « repoussantes au-delà de ce qu'aurait pu supporter un matelot ivre » et qui n'en trouvaient pas moins des hommes consentant à avoir avec elles des rapports sexuels. Il m'a raconté également une curieuse constatation faite par un médecin qui était spécialement affecté aux îles Trobriand au traitement des maladies vénériennes. Ce fonctionnaire fut stupéfait un jour de constater que tous les jeunes gens d'une communauté étaient atteints d'une gonorrhée très virulente et manifestement récente, alors que toutes les femmes avec lesquelles on pouvait les soupçonner d'avoir eu des rapports étaient parfaitement saines. Il a fini par obtenir l'aveu d'un de ses patients que lui et ses compagnons avaient eu des rapports, entre autres, avec une femme tellement vieille, laide, décrépite que le médecin n'avait même pas jugé utile de la soumettre à un examen quelconque au cours de ses nombreuses inspections. On put établir que ce fut elle qui propagea l'infection, et on apprit que depuis longtemps elle usait de tous les moyens de persuasion pour amener à elle les jeunes gens. Après cette découverte, les jeunes gens cherchèrent à diminuer l'importance du fait et à tourner toute l'affaire en plaisanterie, mais, au fond, ils étaient très mortifiés. En présence de ces faits et d'autres analogues que je leur citais, mes informateurs adoptaient une attitude « ambivalente ». Ils admettaient bien que certains pouvaient avoir des rapports avec des femmes repoussantes, mais ils y voyaient seulement la preuve que ces hommes n'étaient pas sains d'esprit.

Ce fut là pour moi une occasion de plus de constater à quel point la convention (idéal de conduite) obsède l'esprit des indigènes, mais d'une façon tout à fait superficielle, s'appliquant seulement à ce qu'ils disent, et non à ce qu'ils font. Lorsqu'il s'agit de choses dont il lui est désagréable de parler et que pour rien au monde il ne voudrait avoir faites, l'indigène se contente de nier leur réalité avec opiniâtreté et force, tout en sachant parfaitement qu'elles se produisent peut-être même sous son propre toit. *Tout comme chez nous!*¹.

III. BEAUTÉ DU VISAGE ET DU CORPS HUMAIN

[Retour à la table des matières](#)

Vigueur, vitalité et force, un corps bien proportionné, une peau lisse et convenablement pigmentée, mais pas trop foncée : voilà ce qui fait, aux yeux des indigènes, la beauté physique. Dans toutes les phases de la vie du village, j'ai vu des personnes gracieuses, agiles et bien conformées, soulever et retenir l'admiration. On arrivera à la même généralisation par induction, d'après la description que nous allons donner des canons servant de base aux jugements que les indigènes formulent sur la perfection au point de vue de la forme, de la couleur et de l'odeur du corps, sur la qualité de la voix, sur la grâce des mouvements.

¹ En français dans le texte.

Les indigènes s'offrent à la vue de leurs semblables dans toute leur nudité, leur intérêt esthétique n'est arrêté ou jugulé par aucune barrière artificielle. Chez eux, les éléments de l'attrait érotique ne sont pas situés dans cette fausse perspective qui fait de notre manière européenne de nous habiller un étalage de fausse modestie, et, en même temps, un moyen d'exercer une séduction indirecte. Cela rend chez nous l'estimation des valeurs érotiques difficile et complexe, puisqu'elle repose à la fois sur les jugements relatifs à la manière dont on est vêtu et sur l'appréciation de la beauté physique. Or, non seulement les indigènes ont sur nous l'avantage de pouvoir contempler toute la journée des corps nus, mais on constate encore chez eux ce fait remarquable qu'ils s'intéressent principalement, au point de vue érotique, à la tête et au visage. Dans les formules de la magie de beauté, dans le vocabulaire des traits humains, dans l'arsenal des bijoux et des parures, c'est au visage humain, yeux, bouche, nez, dents et cheveux qu'on accorde la place prééminente. Notons à ce propos que si la tête joue un rôle important dans la magie, c'est en tant qu'objet digne d'admiration, et non en tant que siège des émotions érotiques qui sont localisées dans la partie inférieure du ventre. Pour le reste du corps, les organes et caractères auxquels on attache la plus grande importance sont les seins de la femme, la taille et le volume du corps chez l'homme, ainsi que la qualité et la coloration de la peau chez l'une et chez l'autre. Dans certaines formules magiques, on trouve une énumération non seulement des traits et particularités de la face et de la tête, mais aussi des membres et de certaines parties du torse humain. Dans d'autres, cependant, il n'est question que des premières.

La configuration du visage est très importante : il doit être plein et bien arrondi. Les formules *imiliyapila* (semblable à la pleine lune), *imilibwata* (semblable à la lune ronde), *kalububovatu* (sa rondeur) apparaissent souvent dans les formules magiques. Le front doit être petit et uni. Le mot *talisalisa* (lisser, aplanir) revient souvent dans les incantations de beauté. Joues pleines, menton ni proéminent ni trop petit, absence complète de poils sur le visage, cheveux envahissant le front : telles sont les caractéristiques de la beauté.

Les cosmétiques sont appliqués à la face plus qu'à toute autre partie du corps. La face est fardée (*soba*) en noir, rouge et blanc. Pour le rouge, on se sert soit d'un composé de noix de bétel et d'argile, soit d'ocre rouge. Jadis, pour obtenir le blanc, on se servait de certaines variétés de terre glaise à laquelle on ajoutait des coraux broyés.

De nos jours cependant cette composition est remplacée par des fards blancs européens, à base de plomb, bien que le rouge soit toujours fabriqué avec des pigments du pays. Le noir est obtenu soit avec de simples fibres de cocotier carbonisées ou avec une autre variété de charbon, soit avec une mixture se composant de l'un ou de l'autre de ces noirs et d'une huile aromatique qu'on obtient, à son tour, en faisant bouillir dans de l'huile de coco un bois aromatique découpé en petits fragments. Le bois qu'on préfère pour cette préparation s'appelle *sayaku*; c'est, si je ne me trompe, du bois de santal importé des îles de l'Est (Woodlark et Marshall Bennet). Un bois moins apprécié, également employé pour cette préparation, est le *kadikoko* qu'on trouve aux îles Trobriand mêmes. La mixture, fortement parfumée, est conservée dans des bouteilles à huile de coco et sert à tracer des lignes fines sur le visage. Les indigènes font une distinction très nette entre les fards décoratifs, qui contribuent à rehausser leur beauté, et les badigeonnages à la suie auxquels ils ont recours dans le deuil, pour s'enlever tout attrait.

Après avoir indiqué les caractères généraux de la beauté du visage, procédons aux détails. Us yeux, nous le savons déjà, sont pour les indigènes les portes d'entrée du désir érotique (chapitre 7, section I); ils sont également, par eux-mêmes, un centre d'intérêt érotique.

L'arrachement des cils, coutume appelée *mitakuku*, joue un rôle important dans les démarches amoureuses. L'expression *agu mitakuku* (mes cils arrachés) est une expression de caresse. Dans la magie de la beauté il est souvent question des yeux : *mitayari* (yeux brillants), *mitubwoyili* (yeux charmants), *mitapwa'i* (yeux clairs). Les yeux doivent être brillants, mais petits. C'est là un point sur lequel tous les indigènes sont d'accord. De grands yeux, *puyna-puyna*, sont laids. Il n'existe aucun traitement spécial de beauté pour les yeux, sauf celui qui consiste à raser les sourcils et à arracher les cils, deux pratiques qui, d'après le goût européen, laissent les yeux singulièrement découverts. De même aucune magie spécifique n'est employée pour rehausser leur éclat et leurs autres charmes.

Après les yeux, c'est à la bouche qu'on prête la plus grande attention. Elle joue un rôle considérable dans les démarches amoureuses, et sa beauté est hautement appréciée par l'esthétique indigène. Elle doit être assez pleine, mais bien dessinée. Les lèvres proéminentes (*ka'uvala'u wadola*) sont considérées comme aussi peu attrayantes que les lèvres pincées ou minces (*kaywoya wadola*). Une lèvre inférieure pendante est une marque de grande laideur. Il existe pour la bouche une magie de beauté spéciale. C'est la magie de *talo*, fard rouge fait avec de la noix de bétel et dont on se sert pour rougir les lèvres.

Le nez doit être plein et charnu, mais pas trop grand. Un nez que les indigènes appellent *kapatata*, long, étroit et pointu, bref le nez aquilin, est considéré comme laid. Un beau nez est le nez *kabulitoto*, ou le nez redressé, car un nez trop plat est également un sérieux défaut, et les personnes qui en sont affligées sont appelées *tonapa'i* (hommes) et *nanapa'i* (femmes). Un bâton de nez a été généralement considéré comme un accessoire esthétique indispensable, mais son usage devient de plus en plus rare, et aucune magie n'est associée à cet ornement ni à son organe.

Les oreilles ne doivent être ni trop grandes ni trop petites, règle d'or qui s'applique à toutes les parties du corps, aussi bien chez les indigènes des îles Trobriand qu'ailleurs. Les oreilles écartées, *tiginaya*, sont incontestablement laides. Les lobes des oreilles doivent être percés pour pouvoir être ornés de boucles. On pratique le trou dès la première enfance, en plaçant sur l'oreille un anneau en écaille coupé et dont on a effilé les deux bouts, de sorte que les pointes pénètrent peu à peu dans le cartilage. La petite cavité qui en résulte est alors élargie progressivement, jusqu'à ce qu'il se forme dans le lobe un orifice considérable entouré d'un anneau pendant. Il est comblé avec des boucles en écaille et autres ornements, surtout avec des disques rouges faits avec des coquillages *spondylus*. Ce traitement des oreilles est de rigueur, faute de quoi on dirait d'un homme ou d'une femme qu'ils ont des *tegibwalodila* (oreilles semblables à celles du porc de la brousse).

Les dents, pour être vraiment séduisantes, doivent être noircies (*kudubwa'u*, littéralement : dents noires; ou *gigiremutu* : terme exprimant le processus du noircissement). On obtient ce noircissement en plaçant devant les dents, pendant plusieurs nuits de suite, une racine de manglier spéciale. Il faut dire cependant que la plupart des indigènes ne font pas noircir leurs dents.

Les cheveux sont considérés comme un grand élément de beauté, à la condition qu'il n'y en ait pas ailleurs que sur la tête. Les sourcils sont rasés, et personne, sauf les vieillards qui « ne veulent pas avoir à faire aux femmes », ne laisse pousser la barbe. Les poils de barbe ne sont jamais arrachés, mais rasés ; autrefois en se servait à cet effet d'obsidiane, de nos jours on se sert de tessons de bouteilles. Les cheveux sont admirés, lorsqu'ils sont abondants, et alors on leur laisse prendre la forme d'une gerbe touffue d'où ils rayonnent dans toutes les directions, selon la manière si caractéristique des Mélanésiens.

Les indigènes distinguent les cheveux noirs, clairs et gris (*yabwabwa'u*, *yadidaydaya* et *yasoso'u*). L'albinos est appelé *topwaka'u* (« homme aux cheveux blancs »), ou *tososo'u* (« homme aux cheveux gris»). Ils les subdivisent en outre en crépus et dressés (*yasinare'i* ou *yasisiye'i*), bouclés (*yasusaybulu*), épais et touffus (*yamtumwatu*), enchevêtrés et presque nattés (*yakulupaki* ou *yatutuya*). Les cheveux de la deuxième et de la troisième catégories sont considérés

Comme les Plus beaux, les autres sont dépourvus de toute valeur esthétique. La mode favorite d'arranger la coiffure consiste à lui donner la forme de la touffe mélanésienne vraiment typique, appelée *gugwapo'u*. Lorsque la chevelure est taillée sur les côtés et derrière et laissée longue sur le sommet de la tête, ce qui donne à celle-ci la forme d'un cylindre allongé, on obtient une coiffure qui s'appelle *bobobu*. Parfois, lorsqu'un homme a terminé un deuil, on lui permet de laisser pousser les cheveux au milieu de la tête, mais il doit les raser sur les bords ; cela s'appelle *takwadoya*. Les cheveux qui repoussent après un deuil sont appelés *sayva'u*, parce qu'ils sont encore courts. Les personnes de rang, lorsqu'elles sont en deuil, ont le privilège de laisser quelques cheveux sur la partie postérieure de la tête, au niveau de la nuque. Lorsqu'ils deviennent suffisamment longs, on les tresse parfois en nattes ; on appelle ces longues mèches *saysuya* (littéralement : « boucles »).

Les poils du corps (*unu'unu* : nom donné également aux poils des tubercules d'ignames, à ceux qui poussent sur la partie postérieure de feuilles, etc.) sont considérés comme enlaidissant la personne et doivent être rasés. C'est seulement dans les mythes et dans les contes qu'on voit figurer des personnages recouverts d'*unu'unu* : *particularité* grotesque et perverse à la fois, aux yeux des indigènes.

L'arrangement de la coiffure joue un grand rôle dans la toilette d'une personne. On taille les cheveux à l'aide d'une coquille de moule tranchante (*kaniku*) et on les partage en touffes à l'aide d'un morceau de bois. On les démêle avec des peignes à longues dents (*sinata*) ; et une des magies de beauté les plus importantes est accomplie sur les peignes. Nous avons vu que le démêlage des cheveux (*pulupulu*, *waypulu* ou *waynoku*) fournit l'occasion de certaines fêtes (*kayasa*) qui ne sont vraiment organisées que pour l'exhibition de cette beauté. La taille et la toilette des ongles se font avec des coquilles de moules tranchantes.

On admire chez l'homme un corps svelte, élancé, grand. *Kaysaki* (semblable à un long canoë rapide), *kuytubo* (semblable à un arbre de forme arrondie) : tels sont les deux éloges qu'on adresse à un homme bien fait, ce dernier prouvant que la maigreur n'est pas considérée comme une qualité. *Kaylobu* - bien paré, bien fait - exprime la même idée. On retrouve ces trois termes dans les lamentations d'une veuve, après la mort de son jeune époux.

Chez les femmes aussi on apprécie beaucoup un corps svelte, sans un développement excessif de la région abdominale. *Kaygumita* (svelte), *nasasaka* (au petit ventre) sont des expressions d'éloge. *Napopoma* (au ventre en forme de pot), *nasoka* (au corps semblable à celui d'une orbe) expriment au contraire des jugements défavorables.

Aux seins d'une femme on attache une importance spéciale. On se sert du même mot *nunu*, pour désigner les seins d'une femme, les mamelons d'une femme ou d'un homme, la partie centrale de la poitrine de l'homme et le lait. Il existe un certain nombre d'expressions en partie métaphoriques, en partie spécifiques, pour décrire l'apparence esthétique des seins d'une femme. *Nutaviya* (pareil à une *taviya*, petit fruit rond) désigne un sein plein, rond,

ferme ; *nupiyakwa*, mot dont il m'a été impossible d'établir l'étymologie, signifie la même chose. *Nupipisiga* ou *nupisiga* s'applique à des seins petits, peu développés, infantiles, qui sont considérés comme moins attrayants que les premiers. Pour désigner des seins flasques, on emploie le mot *nusawewo*, qui se compose du préfixe spécifique *nu* et du mot *sawewo* : *pendre* inerte, à l'instar d'un fruit mûr. Une autre désignation réussie est représentée par le mot *nukaybwibwi* qui assimile les seins longs, flasques, pendants aux racines aériennes de l'arbre pandanus. Les seins de vieilles femmes, ratatinés et flasques, sont appelés *pwanunu*, du préfixe *pwa*, qui signifie détérioration, et de *nunu*, qui est le substantif spécifique. Par extension de son sens, ce mot désigne la peau ratatinée en général.

Une femme aux seins fermes, bien développés suscite l'admiration. Des jeunes adolescentes massent (*i'uwoli*) leurs seins qui, alors, s'appellent également *nu'ulawolu* (littéralement : seins massés). Lorsqu'un amant veut que sa belle ait de petits seins, il lui dit : *yoku tage kuwoli nunum; kwunupisiga* (ne masse pas tes seins; garde tes seins de fillette).

En ce qui concerne la beauté physique en général, nous avons déjà dit que la douceur de la peau et la franche coloration brune étaient des qualités fort recherchées. Dans les formules magiques se trouvent souvent mentionnés à ce propos des objets mous, ayant une surface agréable : poissons sans écailles, arbres à l'écorce molle, coquillages arrondis, mous. Quant à la couleur, le noir foncé est décidément un désavantage. Dans la magie de la baignade et dans d'autres formules de beauté, une peau désirable est comparée à une fleur blanche, au clair de lune et à l'étoile du matin. La magie de la grossesse nous a déjà fourni un exemple de cet idéal de perfection corporelle. Mais la pigmentation insuffisante n'est pas admirée, et la coloration insipide, pâle, brun-jaunâtre, qu'on rencontre quelquefois, est d'un effet aussi désagréable pour un indigène des îles Trobriand que pour un Européen. Les albinos, avec leurs cheveux décolorés, avec les longs poils dorés qui recouvrent leur corps, avec leurs énormes taches de rousseur, comme si une substance d'un brun sale avait été répandue sur eux, laissent aussi bien à l'Européen qu'aux indigènes une impression désagréable.

IV. LES SOINS DU CORPS

[Retour à la table des matières](#)

Le principal soin du corps a pour objet la propreté. Les indigènes sont extrêmement sensibles aux odeurs et à la malpropreté corporelles. *Kakaya* (bain ou ablutions de tout le corps à grande eau) constitue le premier acte de toute toilette cérémonielle, et un acte très fréquent dans les circonstances ordinaires. Les indigènes se rincent souvent les mains et se lavent la figure : petites ablutions appelées *wini*. L'ablution qui précède une grande toilette est toujours suivie d'une onction (*putuma*) à l'huile de noix de coco qui donne à la peau un joli brillant et constitue en même temps un moyen de désodorisation efficace et durable. Lorsqu'on le peut, on ajoute à l'huile quelque parfum : fleur de pandanus, *gayawo*, fleurs aromatiques de *butia*; d'autres fleurs et herbes odorantes sont employées selon les saisons, comme pour la préparation du fard aromatique *sayaku*, dont nous avons déjà parlé.

Pour confectionner les vêtements, on se sert de feuilles séchées et blanchies, les hommes employant celles du pandanus ou, pour obtenir des vêtements d'une qualité plus fine, celles

du palmier areca, tandis que les femmes emploient de préférence les feuilles de bananier. Ils s'habillent de la façon la plus légère, les hommes surtout, dont tout le costume se réduit à la feuille pubienne, bande étroite qui recouvre la région du pubis, la partie inférieure de l'abdomen et remonte en arrière jusqu'à la première vertèbre lombaire. La bande est attachée, devant et derrière, à une ceinture. Généralement les hommes portent, au-dessus de cette ceinture, une autre, plus décorative, faite souvent avec un tissu précieux. La feuille pubienne est ajustée de façon à ce que la surface limitée que la modestie interdit d'exhiber reste exactement et soigneusement couverte et cachée. Les hommes enlèvent rarement leur feuille pubienne, si ce n'est dans l'intimité de l'endroit où ils couchent ou lorsqu'ils se livrent à la pêche ou à la baignade en compagnie d'autres hommes. Le mot *yavi* (feuille pubienne) prend comme suffixes les mêmes pronoms possessifs que ceux qu'on ajoute uniquement aux parties du corps humain (*yavigu*, ma feuille; *yavim*, ta feuille; *yavila*, sa feuille; et ainsi de suite). C'est là une expression grammaticale de l'union intime qui existe entre cet objet de toilette et le corps humain. Les femmes portent des jupes confectionnées avec des bandes étroites de fibres végétales, de préparation et de couleur variées. Une description complète de la technologie des « modèles » fabriqués aux îles Trobriand et de la psychologie féminine telle qu'elle se manifeste dans les questions de toilette, toujours si importantes, exigerait un volume tout entier. Contentons-nous de dire brièvement ceci : les femmes portent une jupe de dessus et un jupon de dessous. A la maison, au travail ou lorsqu'elle se trouve en la société d'amies intimes, la femme ôte sa jupe de dessus et ne garde que le jupon, qui est généralement râpé et usé, mais satisfait amplement aux exigences de la modestie. Les jupes de dessus sont en bon état et parfois très épaisses. Celles qu'on porte pendant les saisons et dans les occasions ordinaires ne sont pas teintées artificiellement et ne présentent que la riche coloration naturelle, or et argent, de la noix de coco ou de la feuille de bananier séchées. Pendant les périodes de deuil et de menstruation, on porte des jupes légèrement plus longues que d'habitude. Pour le bain ou lorsqu'il pleut, on préfère les fibres de cocotier. Les jupes de gala, qu'on porte pendant la moisson et les fêtes, présentent la plus grande variété de formes et de couleurs. On emploie, pour les confectionner, tous les matériaux utilisables, on fait preuve d'une grande ingéniosité dans la « coupe » et on adopte des combinaisons de couleurs éclatantes. On se sert, pour désigner le costume féminin, du mot *daba*, qui est employé également avec les affixes de la plus proche possession. Dans ses formes composées, on échange certaines de ces voyelles : *dabegu*, ma jupe; *dabem*, *dabela* et ainsi de suite.

Nous avons déjà mentionné incidemment les ornements les plus importants. Les indigènes s'ornent de couronnes de fleurs aromatiques; ils mettent des fleurs, particulièrement des hibiscus, dans leurs cheveux et attachent des herbes aromatiques ou de longues feuilles et des banderoles à leurs bracelets. On porte des colliers en coquillages et en graines de bananier sauvage et des bracelets autour du bras. Tous les hommes et toutes les femmes portent des boucles d'oreilles et des ceintures.

A la différence du visage, le corps est rarement fardé et ne présente jamais de marques de tatouage. D'après ce qui m'a été dit, les jeunes filles subiraient un tatouage autour du vagin à l'époque de leur première menstruation. Ce tatouage, qui s'appelle *ki'uki'u*, serait pratiqué, d'après mes informateurs, dans un but esthétique. Hommes et femmes portent également sur l'avant-bras des marques de feu, à titre d'ornement.

Il convient de mentionner encore un charme personnel : la voix. Un bon chanteur se place, par sa réputation, immédiatement après un bon danseur. On connaît le pouvoir d'une belle voix : on ne se lasse pas de le vanter, et l'on cite plusieurs cas de séduction par le chant. Le cas peut-être le plus notoire est celui de Mokadayu, dont les succès auprès du beau sexe

avaient abouti à une liaison incestueuse avec sa propre sœur, une des plus belles filles du village ¹.

Comme pendant à l'idéal que les indigènes se font de la beauté, il est intéressant d'entendre leurs commentaires sur les autres types raciaux. Tout en considérant généralement les autres indigènes comme moins attrayants que les membres de leur propre tribu, ils établissent des distinctions et des degrés de laideur. Le type Papou pur, du golfe Papou et du littoral nord, qu'on voit aujourd'hui fréquemment aux îles Trobriand, depuis que les blancs ont commencé à y venir, est certainement classé comme le moins attrayant. La laideur de ces gens est attribuée principalement à la couleur de leur peau, qui est effectivement plus foncée que la peau des indigènes des îles Trobriand, et a une teinte chocolat caractéristique. Leurs cheveux très crépus et leur bizarre manière de les arranger en tresses et en boucles sont également considérés comme inconvenants. Déplaisantes sont aussi leurs lèvres minces et proéminentes et leur nez grand, aquilin, presque juif, sur un visage long et étroit. Ces critiques ont été formulées devant moi à l'occasion d'une série de danses exécutées par des indigènes du golfe Papou qui travaillaient dans une des plantations. On admirait sincèrement leurs danses, mais non leur aspect physique. J'ai souvent entendu les indigènes des îles Trobriand se moquer de ceux de l'île Dobu à cause de leur peau foncée, de leurs corps trapus et de leurs cous courts. Les indigènes plus éloignés, ceux de l'archipel est, du Massim sud, se rapprochent davantage de l'idéal de beauté des habitants des îles Trobriand. Malgré leur éloignement plus grand que celui des habitants de Dobu, ce qui n'est fait que pour accentuer leur qualité d'étrangers, nos indigènes voient en eux des représentants d'une race qui se rapproche de la leur : « Ils nous ressemblent; ils ont bonne apparence. »

Les Européens, déclarent franchement les indigènes, n'ont pas bonne apparence. Les cheveux étirés qui « entourent la tête d'une femme comme des fils d'*im* » (grosses fibres de pandanus servant à fabriquer des cordes); le nez, « tranchant comme la lame d'une hache »; les lèvres minces; les grands yeux, semblables « à des flaques d'eau »; la peau blanche, avec des taches qui ressemblent à celles qui recouvrent la peau d'un albinos, tout cela, disent les indigènes, est laid (et ils le ressentent effectivement comme tel). Je dois pourtant dire, pour rendre justice à leur bonne éducation et à leur urbanité personnelle, qu'ils s'empressent d'ajouter que l'ethnologue constitue une méritoire exception à la règle. Ils m'ont toujours assuré que je ressemblais davantage à un Mélanésien que les autres blancs. Ils ont même renforcé ce compliment par une documentation spécifique, en mettant à mon actif l'épaisseur de mes lèvres, la petitesse de mes yeux et mon nez, sans contours aigus. Mon front et mes cheveux ont été les seuls points sur lesquels ils ont été assez honnêtes et discrets pour ne pas me complimenter. Je crains cependant que les indigènes des îles Trobriand ne soient plus polis que sincères, et je tiens à rappeler à ce propos que tout éloge décerné à quelqu'un est, en vertu de la coutume, récompensé par un cadeau. Aussi suis-je en droit de me demander si ce ne sont pas mes distributions de tabac ou de noix de bétel qui, plus que leur conviction esthétique, ont motivé leurs compliments.

Il est donc évident que les indigènes des îles Trobriand accordent la préférence à leur propre type racial, et cela non par simple patriotisme de clocher, puisqu'ils font des distinctions raisonnées entre les autres types et décernent des éloges là où ils sont mérités. C'est ainsi qu'ils considèrent les Massim du sud comme leurs égaux et sont même disposés à admettre que les habitants de la partie est des Massim du nord, les indigènes de l'île Woodlark et du groupe Marshall Bennet leur sont supérieurs au point de vue de l'apparence personnelle. Je dois ajouter que, comme tous les étrangers, j'ai été, au début, moins sensible

¹ Voir La sexualité et sa répression, op. cit., 2e partie, chapitre 4, ainsi que le chapitre 14, III, du présent ouvrage où l'histoire de Mokadayu est contée tout au long.

aux différences individuelles et impressionné davantage par le type général. Mais, mieux familiarisé, j'en vins également à me rendre compte qu'une peau trop foncée ou trop jaune, des cheveux trop étirés ou trop frisés, une bouche aussi mince que celle d'un Européen ou un nez aquilin sont tout à fait désagréables chez un Mélanésien. Je devins en même temps capable d'apprécier la beauté dans les limites du type racial et de savoir toujours plus ou moins, de facto, si telle personne est faite pour plaire à un indigène ou non. Même les transformations artificielles, dents d'un noir brillant, entre des lèvres peintes en rouge vermillon, figures gracieuses, en trois couleurs, peintes sur le visage, fleurs d'hibiscus éclatantes dans une épaisse touffe de cheveux noirs, peau d'un brun doré, enduite d'huile de noix de coco, tout cela cessa de me donner l'impression d'une grotesque mascarade, et je finis par n'y plus voir que des adjuvants fort convenables de beauté personnelle. Après tout, ne nous faut-il pas un certain temps pour nous habituer aux modes changeantes de notre propre race et pour découvrir de la beauté là où nous avons commencé par ne voir qu'une caricature ?

Je me rappelle toujours le sentiment de légère surprise que j'avais éprouvé en entendant la formule de beauté par laquelle le vieux chef To'uluwa avait ouvert notre premier entretien sur ce sujet.

Migila (« son visage », homme ou femme) *bubowatu* (« arrondi »); *matala* (« son oeil », homme ou femme) *kuvikekita* (« petit »); *kabulula* (« son nez », homme ou femme) *kaykekita* (« petit »); *kudula* (« ses dents », homme ou femme) *sene* (« très ») *kobwabwa'u* (« noircies »); *kulula* « ses cheveux » (homme ou femme) *sene* très ») *kobubowatu* (« bouclés »).

Cette élégante formule résume sommairement les résultats de notre étude et fournit un critère approximatif de la beauté personnelle. Ce critère repose sur un mélange de valeurs culturelles, d'impulsions biologiques et de préférences raciales. Il s'agit là d'un point de vue accessible à l'Européen, pour autant qu'il a la conscience de la solidarité biologique du genre humain s'affirmant en dépit de différences de race et de culture, et qu'il possède une plasticité mentale suffisante pour se familiariser à fond avec les critères culturels et esthétiques d'un autre peuple.

V. ÉVOLUTION D'UNE INTRIGUE

[Retour à la table des matières](#)

Afin de faire comprendre l'effet que le charme personnel produit sur l'indigène, il ne sera peut-être pas inutile d'opposer une aventure amoureuse typique des îles Trobriand à ce qui forme l'arrière-plan d'un roman occidental.

L'amour s'empare d'eux, comme de nous, avec le premier choc produit par la beauté et la personnalité; mais, au point de vue des effets ultérieurs, il existe entre eux et nous tout un monde de différences découlant des coutumes et de la civilisation. En raison des barrières initiales, si caractéristiques, des civilisations supérieures, qui s'opposent à l'établissement d'une rapide intimité sexuelle entre deux personnes qui s'aiment, nous dotons la personne aimée de vertus inestimables et nous l'entourons d'un halo de sainteté et de désirs mystérieux. Chez les hommes dont l'imagination créatrice est développée hors de proportion avec le sens pratique des réalités, un pareil attachement passionné peut aboutir tout simplement à des rêveries et à des relations romanesques caractérisées par une timidité excessive, ou bien à des

épanchements dans le genre de ceux qu'on trouve dans la Vita Nuova et dans les sonnets de Pétrarque. Cette adoration timide, narcissique, cette extrême exaltation créatrice de l'éternel féminin, d'une Béatrice ou d'une Gretchen mettant l'homme en présence de Dieu, constitue le véritable thème, le thème fondamental du roman occidental, extériorisé dans quelques-unes des plus sublimes œuvres d'art, mais existant aussi chez nombre d'hommes dépourvus de l'aptitude à s'exprimer. Dans les invectives et les accusations lancées contre les femmes par un Schopenhauer et un Nietzsche, on ne doit voir qu'une réaction contre ce mystère artificiellement entretenu et contre l'idéalisation consécutive de la femme.

L'homme de la rue, qui subit le même choc, n'écrit pas de sonnets, mais n'en éprouve pas moins, à un degré plus tempéré, il est vrai, pour l'objet de sa sérieuse affection un sentiment d'exaltation et lui voue un véritable culte. Mais, en même temps, son émotion trouve une expression pratique, et il recherche toutes les occasions pour se rapprocher de son objet. Lorsque la sympathie se transforme en amour réciproque, l'affaire suivra son cours coutumier: démarches amoureuses, engagement, mariage. La passion naturelle peut entraîner un homme et une femme à braver toutes les règles morales et sociales; mais il n'en demeure pas moins que l'amour véritable pousse les hommes et les femmes de notre culture, non à rechercher -la satisfaction immédiate du besoin sexuel, mais à neutraliser graduellement les éléments purement sensuels qui font partie de tout amour par un attachement spirituel portant sur l'ensemble de la personne. Une intimité personnelle, dans une vie commune de tous les instants, sanctionnée par la loi : tel est le but direct de notre idéologie romantique, le reste, y compris les rapports, y étant tacitement impliqué.

Considérons le cas d'un jeune Mélanésien moyen qui se sent attiré vers une jeune fille que ni les tabous de la parenté ni les différences de situation sociale ou de charme personnel ne lui rendent inaccessible. La première impression qu'il reçoit de cette jeune fille provoque chez lui, comme chez un homme de notre culture à nous, une réaction esthétique et sensuelle qui transforme sa cause en quelque chose de désirable, précieux et digne d'un sérieux effort. Mais il n'éprouvera ni le sentiment de mystère ni le désir d'adorer à distance, pas plus qu'il ne se contentera d'être tout simplement admis à jouir de la présence de la jeune fille. Le jeune homme trobriandais a déjà eu plus d'une expérience sexuelle avec des jeunes filles du même type que son idéal actuel. Et il a été habitué, dès l'enfance, à ne pas séparer l'attrait exercé par la beauté de l'approche érotique directe. La réalisation finale de son désir érotique ne constitue pas pour lui un problème susceptible de l'embarrasser : il l'obtient pour ainsi dire par anticipation. Toutes les coutumes et dispositions, tous les codes de conduite l'autorisent à marcher droit au but, le plus simplement du monde.

Les coutumes en vigueur dans d'autres communautés mélanésiennes, où la liberté sexuelle est beaucoup plus restreinte et où l'intimité entre les amants s'établit d'une manière plus lente et progressive, manière qui fait songer quelque peu à l'amour romantique, projettent une lumière intéressante sur la façon dont on fait la cour aux îles Trobriand. Dans la région ethnographique la plus proche du Sud, aux îles Amphlett et dans celle, voisine, habitée par la tribu Dobu, les rapports pré-nuptiaux sont considérés comme répréhensibles, et la coutume n'encourage ni la promiscuité entre enfants des deux sexes dans les jeux érotiques, ni l'intimité sans frein entre jeunes gens et jeunes filles, ni l'existence d'institutions telles que les *bukumatula* (maisons de célibataires, hommes ou femmes). Le peu que j'ai pu observer aux îles Amphlett m'a laissé l'impression que les rapports pré-nuptiaux n'y existaient guère et qu'ils étaient certainement beaucoup moins fréquents chez les Dobu que chez les Trobriandais. En rapport avec ce fait, nous y trouvons un certain nombre de dispositions qui encouragent les jeunes gens à faire une cour prolongée et sont symptomatiques d'un amour dont les rapports sexuels ne constituent pas le but direct et immédiat. Il m'a été raconté qu'il existait dans ces deux districts des chansons d'amour et que les jeunes gens font leur cour en jouant

de la flûte ou de la guimbarde; et que jeunes gens et jeunes filles se rencontrent dans les jeux et amusements uniquement pour faire connaissance et en vue de rapports sociaux. Pendant les dernières phases de la cour et avant le mariage, le jeune homme est autorisé à faire des visites à sa fiancée dans la maison des parents de celle-ci; il n'y a pas cohabitation entre eux, mais simples conversations et caresses réciproques. Une situation analogue existe chez les tribus papou-mélanésiennes de l'Ouest, parmi lesquelles je me suis livré à des recherches plus ou moins prolongées. Je ne donne toutefois les résultats de ces recherches que sous toutes réserves, les données que j'ai recueillies au sujet de ces tribus étant loin d'être comparables à celles que j'ai recueillies parmi les habitants des îles Trobriand. Elles reposent entièrement sur des renseignements obtenus auprès d'informateurs *ad hoc* et non sur des matériaux qui s'offrent spontanément lorsqu'on réside longtemps dans une région ¹.

L'indigène des îles Trobriand, auquel la coutume enseigne, lorsqu'il est amoureux, à suivre la voie directe, recourt aussitôt aux méthodes d'approches consacrées.

Le procédé le plus simple consiste dans la sollicitation personnelle et directe. En parlant de la liberté sexuelle qui règne chez ces indigènes, nous avons montré qu'il existait de nombreuses occasions, pour un jeune homme, d'exprimer son désir et, pour une jeune fille, de l'inciter à le faire (voir chapitre 1). Ceci est tout à fait facile lorsque les deux amoureux habitent le même village. Lorsqu'ils appartiennent à des communautés différentes, ils peuvent se rencontrer à l'occasion de certaines fêtes; ils peuvent alors se parler, engager les préliminaires de leurs relations amoureuses pendant les jeux, les danses et sous le couvert de la foule; ils peuvent également convenir d'un futur rendez-vous. Après quoi, à la faveur des coutumes de *l'ulatile* et du *katuyausi*, les rendez-vous pourront se renouveler, ou bien l'un des amoureux émigrera dans le village de l'autre.

Un autre procédé consiste dans le recours aux bons offices d'un intermédiaire (*kaykivi*). Cela a lieu, lorsque les deux communautés sont éloignées l'une de l'autre et, en raison de la mauvaise saison, d'un abord difficile. Un ami commun, homme ou femme, est prié de se faire l'interprète de l'admiration qu'éprouve le jeune homme et d'arranger un rendez-vous. Généralement, on hésite longtemps avant de recourir à un *kaykivi*, car il peut échouer, et son échec, S'il devient de notoriété publique, est de nature à jeter le ridicule sur le solliciteur. Mais si l'approche directe et le recours à un *kaykivi* sont, pour une raison quelconque, également impossibles, l'amoureux inaugure son attaque, en faisant usage de l'arme la plus puissante, celle de la magie. Qu'il me suffise de dire ici que presque tout succès final en amour est attribué à la magie, qu'hommes et femmes croient profondément à celle-ci et s'y fient complètement, attitude psychologique propre par elle-même à lui conférer de l'efficacité. Nous donnerons d'ailleurs dans le prochain chapitre un exposé complet de la magie de l'amour.

C'est ainsi qu'aux îles Trobriand l'amoureux ne suit pas des chemins détournés et ne cherche pas à nouer des relations personnelles d'abord, pour ne songer à la possession sexuelle que comme à une conséquence possible de ces relations. Simplement et directement, il demande un rendez-vous, avec l'espoir avoué d'une gratification sexuelle. Si sa demande est agréée, la satisfaction qu'il ne tarde pas à obtenir le met à l'abri de toute rêverie romantique, de toute aspiration à l'inaccessible et au mystérieux. Si elle est rejetée, il ne prend pas la chose au tragique, car il est habitué depuis l'enfance à ce que ses offres soient, dans certains

¹ Pour ce qui concerne les Papous-Mélanésien de l'ouest, voir ma monographie : « The Natives of Mailu », dans *Transactions of the Royal Society of South Australia*, 1915, pp. 559-564; on y trouvera également des références à l'ouvrage déjà cité du professeur Seligman.

cas, repoussées et il sait qu'il sera vite et sûrement guéri de son désappointement par une autre intrigue, plus heureuse.

VI. CAS D'AFFECTION PERSONNELLE

[Retour à la table des matières](#)

Bien que le code social ne favorise pas les amours romanesques, l'élément romanesque et l'affection personnelle ne manquent pas tout à fait dans les relations amoureuses qui précèdent le mariage et dans la vie conjugale proprement dite aux îles Trobriand. On s'en rend compte en passant en revue les trois phases de la vie amoureuse d'un individu que nous avons décrites dans le chapitre 3. Au cours des badinages érotiques des enfants, on voit souvent naître des sympathies et des antipathies et s'affirmer des préférences personnelles. Les sympathies qui naissent ainsi sont parfois très profondes. J'ai appris par quelques-uns de mes amis que leur mariage remontait à une affection datant de l'enfance. Tokulubakiki et sa femme se sont connus et aimés étant encore enfants. Toyodala, que j'ai vu au désespoir à la suite de la mort de sa femme, a été un ami d'enfance de celle-ci (voir chapitre 6, section IV). En observant les enfants et la manière dont ils se conduisent, on arrive à des constatations analogues. Dans la mesure de leurs petits moyens, ils cherchent à conquérir, à impressionner l'imagination de leurs compagnes de jeux et à s'en emparer à leur seul profit. C'est ainsi que, même à cet âge, certains éléments romanesques viennent se mêler à ce qu'il y a de directement sexuel dans leurs jeux.

A la phase suivante, alors que jeunes gens et jeunes filles se livrent en toute liberté à des amusements ayant pour principal objet l'amour, les préférences personnelles prennent un caractère plus accentué. Leur amour change fréquemment d'objet, mais leurs sentiments et leur imagination sont incontestablement concentrés tout entiers sur l'objet du moment. Il n'est pas rare d'entendre les jeunes gens discuter les charmes des belles jeunes filles auxquelles va leur affection. Tel d'entre eux vantera l'objet de sa passion, tandis que tel autre contestera sa supériorité. Et, dans les arguments employés de part et d'autre, on trouve l'expression de toute l'émotion amoureuse qu'ils éprouvent.

En ce qui concerne les exemples concrets, il m'a été plutôt difficile de réunir des données assez convaincantes en ce qui concerne les enfants et les adolescents des deux sexes. Mais j'ai pu faire de nombreuses observations à une phase plus avancée, lorsque l'affection, suffisamment éprouvée, se transforme en désir de mariage et que les choses sont traitées plus sérieusement. J'ai déjà parlé du cas de Mekala'i, jeune homme que j'ai eu pendant quelque temps à mon service (voir chapitre 4, section II). Il était sérieusement amoureux de Bodulela, dont on savait pertinemment qu'elle couchait avec son beau-père. Le garçon avait pour elle une profonde affection et, tout en sachant qu'il n'avait aucune chance de la posséder dans un avenir immédiat et tout en étant séparé d'elle, puisqu'il ne lui était même pas permis de lui faire des visites, il ne désespérait pas de finir par la conquérir et édifiait toutes sortes de projets à cet effet. Il se donnait en même temps beaucoup de mal pour paraître à ses yeux important et influent. Un autre jeune homme, Monakewo, avait une liaison avec Dabugera, qui appartenait au rang le plus élevé. Il se montrait souvent navré de l'infériorité de son propre rang, qui, il le savait, était un obstacle à son mariage avec cette jeune fille (voir chapitre 4, section 1). Il cherchait à compenser cette infériorité par des mérites personnels. Il

était fier de sa belle voix, de son adresse de danseur, de beaucoup d'autres aptitudes, dont quelques-unes réelles, et tenait beaucoup à savoir comme Dabugera appréciait toutes ces qualités. Lorsqu'elle lui faisait des infidélités qui duraient quelques jours, il était manifestement mortifié; et, chaque fois que cela arrivait, il cherchait à me persuader de quitter l'île et de l'emmener avec moi : pas décisif qui devait, pensait-il, impressionner profondément sa bien-aimée, et il songeait en même temps à la surprise agréable qu'elle éprouverait à la vue des cadeaux qu'il lui apporterait au retour.

On connaît également des cas où un homme désirant épouser une jeune fille et ayant échoué dans ses premières démarches, finit par la conquérir après de longs efforts. Sayabiya, jeune fille d'un aspect assez agréable, avait un amoureux originaire du même village qu'elle, Yalaka. Elle était sur le point de l'épouser. Or, voici qu'elle s'éprend de Tomeda, bel homme originaire de Kasana'i, célèbre par sa force, sa science du jardinage et son adresse dans les danses, et qui la persuade de devenir sa femme. Au cours de ma première visite aux îles Trobriand, j'ai souvent eu l'occasion de les voir, l'un et l'autre, et de trouver en Sayabiya une femme vraiment attachante et en Tomeda un bon informateur. A mon retour, deux ans plus tard, je trouvai Tomeda vivant seul, Sayabiya étant allée retrouver son premier amoureux et l'ayant épousé (voir chapitre 5, section 1). On accusa, cela va sans dire, la magie, mais ce fut incontestablement un retour aux premières amours. Mon ami Tomeda vécut pendant longtemps dans un état de profonde dépression et me parla souvent avec une grande tristesse de la femme qu'il avait perdue. Je quittai le district et ne le revis pas pendant six mois; mais quelques jours avant mon départ des îles Trobriand je le rencontrai, fardé et paré, qui se rendait dans un autre village, en qualité (la chose était évidente) d'heureux prétendant : to'ulatile. Questionné par moi à ce sujet, il finit par m'avouer qu'il était en relations avec une autre jeune fille qu'il espérait épouser bientôt.

Un autre amour entravé fut celui de Yobukwa'u, fils du chef To'uluwa (voir chapitre 4, section 1, et chapitre 5, section V). Sa bien-aimée, Ilaka'isi, s'était mariée, pour des raisons d'État, à son père, en qualité de la plus jeune de ses 24 femmes. Après cet événement, le jeune homme noua des relations avec une autre jeune fille qu'il avait l'intention d'épouser. Mais il fut incapable de résister à la proximité de sa première bien-aimée; et il devint bientôt de notoriété publique, à Omarakana, résidence du chef, qu'il couchait régulièrement avec la plus jeune femme de son père. Sa fiancée s'en sentit profondément offensée. Entre-temps, le plus jeune frère de Yobukwa'u, Kalogusa, rentra après une année de service dans une plantation d'outre-mer. Il s'éprit aussitôt de la fiancée de son frère aîné, Isepuna, et une affection naquit entre eux. La situation était très difficile, car c'est commettre une mauvaise action que d'enlever la fiancée d'un frère. Mais l'amour se montra plus fort que les considérations morales. Isepuna rompit avec Yobukwa'u et se promit à Kalogusa. Ils se marièrent quelques mois après mon arrivée à Omarakana. Je dois ajouter que, de son côté, Yobukwa'u épousa une jeune fille fort désagréable, Losa, mais les mauvaises langues prétendent qu'il continue d'être l'amant d'Ilaka'isi.

L'histoire de Gilayviyaka, frère plus âgé de Yobukwa'u, est à peu près identique (voir chapitre 5, section V). Lui aussi coucha avec Nabwoyuma avant que celle-ci fût mariée à son père. Il épousa plus tard Bulubwaloga, jeune femme de Yalumugwa, aux cheveux bruns, fort attrayante, légèrement pigmentée, à laquelle il était profondément attaché, ce qui ne l'empêcha pas de continuer ses visites nocturnes à Nabwoyuma. Cela ne fut pas du goût de sa femme qui se mit à l'épier et finit par le surprendre une nuit en flagrant délit. Il en résulta un gros scandale public auquel il ne put résister. Il fut obligé de quitter le village pour quelque temps, et sa femme retourna auprès des siens. Pendant mon séjour dans le village, deux ans environ après l'événement, il fit plusieurs tentatives pour décider sa femme à reprendre la vie commune, et il était évident qu'il se sentait très malheureux. A -non dernier retour aux îles

Trobriand, j'appris qu'après avoir travaillé dans une plantation pendant un an, il rentra dans son village et mourut quelques mois avant mon arrivée. J'ai déjà parlé de l'affection sans retour et sans espoir d'Ulo Kadala (chapitre 4, section 1). Et les indigènes m'ont relaté au moins un cas de suicide causé par un amour malheureux ¹.

Nous trouvons dans tous ces exemples des éléments de ce que nous entendons nous-mêmes par amour : tentatives de fléchir le cœur par l'appel au sentiment, plutôt que désir de conquête par l'appel direct aux sens, préférence stable et persévérance dans les efforts. Dans quelques-uns de ces cas, l'amoureux se fait une haute idée de la personnalité de l'objet de son amour, de son pouvoir d'enrichir sa vie en cas de réciprocité, de la laisser vide en cas de refus. Certes, ces éléments se présentent dans des combinaisons qui ne nous sont pas familières et dans une perspective qui nous paraît bizarre. L'attitude réciproque des sexes différant de celle en vigueur chez nous, certains éléments caractéristiques de l'affectivité occidentale manquent. Un attachement platonique est ici inconcevable. Et surtout, les pratiques magiques remplacent dans une mesure considérable l'initiative personnelle dans les affaires amoureuses. Les généralisations que nous faisons ne peuvent avoir qu'une valeur relative, mais les faits cités dans ce chapitre et dans de nombreux autres passages de ce livre permettront au lecteur attentif de dégager lui-même les différences qui, au point de vue de l'amour et des démarches amoureuses, existent entre les indigènes des îles Trobriand et les peuples de culture occidentale.

VII. ASPECT COMMERCIAL DE L'AMOUR

[Retour à la table des matières](#)

L'amour aux îles Trobriand présente un aspect intéressant qui peut soit échapper à l'attention de l'observateur superficiel, soit donner lieu à plus d'un malentendu. Dans toute affaire amoureuse, tant qu'elle dure, l'homme doit constamment offrir de petits cadeaux à la femme. Aux yeux des indigènes, le fait d'un paiement unilatéral est tout à fait naturel et n'a besoin d'aucune explication. D'après cette coutume, la femme, en consentant à avoir des rapports sexuels avec un homme, lui rend un service, même dans le cas où les deux partenaires éprouvent l'un pour l'autre une affection véritable. Le service que la femme est censée rendre doit être payé en conséquence, selon la règle de la réciprocité, ou du *do ut des*, qui domine la vie tribale, dans laquelle tout service et toute faveur doivent être payés par quelque chose ayant une valeur équivalente. La rémunération des faveurs sexuelles s'appelle *buwa*, et le mot est employé avec le suffixe de la plus proche possession (*buwagu*, *buwam*, *buwala*, etc.). Ce n'est peut-être là qu'un simple archaïsme grammatical. Dans le cas contraire, le mot avec son suffixe implique la conception d'un rapport très étroit entre le cadeau, d'une part, et ceux qui le donnent et le reçoivent, de l'autre : en d'autres termes, la conception que le cadeau constitue un élément essentiel de la transaction, ce qu'il est effectivement.

Il ne s'agit là nullement d'une règle logique ou dont l'évidence saute aux yeux. Étant données la grande liberté dont jouissent les femmes et leur égalité avec les hommes, surtout au point de vue sexuel, étant donné aussi que les indigènes se rendent parfaitement compte

¹ Voir Crime and Custom, p. 95.

que les femmes ont pour les rapports sexuels un penchant aussi fort que celui des hommes, on aurait pu s'attendre à ce que le principe de la réciprocité fût reconnu comme inhérent à ces rapports eux-mêmes. Mais, ici comme ailleurs, la coutume, l'arbitraire et l'inconséquence ont décrété que dans les rapports sexuels c'est la femme qui rend un service à l'homme et que ce service doit être payé.

Quant à l'importance et à la nature du cadeau, elles varient avec le type des relations sexuelles. Nous avons vu que même de jeunes garçons, qui imitent leurs aînés dans tous les détails, offraient à leurs bien-aimées de petits cadeaux : une pincée de tabac, un coquillage, voire une simple fleur. Des garçons plus âgés offrent des cadeaux plus substantiels : la moitié d'un bâton de tabac, une ou deux noix de bétel, et, de temps à autre, une bague en écaille, un disque en coquillages et, même, un bracelet. Au garçon qui s'abstiendrait d'offrir un cadeau, la jeune fille dirait : *Gala buwan, apayki*, « Vous ne pouvez pas me payer, je refuse. » Le garçon qui n'offre pas de cadeaux passe immédiatement pour un avare, et cette réputation lui ferme la perspective de nouvelles conquêtes. Dans les liaisons ultérieures et plus permanentes, surtout dans celles qui doivent aboutir au mariage, il est d'usage d'offrir de temps à autre des cadeaux substantiels, plutôt qu'un petit cadeau chaque matin.

Le mariage conclu, la rétribution des rapports sexuels devient cette affaire de famille compliquée que nous avons décrite dans le chapitre 5 et qui englobe le mari et la femme, leur ménage et la famille de la femme, le père et les enfants, les enfants et l'oncle maternel. Le compte personnel entre mari et femme consiste en ce que celle-ci offre des satisfactions sexuelles permanentes à celui-là qui les rétribue par l'amour, les soins et les biens qu'il prodigue aux enfants. or, nous savons déjà que, légalement, les enfants sont considérés comme appartenant à la mère, et non au père. Le mari est quitte envers sa femme, dès l'instant où il soigne ses enfants, où il s'occupe de leur éducation et leur manifeste son amour. « Paiement du droit de coucher avec la mère », « paiement des services sexuels reçus de la mère » : telles sont les phrases qu'on entend prononcer dans les discussions portant sur cette question. C'est ainsi que l'aspect commercial, dont nous avons déjà étudié le rôle dans l'amour, prévaut également, et d'une manière non douteuse, dans le mariage ¹.

Qu'il soit cependant bien entendu que nous n'employons ici le mot « commercial » que pour désigner le principe du *do ut de* dans les relations érotiques, et que de ces relations, comme de tous les autres rapports sociaux, le principe en question ne constitue qu'un aspect, et non le plus significatif. Avant tout, ce serait commettre une profonde erreur que de vouloir établir un parallèle quelconque entre la coutume dont nous nous occupons et certaines formes de la prostitution dans les civilisations supérieures. Ce qui constitue l'essence de la prostitution, c'est que la femme est poussée à se donner pour le seul mobile de la rétribution. Aux îles Trobriand, l'amour est également spontané de la part du jeune homme et de la jeune fille. Le cadeau est une coutume, et non un mobile. Cette coutume ressemblerait plutôt à celle qui existe chez nous d'offrir des cadeaux à la fiancée ou tout simplement à une personne que nous admirons, et n'aurait rien à voir avec l'institution des services sexuels purement commercialisés qui constituent l'essence de la prostitution.

¹ Voir *Argonauts*, pp. 177, 178, où j'ai qualifié incorrectement de « cadeaux libres » ceux que le père offre à ses enfants. On trouvera la rectification de cette erreur dans *Crime and Custom*, pp. 40-41.

VIII. LA JALOUSIE

[Retour à la table des matières](#)

Il nous reste encore à examiner une autre question qui se rattache intimement au problème de l'attachement personnel. L'amour n'aspire pas seulement à la possession : il vise également au monopole, et c'est ce qui explique la forte réaction émotionnelle que représente la jalousie. Beaucoup d'ethnologues ayant étudié des tribus chez lesquelles régnait une grande liberté sexuelle ont prétendu que ces tribus ne connaissaient pas la jalousie. À l'appui de cette affirmation, ils se sont contentés de citer le fait de la licence pure et simple. Mais les rapports entre la licence et l'absence de jalousie sont loin d'être évidents.

En dépit de la licence très prononcée, la jalousie existe incontestablement aux îles Trobriand. Un homme qui désire une jeune fine ne s'effacera pas facilement devant un rival, ainsi qu'en témoignent les fréquentes batailles et querelles provoquées par la rivalité sexuelle. De même, un homme qui a acquis certains droits sur une femme, soit à la suite d'un mariage ou d'un engagement, soit à la faveur d'une simple liaison, ne tolérera pas le moindre empiètement sur ces droits. En fait, nos indigènes connaissent aussi bien la jalousie passionnelle que celle, plus froide, qui découle du pouvoir, de l'ambition et de la possession. Nous savons déjà que les rapports qui règnent dans les *bukumatula* (maisons de célibataires) sont réglés par un code défini et les atteintes aux droits individuels sont profondément ressenties et considérées comme répréhensibles. Nous savons également que l'adultère est une offense grave, pouvant même être punie par la mort. Des inimitiés et des querelles sérieuses naissent souvent entre jeunes gens et jeunes filles, occasionnées par des empiètements des uns sur ce que les autres considèrent comme leur « chasse gardée » et, même parmi les enfants, la jalousie provoque souvent des batailles.

Comme toutes les autres passions cependant, celle-ci est accessible aux influences sociales. Lorsque la coutume exige qu'un homme renonce à sa bien-aimée en faveur d'un autre et qu'il puisse le faire honorablement, il se soumet. Cela arrive, nous le savons déjà, dans les cas où des étrangers se trouvent dans le pays en visite *kula* et où des jeunes gens sont en visite dans un village où un décès vient de se produire.

À cela, il faut ajouter les occasions, moins facilement excusées et admises, il est vrai, telles que le départ de jeunes filles en expédition *katuyausi* ou leur disparition furtive du village, lorsqu'il s'agit de se porter au-devant d'une bande ulatile.

J'ai été impressionné par ce qu'on peut appeler l'envers de la jalousie. La manière dont les jeunes gens se plaignaient à moi de cette défection des jeunes filles autorisée par la coutume : les termes dans lesquels ils abordaient le sujet, en le décrivant avec une tristesse apparente, mais non sans une certaine curiosité morbide; l'insistance avec laquelle ils y revenaient : tout cela m'a laissé l'impression qu'ils trouvaient dans la situation un élément qui leur procurait une excitation voluptueuse. La jalousie des Trobriandais serait-elle une émotion ambivalente au point de vue affectif, c'est-à-dire présentant deux tonalités affectives presque contradictoires : l'une fortement désagréable, l'autre plutôt agréable et procurant une certaine excitation sexuelle ? C'est ce que je ne saurais dire. Mais quelques faits tels que les relations entre femmes indigènes et hommes blancs sont de nature à projeter une certaine lumière sur ce côté de la vie affective des Trobriandais.

C'est, par exemple, un fait connu que Sinakadi, chef important, mais pauvre, de Sinaketa, laisse ses femmes se prostituer avec des hommes blancs. Quoique vieux, il a épousé, dit-on, une jeune fille uniquement dans ce but. Mais, d'après ce que tout le monde raconte, il y a longtemps qu'il recourt à ce trafic qu'il a inauguré avant même qu'un poste de gouvernement fût établi aux îles Trobriand. Un de ses fils, qui est maintenant un jeune homme, fait la même chose. Un commerçant blanc m'a raconté le cas d'un indigène qui semblait très attaché à sa gentille jeune femme et en était très jaloux. Cet indigène procurait au commerçant des jeunes filles, et un jour où il ne put en trouver d'autre, il lui amena sa propre femme et attendit derrière la porte la fin de l'entrevue intime. Des faits de ce genre projettent une lumière intéressante sur la manière dont la jalousie se manifeste chez les indigènes.

On isolera plus facilement les mobiles sociaux, culturels et directement émotionnels de la jalousie, en distinguant ses différents types, avec les sanctions qui leur correspondent. En premier lieu, il y a la jalousie provoquée par l'empiètement sur les droits, plutôt que par une atteinte au sentiment intime. Nous en avons un exemple dans le tabou qui entoure les femmes du chef et qui était jadis extrêmement strict. Même un vieillard qui n'a jamais eu d'affection pour ses jeunes femmes et qui n'a même jamais vécu avec elles, verra dans l'adultère une offense grave. La conduite des femmes de To'uluwa se compromettant avec ses fils et l'adultère de la femme de M'tabalu n'auraient jamais été pardonnés dans les anciens temps. Même la femme d'un roturier, surprise en flagrant délit d'adultère, risquait d'être tuée. Cette sorte de jalousie, motivée par des considérations purement sociales, s'exprime également dans la surveillance étroite que les parents du mari exercent sur une veuve.

En deuxième lieu, vient la jalousie occasionnée par le ressentiment ayant sa source dans les infidélités qui nuisent aux relations permanentes. Cette réaction émotionnelle existe, en même temps que la réaction sociale, dans les cas concrets que j'ai cités précédemment (section VII de ce chapitre). Nous avons enfin la jalousie purement sexuelle, provoquée par la pulsion ou le désir sexuels se heurtant à des entraves. Cette sorte de jalousie peut pousser un homme ou un jeune garçon à des actions violentes et vindicatives.

IX. BEAUTÉ, COULEURS ET ODEURS ET LEUR RÔLE DANS LES DÉMARCHES AMOUREUSES

[Retour à la table des matières](#)

Nous savons maintenant comment un jeune homme et une jeune fille des îles Trobriand se sentent d'abord attirés l'un vers l'autre, comment ils se réunissent et comment se développe leur intrigue qui aboutit soit à la séparation, soit au mariage. Mais nous ne savons que peu de chose de la manière dont les deux amants passent leur temps ensemble et jouissent de la présence l'un de l'autre.

Sous ce rapport, comme sous tous les autres, les coutumes et les conventions tribales dictent à chacun, en grande partie, jusqu'aux détails de sa conduite. Des dérogations individuelles existent toujours, mais elles sont d'une amplitude relativement faible, incontestablement plus faible que dans notre civilisation à nous. Un amoureux ou une amoureuse attend

de sa ou de son partenaire, non l'improvisation d'une rapsodie érotique, mais plutôt une répétition convenablement exécutée d'une routine traditionnelle. C'est la tradition qui indique les endroits où on doit se livrer aux ébats amoureux, la manière dont on doit le faire, ainsi que les différents genres de caresses que les amants peuvent et doivent se prodiguer. Des informateurs décrivent la même procédure, indépendamment les uns des autres, presque dans les mêmes termes.

Le mot *knakwadu* est un terme technique qui signifie à peu près : « transactions amoureuses » ou « être ensemble pour des raisons d'amour ». Il est peut-être plus facile de l'exprimer en allemand par *erotisches Belsammensein* ou par la locution américaine *petting party* ou *petting session*. L'anglais est malheureusement réfractaire à la terminologie stéréotypée, sauf dans les questions se rapportant à la morale. Le mot *kwakwadu* a un sens très large. Il signifie : excursion collective, ou bande se composant de plusieurs couples et se rendant à un pique-nique amoureux; réunion de deux personnes qui s'aiment, sorte de tête-à-tête érotique; caresses et approches avant l'union finale. Il n'est jamais employé à titre d'euphémisme, pour désigner l'acte sexuel. Dans ces pique-niques collectifs on commence par se livrer en commun à quelques-uns des jeux décrits dans le chapitre précédent, après quoi les amoureux s'en vont deux par deux pour s'isoler des autres. Nous allons essayer de reconstituer la conduite d'un de ces couples qui s'est séparé de la bande ou est parti en excursion seul, afin de jouir de l'intimité dans un endroit favori.

Les broussailles qui entourent le village et qu'on coupe périodiquement pour planter des jardins poussent dans un épais sous-bois et n'offrent pas partout un endroit de repos désirable. Ici et là, cependant, on laisse un grand arbre, tel que la *butia*, à cause de ses fleurs aromatiques, ou un groupe de pandanus. On peut encore trouver des endroits agréables et ombrageux sous de vieux arbres dans un des bocages qui marquent souvent la place d'un village abandonné et dont les arbres fruitiers, tels que cocotiers et grands bananiers, forment une oasis au milieu des taillis tropicaux et rabougris, de plantation récente. Les récifs de corail (*raybwag*) offrent également plus d'un endroit favorable pour les parties de pique-nique. Les cavités et excavations dans le corail, les rochers aux formes bizarres ou jolies, les arbres géants, les fourrés de fougères, les hibiscus en fleurs font du *raybwag* une région mystérieuse et attirante. La partie qui surplombe la mer vers l'est, dans la direction des îles de Kitava, Iwa et Gawa, est particulièrement délicieuse. Le bruit des lames venant se briser contre les récifs, le reflet du sable et de l'écume, la couleur bleue de la mer créent une atmosphère éminemment favorable aux épanchements amoureux, celle dans laquelle l'imagination des indigènes situe le drame mythologique de l'amour incestueux (voir chapitre 14).

Ici les amoureux jouissent de la couleur et de l'odeur des fleurs, regardent voler oiseaux et insectes et descendent dans la mer pour se baigner. Aux heures chaudes de la journée ou pendant la saison chaude, ils recherchent sur le récif de corail des endroits ombrageux, des bassins d'eau ou des endroits pour la baignade. Lorsque vient la fraîcheur du soir, ils se chauffent sur le sable ou allument un feu ou vont s'abriter dans quelque recoin parmi les rochers de corail. Ils s'amuse à ramasser des coquillages, à arracher des fleurs et des herbes aromatiques avec lesquelles ils se parent. Ils fument du tabac, mâchent des noix de bétel et, lorsqu'ils ont soif, ils avisent un cocotier dont la noix verte leur fournit une boisson rafraîchissante. Chacun fouille dans les cheveux de l'autre et en retire les poux qu'il mange : pratique que nous trouvons dégoûtante, mais que les indigènes trouvent naturelle et agréable entre deux amoureux; C'est la également leur passe-temps favori quand ils sont avec des enfants. D'autre part, ils ne mangent jamais d'aliments lourds dans ces occasions et n'en emportent d'ailleurs jamais du village. A leurs yeux, l'habitude des jeunes gens et jeunes filles européens d'emporter, lorsqu'ils se rendent à un pique-nique, un panier plein de provi-

sions est aussi dégoûtante et indécente que l'est leur *kwakwadu* aux yeux d'un puritain de notre société (voir également chapitre 3, section IV).

Tous ces plaisirs, la jouissance que leur procure le paysage, les couleurs et les odeurs du grand air, la vue de vastes espaces et de coins intimes de la nature, font essentiellement partie de leurs divertissements amoureux. Pendant des heures, parfois pendant des jours, les amants s'amuse à cueillir ensemble des fruits et des baies pour leur nourriture et jouissent de leur intimité dans une ambiance de beauté. Je me suis imposé la tâche de demander la confirmation de tous ces détails à un grand nombre d'exemples concrets, car, ayant été amené à examiner la question de l'amour romanesque chez les indigènes, j'ai tenu à savoir si la satisfaction que procurent ces divertissements amoureux vient uniquement de ceux-ci ou si elle comporte également des éléments sensoriels et esthétiques. Beaucoup des plaisirs qu'on puise dans les jeux, les amusements et les fêtes font également partie du *kwakwadu* personnel.

Certes, on ne se livre pas à l'amour au grand air seulement. Les amoureux trouvent aussi des occasions spéciales Pour se réunir dans le village. Nous avons décrit, dans le chapitre 3, l'institution spéciale des *bukumatula*, ainsi que les dispositions plus provisoires adoptées par les jeunes gens. Dans le village, cependant, l'intimité est à peu près impossible à réaliser, sauf pendant la nuit, ce qui impose aux amoureux de grandes restrictions. Ils sont couchés l'un à côté de l'autre sur un banc et causent, et lorsqu'ils sont las de causer, ils s'abandonnent à l'amour.

X. DE QUOI S'ENTRETIENNENT DEUX AMOUREUX

[Retour à la table des matières](#)

Il n'est pas facile de reconstituer les conversations personnelles de deux amoureux, qui, par définition, ont lieu dans la stricte intimité et sans témoins. Si vous leur posez la question dans ces termes généraux : « De quoi un jeune homme et une jeune fille se parlent-ils dans un *kwakwadu* ? », il est probable qu'elle sera accueillie avec un sourire méprisant ou, si l'homme auquel vous vous adressez vous connaît bien, il vous donnera cette réponse banale par laquelle on se débarrasse de toute question difficile : « Tu es fou », en d'autres termes : « Ne pose pas de questions stupides. »

J'ai cependant pu obtenir de quelques-uns de mes amis des confidences spontanées qui m'ont permis de me faire une idée de ce qui se passe dans ces tête-à-tête. Soit pour m'impressionner, soit tout simplement pour me renseigner, beaucoup de jeunes gens n'ont fait aucune difficulté pour me raconter, et cela plus d'une fois, ce qu'une jeune fille leur avait dit pendant un tendre rendez-vous et ce qu'ils lui avaient répondu. Il est certain qu'un amoureux trobriandais se vante volontiers devant sa bien-aimée en laquelle il aime trouver une auditrice sympathique et même enthousiaste. J'ai déjà parlé de Monakewo qui se vantait volontiers devant moi de la profonde impression qu'il avait produite sur Dabugera et de la façon dont elle avait admiré ses exploits et vertus. Mekala'i était également certain que Bodulela était profondément impressionnée par les récits qu'il lui faisait de ses exploits. Gomaya, jeune

chef de Sinaketa et fanfaron incurable, me racontait volontiers comment la jeune fille à laquelle il était fiancé depuis son enfance admirait les récits qu'il lui faisait de sa valeur personnelle, de ses connaissances magiques et de ses aventures maritimes. En fait, toutes les fois qu'un Trobriandais se met à parler de ses affaires d'amour, il ne manque pas d'insister sur l'impression qu'il a faite sur la maîtresse, impression dont il nous fait part, à la manière indigène, comme s'il s'agissait d'une conversation ayant réellement eu lieu.

Entre eux, les amoureux aiment également jaser des affaires des autres, et plus particulièrement de leurs affaires d'amour. Et plus d'une fois j'ai eu un écho de ces conversations par un jeune homme qui venait me faire part de ce qu'il avait entendu raconter par sa bien-aimée. En dehors de ces sujets, ils parlent entre eux de ce qu'ils font au moment donné, des beautés de la nature, des choses qui leur plaisent et de celles qui leur déplaisent. Parfois aussi le jeune homme se vante des exploits qu'il a accomplis dans des entreprises auxquelles les femmes ne participent pas, telles que les expéditions kula, de pêche, de chasse, de prise au piège d'oiseaux.

C'est ainsi qu'une affaire d'amour peut s'insérer dans un riche contexte d'activités et de sujets de conversation; mais il va sans dire que cette richesse varie avec l'intelligence et la personnalité des partenaires. Des gens ambitieux, doués d'imagination ne se contenteront pas des seuls plaisirs sensuels; mais des gens obtus et bornés ne verront certainement rien au-delà des caresses usuelles et de l'acte sexuel.

XI. APPROCHES ÉROTIQUES

[Retour à la table des matières](#)

La place qu'occupe le baiser dans les communautés des îles du Pacifique est une question d'un intérêt général et toujours actuel. C'est une opinion généralement répandue que le baiser n'est pas pratiqué en dehors de l'horizon indo-européen. Ceux qui étudient l'anthropologie, aussi bien que les amateurs d'opéra-comique, savent que même dans des civilisations aussi avancées que celles de la Chine et du Japon le baiser est un geste inconnu dans l'art de l'amour. Un Européen frémit à l'idée d'une pareille infériorité culturelle. Disons tout de suite, pour le consoler, que les choses ne sont pas aussi graves qu'il le croit.

Si l'on veut être à même de bien apprécier les faits et de les voir dans leur perspective exacte, il faut formuler la question dans des termes plus précis. Voulons-nous savoir si les lèvres participent aux gestes et caresses qui accompagnent l'amour ? Eh bien, cette participation ne fait pas de doute. Nous verrons en effet que la bouche participe aussi bien aux caresses préliminaires qu'à celles des phases avancées. Mais d'autre part, si nous définissons le baiser, d'une manière plus précise, comme une pression prolongée d'une bouche contre une autre (et je pense que toutes les autorités compétentes accepteront cette définition, ainsi que la proposition que le baiser, ainsi défini, constitue un des principaux préliminaires érotiques en Europe et aux États-Unis), alors il faut convenir que, sous cette forme, il est inconnu aux îles Trobriand. Toujours est-il qu'il n'y constitue jamais une source de plaisir indépendante et se suffisant à elle-même, ni une phase préliminaire, bien circonscrite, des relations amoureuses, comme chez nous. Les indigènes ne m'ont jamais parlé de cette caresse spontanément, et à toutes les questions directes à ce sujet j'ai toujours reçu une réponse négative. Les

indigènes savent cependant que les blancs « restent assis, pressent bouche contre bouche, cela leur plaît ». Mais ils voient en cela un amusement plutôt insipide et absurde.

Même au sens étroit du mot, en tant que symbole culturel, ou moyen de salutation, ou expression d'une affection, ou acte magique et rituel, le baiser n'existe pas aux îles Trobriand. Frotter nez contre nez en guise de salutation est un procédé rare, et qui n'est pratiqué qu'entre parents très proches : on dit que ce sont parents et enfants, mari et femme qui se saluent ainsi, lorsqu'ils se retrouvent après une longue séparation. Une mère qui est toujours en train de dorloter son enfant le caresse souvent avec sa joue ou ses lèvres; elle respire sur lui ou bien, ouvrant sa bouche, elle la passe doucement, sur sa peau, en guise de caresse. Mais le baiser proprement dit, selon la technique qui nous est familière, n'existe pas de la mère à l'enfant, et, quelle que soit sa forme, il est loin de jouer chez les indigènes un rôle aussi considérable que chez nous.

L'absence du baiser, au sens étroit du mot, accentue la différence qui, au point de vue de l'amour, existe entre les indigènes et nous. Je suis convaincu que les premiers ne se livrent jamais aux caresses comme à des actes se suffisant à eux-mêmes, c'est-à-dire comme à des gestes formant une phase à part et s'étendant sur une longue période, en dehors de tout rapprochement physique plus intime. Il s'agit là d'une particularité locale et non raciale, car je suis également persuadé (voir plus haut) que chez les autres Mélanésiens, dans la tribu Dobu, et probablement aussi chez les Motu, dans les tribus Sinaugolo et Mailu, deux amoureux se contentent souvent de se trouver ensemble, de coucher l'un à côté de l'autre, de se caresser réciproquement, sans pour cela cohabiter, au sens exact du mot.

Si nous nous sommes un peu étendus sur la question du baiser, c'est pour satisfaire la curiosité générale sur ce point. Observons maintenant la conduite de deux amoureux, isolés sur leur banc dans la *bukumatula* ou dans quelque endroit caché du *raybwag* ou de la jungle. Une natte est généralement étendue sur les planches ou sur le sol et, lorsqu'ils sont sûrs de n'être pas observés, la femme quitte sa jupe et l'homme sa feuille pubienne. Au début, ils resteront assis ou couchés l'un à côté de l'autre, se caressant réciproquement, chacun passant ses mains sur la peau de l'autre. Parfois ils resteront couchés, de façon à ce que leurs corps se touchent, les bras et les jambes enlacés. Ils peuvent rester dans cette position assez longtemps, en se disant des mots caressants ou en se taquinant l'un l'autre (*katudabuma*). Dans ce contact étroit, ils se frottent le nez l'un contre l'autre, et non seulement le nez, mais aussi les joues et la bouche. A mesure que les caresses deviennent plus passionnées, la bouche intervient plus activement; on se suce la langue, on frotte langue contre langue; on se suce les lèvres et on les mord même jusqu'au sang; on laisse la salive couler d'une bouche dans l'autre. On fait grand usage des dents, soit pour mordre les joues, soit pour happer le nez et le menton. Ou bien chaque amoureux plonge ses mains dans les cheveux de l'autre, en tirant dessus, jusqu'à en arracher des touffes. Dans les formules de la magie érotique qui, comme les formules des autres magies, abondent en exagérations super-imaginées, les expressions « bois mon sang » et « arrache mes cheveux » sont souvent employées (voir chapitre suivant). Voici dans quels termes l'amoureux d'une jeune fille décrit la passion érotique :

<i>Binanu</i>	<i>vivila</i>	<i>dubilibaloda,</i>	<i>bigadi;</i>
Elle suce	femme	lèvre inférieure (nôtre)	elle mord;
<i>tagiyu,</i>	<i>bimwam</i>		
nous crachons,	elle boit.		

Les écorchures érotiques sont un moyen plus direct de blesser et de faire saigner. Nous avons déjà parlé de ce procédé qui constitue une sorte d'invitation conventionnelle adressée

par une jeune fille à un jeune homme. Nous avons également décrit le rôle qu'il joue dans les fêtes tribales (chapitre 4, section V). Mais il constitue également pour les deux amoureux un moyen d'expression intime de leur passion érotique :

Tayobobu, tavayauli, takenu deli;

Nous nous embrassons, nous frottons nos nez (l'un contre l'autre), nous sommes couchés ensemble;

bikimali
elle écorche

vivila
femme

otubwaloda,
le dos (nôtre),

ovilavada
les épaules (nôtres);

sene bwoyna,
très bien,

tanukwali,
nous savons,

bitagwalayda
elle nous aime

senela

beaucoup en effet

Je crois que, d'une façon générale, la femme recourt plus volontiers aux moyens d'expression brutaux de la passion. J'ai vu sur des hommes des écorchures et des marques plus considérables que sur des femmes ; et seules les femmes peuvent aller jusqu'à lacérer effectivement un homme comme dans le cas mentionné plus haut (chapitre 10, section V). On a également recours aux écorchures pendant les phases passionnées des rapports sexuels. Les Trobriandais aiment beaucoup, à titre de plaisanterie, regarder le dos d'un jeune homme ou d'une jeune fille, pour y rechercher les marques justificatives de leurs succès amoureux. Et je n'ai jamais, vu un jeune homme ou une jeune fille d'un extérieur agréable qui ne portât pas de traces de *kimali* aux endroits voulus. Subordonnées aux règles générales du bon goût et d'un tabou spécifique (voir chapitre 13), les marques *kimali* constituent un sujet de plaisanteries courant ; mais leurs porteurs en conçoivent un orgueil secret considérable.

Une autre expression du sentiment amoureux qu'un Européen moyen trouvera aussi bizarre que le *kimali* est le *mitakuku*, ou arrachage de cils avec les dents. Autant que je puisse en juger par les descriptions et les démonstrations qui m'en ont été faites, un amoureux se penche souvent avec tendresse ou passion sur les yeux de sa bien-aimée et coupe avec ses dents les bouts de ses cils. Cette pratique est employée, m'a-t-on dit, aussi bien à la phase du paroxysme érotique qu'aux phases préliminaires, moins passionnées. Je n'ai jamais pu saisir le mécanisme ou la valeur sensuelle de cette caresse. Je suis cependant sûr de sa réalité, car je n'ai pas vu aux îles Trobriand un seul jeune homme ou une seule jeune fille aux longs cils que comporte leur type général. Dans tous les cas, cette caresse prouve que l'œil est pour les indigènes l'objet d'un grand intérêt charnel. L'Européen romanesque éprouvera encore moins d'enthousiasme pour la coutume qui consiste à faire la chasse aux poux qu'abrite la chevelure de l'amoureux ou de l'amoureuse et à les manger. Pour les indigènes cependant cette chasse aux poux est une occupation qui, agréable en elle-même, procure aux amoureux un sentiment d'exquise intimité.

XII. L'ACTE SEXUEL

[Retour à la table des matières](#)

Ce qui suit est une description résumée de toute l'évolution d'une histoire amoureuse, avec quelques incidents caractéristiques. Je la dois à mon ami Monakewo :

<i>Takwabwadu:</i> Nous faisons l'amour :	<i>dakova,</i> notre feu,	<i>kadiyaguma,</i> notre calebasse en argile,
<i>kadiptawaki,</i> notre tabac;	<i>kada</i> nourriture (nôtre)	<i>gala,</i> non,
		<i>mwasila.</i> <i>Bitala,</i> honte. Nous allons,
<i>tala</i> nous allons (vers)	<i>kaytala</i> un (bois)	<i>ka'i</i> arbre
		<i>kayviava;</i> arbre gros;
		<i>tasisu,</i> nous nous asseyons,
<i>takakakutu;</i> nous cherchons des poux et les mangeons;		<i>taluki</i> nous disons
		<i>vivila :</i> à femme:
<i>takayta.</i> nous nous accouplons (accouplons-nous).		<i>Biwokwo,</i> C'est fini,
<i>bitala</i> nous allons	<i>ovalu;</i> dans le village;	<i>ovalu</i> dans le village
		<i>tala obukutamula,</i> nous allons dans une maison de célibataires,
<i>takenu,</i> nous nous couchons,	<i>tabigatona.</i> nous bavardons.	<i>Kidama kadumwaleta, ,</i> A supposer que nous, soyons seuls,
<i>taliku</i> nous quittons	<i>yavida</i> feuille pubienne (nôtre)	<i>biliku</i> elle quitte
		<i>dabela,</i> jupe (sienne) ,
<i>tamasisi.</i> nous dormons.		

Voici quelle serait la traduction libre de ce récit : « Lorsque nous partons pour une expédition amoureuse, nous allumons notre feu; nous emportons notre calebasse en argile (et noix de bétel à mâcher), nous emportons notre tabac (et nous le fumons). Nous n'emportons pas de nourriture, car nous aurions honte de le faire. Nous marchons, nous arrivons auprès d'un grand arbre, nous nous asseyons dessous, nous cherchons dans les cheveux l'un de l'autre, nous mangeons les poux, nous disons à la femme que nous désirons nous accoupler. Ceci fait, nous retournons dans le village. Une fois dans le village, nous nous rendons dans la

maison de célibataires, nous nous couchons et nous bavardons. Lorsque nous sommes seuls j'enlève, moi, la feuille pubienne, elle quitte sa jupe en fibres : nous nous endormons. »

En ce qui concerne l'acte lui-même, son trait le plus remarquable consiste dans la position dans laquelle il est accompli.

La femme est couchée sur le dos, les jambes écartées et relevées, les genoux fléchis. L'homme s'agenouille contre les fesses de la femme qui pose ses jambes sur ses hanches. Mais le plus souvent l'homme s'accroupit devant la femme et, ses mains appuyant sur le sol, s'approche d'elle ou bien prenant appui sur les jambes de la femme, il l'attire vers lui. Lorsque les organes génitaux de l'homme se trouvent en contact avec ceux de la femme, la pénétration a lieu. Ou encore, la femme étend ses jambes et les appuie directement sur les hanches de l'homme, dont les bras sont ainsi extérieurs par rapport aux jambes de la femme; mais le plus souvent la femme serre entre ses jambes les bras de l'homme et les fait reposer sur les coudes de celui-ci.

Voici un texte intéressant qui donne la description des deux méthodes :

<i>Kidama</i> Supposons	<i>vivila</i> femme	<i>sitana</i> un instant	<i>ikanupwagega</i> , elle est couchée ouverte (jambes écartées);
<i>kaykela</i> jambes (ses)	<i>bima</i> cela arrive	<i>ogipomada</i> . sur nos hanches.	
<i>Kidama</i> Supposons		<i>ikanupwagega</i> elle est couchée ouverte (les jambes écartées)	<i>senela</i> très fort
<i>ikanubeyaya</i> , elle est couchée très ouverte		<i>keykela</i> jambes (ses)	<i>bima</i> o arrivent sur
<i>Mitutugu</i> les bouts de mes	<i>kaylavasi</i> . coudes.		

Ce qui peut être traduit ainsi : « Lorsque la femme n'écarte ses jambes que très peu, ses jambes arrivent (reposent) sur mes hanches ; lorsqu'elle est couchée les jambes très écartées, franchement ouvertes, elles reposent sur mes coudes. »

L'acte est parfois accompli dans une position inclinée. Couchés l'un contre l'autre, les jambes de dessous appuyées l'une contre l'autre, la femme relève sa jambe de dessus de façon à atteindre la tête de l'homme, et l'insertion a lieu. Ce procédé, peu populaire, est employé la nuit dans la *bukumatula* (maison de célibataires). Il est peu bruyant, disent les indigènes, et n'exige pas beaucoup de place ; on y a recours, afin de ne pas réveiller les autres habitants de la maison (voir chapitre 3, section IV).

Aucune autre position n'est employée. Avant tout, les indigènes sont pleins de mépris pour la position en usage chez les Européens, qu'ils jugent peu pratique et indécente. Il va

sans dire qu'ils la connaissent, puisque des blancs cohabitent souvent avec des femmes indigènes, dont quelques-unes sont même mariées à des blancs. Mais, disent-ils, « l'homme est couché lourdement sur la femme; il la comprime lourdement et elle ne peut pas répondre (*ibilamapu*) ».

Tous les indigènes sont persuadés que les blancs ne savent pas accomplir l'acte sexuel convenablement. Des indigènes qui avaient servi, en qualité de cuisiniers ou de domestiques, chez des négociants, des planteurs ou des fonctionnaires blancs, se sont fait une spécialité d'imiter les procédés d'accouplement de leurs maîtres. Aux îles Trobriand, Gomaya était peut-être celui qui se distinguait le plus dans cette spécialité. Il se souvenait toujours d'un fameux boucanier grec (qui était connu, parmi les autres habitants du village, sous le nom de Nicholas Minister) qui était venu s'établir dans les Îles avant la création d'un poste de gouvernement. La performance de Gomaya consistait à imiter une position inclinée fort inconfortable et maladroite et à exécuter un petit nombre de mouvements flasques et inachevés. Il offrait ainsi une caricature de la brièveté et du manque de vigueur des rapports sexuels à l'européenne. D'après les indigènes en effet, l'Européen achève l'orgasme trop rapidement; il est certain, en effet, que le Mélanésien met beaucoup plus de temps et déploie une énergie physique beaucoup plus grande pour atteindre le même résultat. Ce fait, ainsi que la position peu familière que les femmes indigènes sont obligées d'adopter dans leurs rapports sexuels avec les blancs, expliquent les plaintes de ceux-ci au sujet du peu d'ardeur dont feraient preuve celles-là. Plus d'un informateur blanc m'a assuré que le seul mot indigène qu'il ait jamais appris était *kubilabala* (faire des mouvements horizontaux), parce qu'il lui avait été répété avec insistance pendant l'acte sexuel. Ce verbe désigne en effet les mouvements horizontaux que l'homme et la femme doivent, d'après la coutume indigène, accomplir pendant les rapports sexuels. Le substantif *bilabala* signifie primitivement un tronc d'arbre couché horizontalement ; et le mot *bala*, en tant que racine ou préfixe, implique le sens général d' « horizontal ». Les indigènes considèrent la position accroupie comme plus commode, d'abord parce qu'elle rend l'homme plus libre dans ses mouvements que lorsqu'il est agenouillé, et ensuite parce que la femme est moins gênée dans ses mouvements de réplique, *bilamapu*, mot composé de *bila* (provenant de *bala*, horizontal) et de *mapu*, qui signifie réplique ou réponse. En outre, la position accroupie permet à l'homme d'accomplir les mouvements d'avance et de recul (*mtumuta*), élément dynamique qui contribue beaucoup à l'efficacité de l'acte sexuel. Un autre mot, *korikikila*, implique en même temps les actes de frottement et de poussée qui font partie du mouvement copulatoire.

Lorsque l'acte est assez avancé et que les mouvements deviennent plus énergiques, l'homme, m'a-t-on dit, attend jusqu'à ce que la femme soit prête pour l'orgasme. Il applique alors son visage contre celui de la femme, embrasse son corps, le relève vers lui, tandis qu'elle, de son côté, passe ses bras autour du corps de l'homme et enfonce généralement ses ongles dans sa peau. Pour désigner l'orgasme, on se sert de l'expression : *ipipisi momona*, qui signifie écoulements de fluide séminal. Le mot *momona* désigne aussi bien l'écoulement du fluide séminal de l'homme que celui de la sécrétion vaginale de la femme : nous savons, en effet, que les indigènes ne font pas de différence nette entre le sperme de l'homme et les sécrétions glandulaires de la femme, ou, tout au moins, entre les fonctions respectives de ces deux liquides. La même expression *ipisi momona* sert à désigner les pollutions nocturnes (de l'homme ou de la femme). L'éjaculation provoquée par la masturbation est appelée *isulumomoni* (débordement de fluide sexuel). La masturbation de l'homme est appelée *ikivayli kwila* : « il manipule son pénis »; celle de la femme est décrite dans ses phases concrètes et ne possède pas de nom spécifique.

Monakewo m'a fait un récit personnel intéressant qui illustre quelques-uns des points que je viens de mentionner. Ce ne fut guère discret de sa part de parler nommément de sa maîtresse; et si je ne fais pas preuve de plus de discrétion que lui, je puis invoquer pour mon excuse mon amour d'ethnologue pour les exemples concrets.

<i>Bamasisi deli Dabugera;</i> Je couche avec Dabugera;	<i>bayobobu,</i> j'embrasse,	<i>bavakayla,</i> j'étreins,		
<i>bavayauli.</i> je frotte les nez.	<i>Tanunu</i> Nous suçons	<i>dubilibaloda,</i> lèvres inférieures (nos)	<i>pela</i> parce que	
<i>bi'ulugwalayda;</i> nous sommes excités;				
<i>mayela</i> langue (sa)	<i>tanunu;</i> nous suçons;	<i>tagadi</i> nous mordons	<i>kabulula;</i> nez (son);	<i>tagadi</i> nous mordons
<i>kala gabula</i> son menton;				
<i>tagadi</i> nous mordons (caressons)	<i>kimwala;</i> mâchoire (joue) sa;	<i>takabi</i> nous touchons		
<i>posigala,</i> ses aisselles,	<i>visiyala.</i> ses aines.	<i>Bilivala</i> Elle dit	<i>minana :</i> cette femme:	« <i>Odidakwani,</i> « O cela nie chatouille,
<i>lubaygu,</i> mon amoureux,	<i>senela;</i> très fort;	<i>kworikikila</i> frotte et pousse	<i>luvayla,</i> encore,	
<i>bilukwali</i> c'est agréable (pour)				
<i>wowogu-</i> mon corps	<i>kwopinaviyaka,</i> fais-le vigoureusement,	<i>nanakwa</i> vite	<i>bipipisi</i> (pour que) s'écoule	
<i>momona;</i> le fluide sexuel ;	<i>kwalimtumutu</i> avance	<i>tuvayla</i> encore	<i>bilukwali</i> c'est agréable (pour)	
<i>wowogu. »</i> mon corps. »				

Traduction libre

« Lorsque je suis couché avec Dabugera, je l'embrasse, je l'étreins avec tout mon corps, je frotte mon nez contre le sien. Nous suçons la lèvre inférieure l'un de l'autre, ce qui nous Pousse au paroxysme de la passion. Nous nous suçons les langues, nous nous mordons les nez, les mentons, nous nous caressons les aisselles et les aines. Elle dit alors : « O ! mon bien-aimé, cela me chatouille beaucoup... attaque de nouveau, tout mon corps fond de

plaisir ... fais-le vigoureusement, sois rapide, afin que le liquide s'écoule ... recommence, mon corps éprouve un tel plaisir ».

Le même informateur me cita l'exemple suivant de conversation qui s'engage après l'acte, lorsque les deux amants reposent dans les bras l'un de l'autre :

<i>Kayne</i> Suis-je	<i>tombwaylim</i> bien-aimée tienne	<i>yaygu ?</i> moi ?		
<i>Mtage !</i> Oui	<i>nobwayligu</i> ma bien-aimée	<i>yoku - sene</i> toi - très		
<i>magigu;</i> mon désir;	<i>tuta,</i> toujours,	<i>tuta,</i> toujours,	<i>bitakayta,</i> nous nous accouplons;	<i>sene</i> très
<i>migimbwayligu</i> ton visage aimé par moi		<i>migim</i> ton visage	<i>tabuda !</i> cousine germaine! -	
<i>Gala</i> Non	<i>magigu</i> désire moi	<i>bukuyousi</i> que vous preniez	<i>nata vivila</i> une femme	
<i>nava'u;</i> nouvelle femme;	<i>yoku</i> toi	<i>wala,</i> en effet,	<i>yaygu.</i> moi.	

« Suis-je ta bien-aimée ? - Oui, tu es ma bien-aimée; je t'aime beaucoup; toujours, toujours nous vivrons ensemble. J'aime beaucoup ton visage; c'est celui d'une cousine germaine (la femme qu'il me faut). - Je ne désire pas que tu prennes une autre femme. Rien que toi et moi. »

On m'a raconté que les rapports sexuels entre gens mariés s'accomplissaient de la même manière; mais, ainsi que le montre le texte qui suit, la passion subit avec le temps une baisse de niveau.

« Les gens récemment mariés couchent ensemble dans le même lit. Lorsque le mariage est avancé, lorsqu'il devient ancien, elle couche dans un lit, et moi (l'époux) dans un autre. Lorsqu'ils se sentent sexuellement vigoureux, ils désirent cohabiter; alors ils se couchent ensemble, se mordent les cils, se frottent les nez, se mordent l'un l'autre. »

<i>Vigilava'u</i> Récemment mariés		<i>imasisisi</i> ils couchent		<i>kwaytanidesi</i> (dans) un seul;		<i>kabasi:</i> lit (à eux);
<i>bimugo,</i> mûrit	<i>vayva'i</i> mariage	<i>bikwaybogwo,</i> il est ancien,	<i>kwayta</i> un	<i>kabala</i> lit pour elle,	<i>kwayta</i> un	
<i>kabada.</i> lit pour moi.		<i>Bisala'u</i> Si énergiques	<i>uwasi,</i> leurs corps,		<i>magisi,</i> leurs désirs,	
<i>bikaytasi,</i> ils s'accouplent,		<i>bikenusi</i> ils sont couchés	<i>deli</i> ensemble		<i>bikamitakukusi</i> ils se mordent les cils	
<i>bivayaulasi,</i> ils se frottent les nez,		<i>bigedasi.</i> ils se mordent.				

Mon informateur, Tokulubakiki, a voulu me faire comprendre que même des gens depuis longtemps mariés pouvaient de temps à autre se comporter comme des amants.

Pour conclure ¹ je tiens à attirer l'attention du lecteur sur les données rapportées par le docteur W.-E. Roth et d'autres informateurs relativement à la vie sexuelle des aborigènes d'Australie ². Le sujet est d'une importance considérable, étant donné que le mécanisme décrit par ces auteurs est caractéristique de la nature même des approches érotiques. La manière dont les aborigènes du Queensland accomplissent l'acte sexuel ressemble beaucoup à celui que nous venons de décrire nous-même. Dans les deux régions, cet acte peut être accompli avec un minimum de contact corporel. C'est ce qui, à mon avis, expliquerait en grande partie le manque de discernement de la part de certains garçons qui, malgré leur jeunesse et leur beau physique, n'hésitent pas à forniquer avec de vieilles femmes repoussantes. D'autre part, lorsque le couple est animé d'un amour véritable, l'homme peut se pencher vers la femme ou la femme se relever vers l'homme, de façon à réaliser un contact aussi intime que possible.

¹ Je renvoie également à ce que j'ai dit plus haut au sujet des idées que les indigènes professent sur l'anatomie et la physiologie de la procréation et sur le mécanisme psycho-physiologique de l'attraction amoureuse (voir chapitre 7).

² Dr W.-E. Roth, *Ethnological Studies among the North-West Central Queensland Aborigines*, 1897, et H. Basedow, dans J. R. A. L., 1927 (« Subincision and Kindred Rites of the Australian Aboriginal », pp. 151-156).

11

Magie d'amour et de beauté

[Retour à la table des matières](#)

Rien ne ressemble peut-être autant à cet état mystérieux et émouvant que nous désignons par l'expression « devenir amoureux » que l'attente mystique d'une intervention miraculeuse et d'événements favorables et inattendus qui s'empare de tout homme à certains moments psychologiques et constitue la base de la croyance humaine à la magie. Chacun de nous éprouve le désir d'échapper à la routine et à certitude et on peut dire, sans exagération, qu'aux yeux de la plupart des hommes, il n'est rien de plus triste et déprimant que la rigidité et la fixité avec lesquelles le monde suit son cours; rien de plus rebutant que les froides vérités de la science qui expriment en y insistant le déterminisme de la réalité. Les plus sceptiques se révoltent parfois contre l'inéluctable enchaînement causal qui exclut le surnaturel et, avec lui, tous les coups du hasard et de l'heureuse chance. L'amour, le jeu et la magie se rapprochent par beaucoup de traits communs.

Dans une communauté primitive, qui n'est pas encore soumise au joug de la science, la magie forme la racine d'un nombre incalculable de croyances et de pratiques. La *Megwa*, qu'on peut traduire à peu près exactement par notre mot « magie », est, pour le Trobriandais, une force résidant dans l'homme et se transmettant de génération en génération, à la faveur de la tradition. Cette force ne devient active que grâce à l'exécution d'un rituel approprié à l'occasion, grâce à la récitation d'incantations spéciales et à l'observance de certains tabous.

Elle est d'une importance capitale dans toutes les affaires se rattachant à l'amour. La magie peut conférer un charme et engendrer l'amour; elle peut détruire l'affection d'un époux ou d'un amant et elle peut faire naître ou rehausser la beauté personnelle.

I. IMPORTANCE DE LA BEAUTÉ

[Retour à la table des matières](#)

La magie qui consiste à rehausser l'attrait personnel de façon à rendre un sujet irrésistible, au point de vue érotique, pour un autre sujet de sexe opposé, ne constitue qu'une des nombreuses variétés de la magie d'amour. L'aspect et le charme personnels ne sont pas appréciés uniquement d'après les critères tirés de l'amour. Nous savons, par exemple, qu'une femme en état de première grossesse doit subir un rituel compliqué, avec des incantations destinées à rehausser sa beauté corporelle, sans qu'il s'agisse le moins du monde de la rendre plus attrayante pour les hommes. Elle est sexuellement tabou pour son propre mari; et il n'est pas exagéré de dire que l'idée même de l'adultère dans ces circonstances apparaît aux indigènes comme moralement condamnable. Ailleurs, nous avons décrit une autre magie de la beauté qu'on accomplit à une certaine phase dans les expéditions d'outre-mer¹. Cette magie non plus n'a rien d'érotique (en fait, l'amour est souvent tabou dans ces occasions), mais son but consiste à rendre le charme personnel des voyageurs irrésistible au point de forcer les habitants du pays qu'ils doivent visiter à leur offrir de nombreux dons en ornements précieux. Les héros des époques ancestrales qui se rendent beaux pour des raisons qui n'ont rien à voir avec le sexe, figurent dans la mythologie de la *kula* (*Argonauts*, chapitre 12). Il importe de situer les pratiques de la magie de la beauté accomplies dans un but purement sexuel à la place exacte qui leur revient, en les rattachant à l'intérêt général et intense que les indigènes portent au charme personnel.

II. OCCASIONS CÉRÉMONIELLES DE LA MAGIE DE BEAUTÉ

[Retour à la table des matières](#)

Dans notre description des occasions favorables à l'admiration mutuelle et aux contacts réciproques qu'offrent: les fêtes, nous avons fait ressortir le rôle important que jouent la beauté, l'adresse dans les danses et la « façon de se tenir ». La magie de beauté fait partie de la préparation personnelle pour les grandes fêtes; on récite des formules d'incantation sur certaines parties du corps, pendant qu'on leur donne les soins nécessaires, qu'on les nettoie et les pare. Ceci se fait toujours au cours de la troisième journée, qui est la journée culminante

¹ Voir *Argonauts of the Western Pacific*, chapitre 13, section I, et plus spécialement pp. 335-336. Voir également la note de la page 163 du présent volume.

des danses festives (*usigola*) ou des jeux-concours (*kayasa*) et plus précisément au cours du festin qui les clôture (chapitre 9, sections III et IV). Il faut, pour comprendre la nature et l'importance du cérémonial de la beauté, avoir une idée exacte de l'atmosphère de tension, d'intérêt et d'animosités personnelles dans laquelle se déroulent ces concours. Aussi donnerons-nous un bref exposé des procédés rituels, sans revenir sur les jeux et amusements qui leur servent de centre (voir plus haut, chapitre 9, section II).

La période de fêtes qui dure vingt-huit jours, commence toujours, nous le savons déjà, à la pleine lune, après le retour des esprits des ancêtres. Elle s'ouvre par une distribution solennelle de nourriture (*sagali*). L'institution du *sagali* joue un rôle très important aux îles Trobriand. Le *sagali* accompagne la plupart des cérémonies, telles que les rites mortuaires, les festins commémoratifs, les entreprises à base de compétition et la saison des divertissements annuels. Les *sagali* (distributions) mortuaires, qui sont les plus importants, reposent sur la division en clans et sous-clans (voir chapitre 6, section IV, et chapitre 13, section V), la distribution étant faite par les membres d'un seul clan, ceux des autres clans en étant les bénéficiaires. A d'autres périodes, la répartition de la nourriture se fait d'après un autre principe sociologique. Dans tous les cas cependant, c'est le chef de la communauté locale qui remplit l'office du « maître de la distribution » (*totisagali*). Lui et ses parents décident de l'attribution de chacun des tas d'ignames, qu'ils passent en revue en discutant et en formulant des observations; après quoi le même comité va lentement d'un tas à l'autre, et le maître ou son porte-parole appelle le bénéficiaire par son nom ou par sa description. Ceci fait, les hommes quittent leurs places et, au bout d'un certain temps, leurs femmes ramassent les ignames, les mettent dans leurs paniers et les emportent dans leurs maisons à provisions. Dans un petit *sagali*, dans le genre de ceux qui ont lieu dans les limites d'une communauté au commencement d'une saison de danses ou de jeux, la tâche de fournir la nourriture incombe invariablement au maître et à ses parents, mais ils doivent recueillir la renommée (*butura*) qui s'attache à cette distribution, en ce sens que les bénéficiaires sont responsables envers eux du succès des divertissements qui vont suivre.

En fait, la distribution impose à tous les participants l'obligation de faire preuve du plus grand zèle dans les danses, les jeux ou tout autre divertissement qui aura été choisi, pendant toute leur durée. Dans une *usigola* (période de danses) chaque tas de denrées alimentaires est attribué, suivant son volume, à telle ou telle classe spéciale d'exécutants. Un des plus gros tas échoit en partage à ceux qui conduisent la danse en rond (*tokolimatala*). Les trois hommes qui exécutent la danse aux figures compliquées, la solennelle *kasawaga*, reçoivent également un lot considérable. Les chanteurs (*tokwaypo'u*), qui forment une catégorie fort imposante, ont également leur rang spécial dans la distribution. Des lots plus petits, de différentes dimensions, sont attribués aux tambouriniers, à ceux qui exécutent des rôles muets dans les danses figurées, aux gamins qui font la chasse à l'iguane et assurent l'approvisionnement en peaux de tambour et à tous les autres villageois, et cela en proportion de la part qu'ils prennent à tous ces spectacles et exhibitions. C'est ainsi qu'on tient compte, dans un *sagali* (distribution), de la part respective de chaque groupe, ce qui n'est pas sans provoquer une certaine jalousie, les gens ne manquant parfois pas de faire un certain étalage de leurs mérites.

Le premier jour, on se livre à des pratiques magiques sur une conque ou sur des denrées alimentaires. On souffle dans la conque ce même jour, et aussi pendant la durée des danses; quant aux denrées alimentaires, elles sont enterrées dans tous les points où une route aboutit au village. Ces deux rites ont une signification magique et sont destinés à rehausser la splendeur des fêtes. La conque charmée annonce l'attraction qui va commencer, avec l'ostentation bruyante de sa puissance magique. L'enfouissement des denrées alimentaires exprime le désir de voir l'abondance régner dans le village; il est en même temps le symbole de cette abon-

dance et est considéré comme le moyen propre à la produire. Comme il m'a été impossible d'obtenir la formule de cette magie, mes renseignements ne sont qu'approximatifs.

Après cette cérémonie commence la période des danses. Les participants ont d'abord fort à faire pour s'instruire, s'entraîner et s'essayer dans des concours préliminaires. Vers le milieu du mois a lieu un deuxième *sagali* (distribution de nourriture), appelé *katumwalela kasakasa* (rémunération du gros des participants). On exécute ce jour-là une danse spéciale, sans l'accomplissement d'aucun autre rite.

Finalement, à la pleine lune suivante, a lieu le *kovayse* (clôture) qui dure trois jours et constitue la principale fête de cette période. Deux jours avant la pleine lune, toute la communauté se réunit en un banquet au cours duquel on mange des gâteaux de taro et de sago. Cette journée s'appelle *itavakayse kaydebu* (préparation du bouclier de danse) ou *itavakayse bisila* (préparation de l'étendard de pandanus); elle est en effet consacrée à la préparation des deux principaux accessoires de la danse : le bouclier et la bannière. La journée suivante, qui est appelée *itokolukwa'i*, on répète les mêmes cérémonies. Des danses cérémonielles ont lieu pendant ces deux journées.

Le troisième jour est appelé *luvayam*, « jour de la consommation », ou *lapula*, « jour des environs ». C'est une grande journée. Dès le matin, des habitants de villages voisins qu'on avait invités commencent à arriver en grand nombre et ne tardent pas à remplir la rue du village et tous les espaces environnants. Chaque communauté forme un groupe à part; ses membres sont assis sur des nattes et sont entourés de leurs paniers et de leurs enfants. Ceux qui sont sur un pied de plus ou moins grande intimité avec leurs hôtes les aident dans leurs préparatifs. Les villageois, l'air sérieux et affairé, vont rapidement d'un groupe d'invités à l'autre, vêtus de leurs habits de gala, quelques-uns déjà parés pour la danse, les hommes portant parfois des jupes féminines en tissu végétal, le corps recouvert de précieux bijoux et de fleurs.

Le matin, les fêtes commencent par une ronde inaugurale, appelée *mweli* et suivie, vers midi, par la danse figurée cérémonielle, *kasawaga*. Toutes ces danses sont exécutées en toilette de gala et avec beaucoup d'ostentation, de façon à s'imposer à l'attentive observation des spectateurs. Mais ce n'est là encore que le prélude de ce qui va suivre.

La vraie cérémonie ne commence que dans l'après-midi. Les exécutants doivent procéder aux ablutions, se vêtir et s'orner rituellement. Les invités et les villageois qui ne prennent pas une part active à la fête sont occupés à la distribution de la nourriture et se livrent à des festins. Au début de l'après-midi on apporte aux invités des plateaux chargés d'ignames cuits, de bananes et de noix de coco, quelquefois aussi de poissons; chaque communauté reçoit une part de cette nourriture à titre de *mitalela valu* (« oeil du village » : métaphore dont je n'ai pas réussi à élucider le sens). C'est là un prétexte à toutes sortes d'amusements et à un échange de plaisanteries entre ceux qui donnent et ceux qui reçoivent. La distribution faite, les membres de chaque groupe s'attaquent à la portion qu'ils ont reçue, assis en rond autour des plateaux, le dos tourné aux membres des autres communautés, selon les exigences du code du savoir-vivre.

Pour terminer notre exposé de la distribution de nourriture, nous ajouterons que les *sagali* que nous venons de décrire sont suivis d'un autre, au cours duquel les exécutants, en grande toilette et parés, distribuent des cadeaux à leurs *tabusia* (sœurs du père et filles de ces sœurs). Cette distribution est faite en échange de la magie de beauté que les femmes ont accomplie sur eux et que nous allons maintenant décrire.

III. MAGIE DE BEAUTÉ : RITUEL DES ABLUTIONS

[Retour à la table des matières](#)

L'ablution et la décoration cérémonielles des danseurs sont pratiquées en cette occasion par des femmes d'une catégorie spéciale, notamment par celles qui se trouvent avec eux dans un rapport tabou. Nous aurons, dans un des chapitres suivants (chapitre 13, section VI; voir également chapitre 8, section II), à nous occuper plus en détail des tabous et de la place qu'ils occupent dans le schéma social. Ici nous nous bornerons à dire que l'opinion publique voit dans ces femmes des partenaires tout indiquées aussi bien pour des intrigues de passage que pour des liaisons plus stables ou pour le mariage (voir également chapitre 4, section IV). A présent elles (nt pour tâche de préparer les hommes pour la danse, de les parer avec des bijoux, des fleurs et des fards et d'accomplir les formalités magiques qu'exige chacune des phases de la cérémonie. Dans le cas dont nous nous occupons, le rituel diffère de la magie de beauté pratiquée dans la *kula*, où chacun peut exécuter lui-même la magie qui le concerne et se parer sans l'aide de personne. Mais, d'autre part, le rituel en question ressemble à tous les égards à la magie de beauté pratiquée dans la cérémonie de la première grossesse (voir plus haut, chapitre 8, section II).

Avant d'être vêtus cérémoniellement, les danseurs doivent subir une ablution et une purification rituelles, pendant lesquelles on récite en mesure des incantations appropriées. Les danseurs et leurs assistants sont réunis en dehors du village, dans le jardin, généralement dans un endroit proche du réservoir d'eau. Pendant que les jeunes gens attendent, leurs *tabula* récitent une incantation sur une fibre de cocotier, avec laquelle elles frottent la peau des danseurs comme avec une éponge, et sur certaines feuilles molles (généralement celles de l'arbuste *wageva*), avec lesquelles on assèche la peau comme avec une serviette. Voici la version libre d'une formule *kaykakaya* (ablution) dont on se sert pour charmer une fibre de cocotier ¹ :

« Polissons, polissons. - Nettoyons, nettoyons. - Voilà une fibre, - Ma fibre, une fibre mordante, une fibre élastique, - Qui ressemble à l'étoile du matin, - Qui ressemble à la pleine lune. - Je nettoie sa poitrine, j'arrange sa tête, - J'arrange sa poitrine, je nettoie sa tête, - Ils montent sur un mât (pour admirer), - Ils attachent un lien d'encens autour de ses genoux. »

Cette formule se passe de commentaires. Elle contient, comme la plupart des formules magiques, l'affirmation du résultat désiré. Débutant par la constatation de l'acte de la purification, elle exalte la vertu de la fibre du cocotier, en la comparant à l'étoile du matin et à la pleine lune. Rappelons que cette vertu, ainsi introduite, à la faveur du charme, dans la fibre du cocotier sera transmise plus tard par la friction à la peau du baigneur. L'idée de couleur resplendissante, en tant qu'attribut de la beauté, se trouve nettement exprimée dans cette formule, laquelle se termine par une constatation exagérée de l'effet produit par la magie. Il est de coutume, en signe d'admiration, d'enlever du corps d'un danseur une pièce de sa parure

¹ Pour le plan linguistique adopté dans la traduction de ce texte, ainsi que des autres textes indigènes, voir le chapitre 18 (« The Power of Words in magie ») de mon ouvrage : *Argonauts of the Western Pacific*.

ou, lorsqu'il s'agit de gens d'un rang élevé, de nouer un lien autour d'un bras ou d'une jambe. On le fait en prononçant ces mots : *Agu tilewa'i* : « Mon lien d'admiration »; le danseur qui reçoit cette marque d'admiration doit y répondre par un cadeau convenable qui s'appelle également *tilewa'i* : « cadeau d'admiration ».

La formule suivante est récitée sur les feuilles dont on se sert pour assécher la peau :

« Je cueille, je cueille à droite et à gauche. - Je cueille mes feuilles dont je me servirai pour assécher. - Il n'y a qu'une espèce de feuilles pour l'essuyage, - Les feuilles de mes compagnons. - Ce sont des feuilles flétries, desséchées. - Il y a une autre espèce de feuilles, mes feuilles pour l'essuyage. - Les feuilles à moi, Ibo'umli. - Elles sont propres, élastiques, flamboyantes. »

Ici encore nous retrouvons l'affirmation habituelle, mais les trois lignes du milieu sont très intéressantes, en ce qu'elles expriment ce qu'on peut appeler un cas typique de relativité magique. La magie de celle ou de celui qui récite la formule et qui, dans le cas du genre de celui dont il s'agit, mentionne toujours son nom, est exaltée aux dépens de celle de ses compagnons. Cette variante est surtout employée dans la magie appliquée dans les manifestations qui mettent en présence plusieurs concurrents ¹. La cueillette des feuilles, dont il est question dans la première ligne, est une expression magique typique qu'on emploie pour dire qu'on arrache les feuilles des arbres.

Après que la fibre de cocotier et les feuilles ont subi le charme, chaque homme se fait remettre par sa *tabula* son éponge et sa serviette qu'il enveloppe dans des feuilles, afin d'empêcher l'évaporation de leur vertu magique, même pendant le peu de temps que dure le passage de l'endroit où les hommes sont rassemblés, au réservoir d'eau où ils vont se reposer, laissant les femmes derrière eux. Arrivés au réservoir, ils se dépouillent de leurs vêtements et parures et commencent à se laver, en enlevant toutes les traces du fard qu'ils avaient reçu le matin. Ils sortent la fibre de cocotier de son enveloppe et se mettent à se frotter la peau avec. Ils se frottent consciencieusement, sérieusement, avec une minutie scrupuleuse, de façon à ce que toutes les parties du corps soient touchées. Ils s'appliquent surtout à frotter leur visage et leur poitrine. Ceci fait, ils assèchent la peau, avec la même méticuleuse attention aux détails, à l'aide des feuilles spongieuses. Cette dernière opération terminée à son tour, ils retournent auprès de leurs magiciennes qui les attendent.

IV. MAGIE DE BEAUTÉ : RITUEL DE LA PARURE

[Retour à la table des matières](#)

Entre-temps, les femmes ont préparé diverses substances cosmétiques. Avant son ablution, chaque garçon avait enlevé ses ornements les plus précieux, tels que ceinture et bracelets en coquillages et colliers de valeur, qu'il avait laissés à sa *tabula*. Aussi bien la toilette va-t-elle commencer. En premier lieu, vient l'onction avec de l'huile de noix de coco, qui suit

¹ Comparer, par exemple, la formule relative à la vitesse du canoë dans *Argonauts of the Western Pacific*, p. 130.

immédiatement l'ablution (il ne m'a pas été possible d'obtenir la formule magique de l'onction). Lorsque tout le corps a été frotté avec cette huile (cette opération est faite par l'homme lui-même, et non par les femmes), les femmes se mettent à lisser la peau du danseur avec une coquille de nacre (*kayeti ou kaydobu*). Lentement et doucement, chaque *tabula* promène la lisse coquille sur les joues, sur les bras, sur la poitrine et sur le front dans le sens horizontal. Pendant cette opération, elle récite à haute voix une formule dont les paroles doivent être prononcées contre le visage du jeune homme :

Qui pratique la magie de la beauté ? - Pour rehausser la beauté, pour la faire apparaître. - Qui le fait sur les pentes d'Obukula ? - Moi, Tabalu, et mon époux Kwaywaya. - C'est nous qui pratiquons la magie de la beauté. - Je déride, j'embellis, je blanchis. - Ta tête je déride, j'embellis, je blanchis. - Tes joues je déride, j'embellis, je blanchis. - Ton nez je déride, j'embellis, je blanchis. - Ta gorge je déride, j'embellis, je blanchis. - Ton cou je déride, j'embellis, je blanchis. - Tes épaules je déride, j'embellis, je blanchis. - Ta poitrine je déride, j'embellis, je blanchis. - Peau brillante, brillante; peau flamboyante, flamboyante.

Les premiers versets de cette formule offrent également un exemple typique de la magie trobriandaise. Ils expriment la filiation traditionnelle de l'officiant véritable. En les récitant, le magicien charme, non en son nom personnel, mais en tant que représentant, pour ainsi dire, de la source originelle de la magie. Il ou, comme dans le cas actuel, elle, se trouve même projeté vers les lieux d'origine de la magie : dans le cas présent, ce sont les pentes d'Obukula, où se trouve la grotte primitive, près du village de Laba'i¹. C'est de cette grotte qu'auraient émergé, d'après la tradition, les premiers ancêtres du clan. C'est là également que serait né et aurait vécu avec sa mère le héros épique Tudawa. Cette grotte forme le centre de la magie traditionnelle, de la coutume et de la loi. La formule identifie le récitant avec deux ancêtres du sous-clan le plus élevé qui porte le nom de l'un d'eux, Tabalu. Dans la forme que leur donne cette incantation, les noms en question peuvent être aussi bien des noms d'hommes que de femmes. Dans la pratique, on ajoute généralement, pour indiquer qu'il s'agit d'un nom d'homme ou de femme, le préfixe masculin *Mo* - ou féminin *Bo* - C'est ainsi que le vieux chef de Kasana'i, qui était encore en vie lors de mon premier séjour aux îles Trobriand, était appelé M'tabalu et un de ses neveux, Kwaywaya. Les formes féminines de ces deux noms seraient : Botabalu et Bokwaywaya. Le reste de la formule ressemble à toutes les autres longues incantations et suit, pas à pas, les applications rituelles à l'objet charmé. C'est là la formule la plus longue et l'acte le plus circonstancié de la magie de beauté.

Après que le corps a été oint et lissé avec la coquille de nacre, on applique cérémonieusement les cosmétiques. La bouche est peinte avec de la noix de bétel écrasée, et on chante à cette occasion les paroles suivantes :

Teinture rouge, teinture rouge par ici. - Teinture rouge, teinture rouge par là. - Une teinture rouge, celle de mes compagnons, est flétrie et desséchée. - Une teinture rouge, la mienne, celle d'Ibo'umli, est nette, brillante, flamboyante. - Ma teinture rouge.

Cette incantation offre la même forme que celle de l'incantation récitée sur les feuilles *wageva*.

Après avoir peint la bouche en rouge, et tracé sur le visage quelques traits de la même couleur, on dessine sur les joues et sur le front des spirales ornementales avec du *sayaku*, cosmétique aromatique noir, en récitant les paroles suivantes :

¹ Pour les détails relatifs à ces endroits et personnes légendaires, voir *Myth in Primitive Psychology*, op. cit.

O, teinture noire! O, flamboyante teinture noire! - O, teinture noire! O, décorative teinture noire! - O, teinture noire! O, belle teinture noire! - Yeux ardents, yeux ardents, brillants, brillants. - Car ceci est mon *sayaku*. - *Teinture* noire décorative et attirante.

Les cheveux sont ensuite démêlés avec un peigne, opération qu'accompagne l'incantation suivante :

Qui pratique la magie de beauté. - Pour rehausser la beauté, pour la faire apparaître ? - Qui la pratique sur les pentes de Kituma ? - C'est moi, Ibo'umli, qui pratique la magie de beauté, pour rehausser la beauté, pour la faire apparaître. - Je la pratique sur les pentes de Kituma. - Beau est mon peigne, flamboyant est mon peigne, mon peigne est comme la pleine lune, mon peigne est comme l'étoile du matin. - Car c'est mon peigne, - Il m'ornera, Il me rendra digne d'être aimé.

Le nom d'Ibo'umli, qui revient dans cette formule et dans quelques-unes des précédentes, est celui de mon informateur. Kituma doit être situé quelque part dans l'archipel est, mais mon informateur ne put me le dire exactement.

Cette fois la toilette est à peu près achevée. Les danseurs sont parés de fleurs rouges, d'herbes aromatiques (*vana*), de guirlandes de *butia*, plante qui fleurit toujours en cette saison. On récite à ce propos des incantations que je ne reproduirai pas, car bien que j'en possède le texte, je n'ai pas pu les traduire d'une façon satisfaisante. Finalement, et cette fois sans le secours d'aucune magie, les danseurs sont parés d'ornements tels que ceintures, bracelets, colliers et - *the last but not the least* - de plumes qu'on attache à la tête. Cette partie finale de la toilette est accomplie par des hommes.

V. LA MAGIE DE LA SÉCURITÉ ET DE LA BONNE RENOMMÉE DANS LES FÊTES

[Retour à la table des matières](#)

La préparation rituelle compliquée des danseurs suffit déjà à donner une idée de l'intense atmosphère émotionnelle qui caractérise ces grandes assemblées festives. Et tout l'ensemble de dangereuses passions qui, tout à la fois, naissent de l'esprit d'émulation et l'engendrent, trouve une excellente occasion de se manifester dans ces solennités où il s'agit pour chacun de s'affirmer et de s'imposer.

En même temps qu'on récite dans le jardin les incantations ayant pour but de procurer aux danseurs un surcroît de force, de beauté et d'adresse, on prépare dans le village deux autres magies, dont l'une constitue une mesure de protection. Les indigènes croient fermement (et ils le redoutent) que les ennemis du village se servent contre les danseurs de la magie noire. La perfection dans la danse est en effet un de ces dangereux exploits qui excitent une grande jalousie et contre lesquels plus d'un magicien malveillant dirige ses ressources. Et, de fait, parmi les marques qu'on trouve sur le cadavre d'une victime de la sorcellerie et qui permet-

tent d'identifier la cause de la mort, il en est de très importantes qui signifient : « Cet homme a été tué à cause de sa perfection dans la danse ¹. »

Il existe une magie malfaisante spéciale, appelée *kaygiauri*, qu'on pratique contre les danseurs et, en fait, contre tous les assistants, à l'exception du sorcier lui-même et de ses amis. Il m'a été impossible d'obtenir des détails sur cette magie, sur la manière dont elle est pratiquée et sur celle dont elle est censée agir. Mais j'ai vu moi-même des hommes préparer un antidote et se livrer sur les danseurs à la contre-magie. La toilette rituelle achevée, on prépare de petits paquets contenant de la racine de gingembre magiquement traitée et enfermée hermétiquement dans des feuilles. Le magicien mâche ces paquets et les crache ensuite sur la peau du danseur. Il prend ensuite quelques feuilles aromatiques (*kwebila*) sur lesquelles il murmure une brève formule et qu'il insère dans les bracelets du danseur.

L'action des mauvaises passions dont nous avons parlé plus haut n'est d'ailleurs pas purement imaginaire. Même de nos jours, le danger d'une bataille pendant la journée culminante d'une *kayasa* ne se trouve pas exclu du domaine des possibilités. Je n'ai jamais vu, pour ma part, les sentiments atteindre un diapason suffisamment élevé pour donner lieu à une bagarre. Mais j'ai pu suffisamment me rendre compte de la violence et de la cruauté des exécutants et de la foule, d'une certaine méfiance nerveuse au sein de chaque groupe qui, par sa cohésion, semblait vouloir s'opposer à tous les autres, pour trouver qu'il n'y avait nulle exagération dans les récits que m'avaient faits les indigènes sur la manière dont les choses, dans les affaires de ce genre, se passaient jadis, récits que mes informations générales ne faisaient d'ailleurs que confirmer. Autrefois, en effet, les indigènes arrivaient armés de la tête aux pieds, porteurs de lances, de gourdins en bois, de bâtons en guise de projectiles et de boucliers; chaque communauté formait un groupe à part, dont tous les membres étaient alertés et se tenaient sur leurs gardes, pleins de suspicion à l'égard des étrangers et dans l'attente nerveuse d'un trouble. Lorsque, l'intérêt pour le spectacle ayant atteint son paroxysme, les gens se poussaient en avant, le contact physique un peu étroit avec les exécutants était de nature à éveiller le soupçon de sorcellerie, et il suffisait de peu de chose, d'un signe insignifiant pour faire naître une bataille. La présence de femmes dans les groupes était une autre source importante de dangers, en raison de la rivalité sexuelle.

A l'envie, à la jalousie et à la méfiance réciproque, il faut ajouter l'ardent désir d'acquérir une renommée (*butura*). On trouve de ce désir une expression complète et indépendante dans un autre type de magie qui, avec celui de la beauté et la magie spécifique contre la sorcellerie hostile, est répandu dans l'atmosphère exaltée du village. C'est la magie d'*uributu*, « diffusion de la renommée » (*uri*, de *wori*, frapper, fouetter, répandre; *butu*, racine de « renommée »). Pendant qu'on prépare les danseurs sous les arbres du jardin du village et qu'une distribution de nourriture a lieu sur la place centrale, le magicien de la gloire, le *to'uributu*, est occupé dans sa propre maison à préparer la gloire de sa communauté. C'est le même homme que celui qui, le premier jour des fêtes, un mois auparavant, avait accompli l'importante magie des conques et celle de l'enfouissement de denrées alimentaires. Dans la matinée, il avait mis en état l'arène des danses, après un nettoyage rituel du *baku* (place centrale) à l'aide d'un balai charmé. A présent, il doit remplir sa fonction la plus importante. Il dépose sur une grande natte un tambour, une conque et plusieurs roseaux (*dadam*) et il replie la natte à la façon d'un sac. Dans l'ouverture de ce sac magique improvisé il chante ses incantations, dont il m'a malheureusement été impossible d'obtenir la formule.

¹ Cf. *Crime and Custom*, part II, chapitre 2, p. 89.

Sa tâche achevée et lorsque les danseurs sont prêts, en toilette complète et sur le point de commencer la lapula, ou danse finale, il donne à l'un des tambouriniers le tambour magique, tandis qu'un autre homme prend la conque charmée.

Les danseurs, les chanteurs et les joueurs de tambour se mettent en position, et attendent le signal. Celui-ci est donné par le magicien de la gloire et un ou deux de ses assistants. Ils courent de la rue du village vers la place centrale, les roseaux magiques dans leurs mains. Chacun d'eux doit tenir le roseau des deux mains en dirigeant sa pointe vers le sol. De temps à autre ils frappent le sol avec le roseau, en poussant un cri perçant (*igovasi*). Arrivés au bout opposé de la place, ils se retournent et lancent leurs roseaux en l'air. L'homme qui attrape un de ces roseaux marque un point dans la compétition pour la renommée et on en parlera dans tout le district, lorsqu'on se remémorera les détails de la fête et qu'on glorifiera ses héros. Ensuite, les hommes aux roseaux émettent un autre cri perçant : à ce signal on commence à battre les tambours, à souffler dans les conques et les danseurs entrent en lice pour leur dernière « performance ».

VI. LA MAGIE D'AMOUR

[Retour à la table des matières](#)

Nous abordons maintenant le système de magie le plus important, celui qui se rattache à la vie érotique aux îles Trobriand, la magie d'amour. Alors que la magie de beauté est toujours associée à des événements cérémoniels, tels que la kula (échange cérémoniel), la cérémonie de la première grossesse, une kayasa (période de concours) ou une usigola, la magie d'amour est pratiquée toutes les fois que se présente l'occasion. En outre, tandis que la magie de beauté est toujours pratiquée ouvertement et en public, la magie d'amour est dans tous les cas une affaire privée et n'est pratiquée que sur l'initiative individuelle. Cela ne veut naturellement pas dire que la magie d'amour implique quelque chose d'illicite ou de clandestin. Les gens qui la possèdent s'en vantent et en parlent lorsqu'ils la mettent en pratique. La magie d'amour ne devient illicite que pour autant que l'amour même dont il s'agit dans tel ou tel cas particulier est illicite; c'est le cas, par exemple, lorsqu'il a pour objet la femme d'un chef ou une autre personne soumise à un tabou.

Nous avons dit que cette magie forme un système. Aux îles Trobriand, un système de magie se compose d'une série d'incantations qui accompagnent une chaîne d'activités reliées les unes aux autres et accomplies dans un ordre fixe, en rapport avec le développement de la chaîne. Dans les travaux économiques, tels que jardinage, pêche, construction de canoës, ou expédition kula, et même dans la magie de beauté que nous avons décrite plus haut, les rites accompagnent chacune des phases successives de l'entreprise qui se déroulent naturellement dans un ordre défini.

Dans d'autres branches de la magie, cependant, le système présente des caractères légèrement différents. On croit, par exemple, que la sorcellerie constitue la cause véritable de la maladie. En fait, la magie noire se montre efficace et finalement fatale, à *la condition* d'être pratiquée selon les règles et à *la condition* de ne pas se heurter à une contre-magie plus puissante. Le sorcier déclenche l'attaque, la victime se défend par la contre-magie et en faisant usage de tout moyen susceptible de contrecarrer la magie noire et de neutraliser son

efficacité. Alors même que le sorcier réussit totalement ou partiellement dans son entreprise, la maladie qu'il provoque ne se développe pas selon des lignes aussi définies que la croissance de plantes dans un jardin. Aussi ce système ne présente-t-il pas plus de fixité et de rigueur que la succession des événements auxquels il s'applique. Au contraire, un système de magie noire se compose d'une suite de formules et de rites d'une force graduellement croissante. Lorsque le sorcier réussit, la force croissante de ses incantations précipite le déclin de sa victime, jusqu'à ce que la mort survienne. Se heurte-t-il, au contraire, à des obstacles ? Il lance alors des formules de plus en plus puissantes, de façon à atteindre sa victime à travers la barrière de précautions, de conditions adverses et en dépit de la contre-magie qui lui sert de protection.

Examinons la magie noire, en nous plaçant au point de vue, non des indigènes, mais de l'ethnologue. Un sorcier est payé pour supprimer une victime ou bien il agit pour des raisons personnelles. Il peut arriver, par une simple coïncidence, que la victime tombe plus ou moins sérieusement malade quelques semaines après les opérations initiales. Comme la magie noire est souvent annoncée et toujours suspectée, on ne manque pas d'attribuer la maladie à son influence. Lorsqu'on sait qu'un sorcier puissant, à la solde d'un chef, est à l'œuvre, la suggestion peut produire sur la victime un effet sérieux. Il n'en résulte pas que la victime cède toujours et totalement à cette suggestion et finisse par mourir, mais je soupçonne qu'à l'occasion le fait peut se produire¹. En règle générale, cependant, lorsqu'elle se sent trop acculée, la victime mobilisera tous ses moyens de défense. Elle aura recours à la contre-magie; elle s'entourera la nuit de gardes armés; elle changera de résidence, adoptera un autre régime alimentaire et observera tous les tabous et toutes les conditions de guérison. Nous sommes ainsi en présence de deux forces qui réagissent l'une sur l'autre dans l'imagination du malade, de la même manière dont elles réagissent l'une sur l'autre dans l'organisme : la maladie et la résistance. L'influence progressive de la magie, à laquelle correspond l'action progressive de la contre-magie, a pour pendant biologique la lutte entre l'organisme et les bactéries ou les lésions malignes qui tendent à l'envahir. Une fois que le sorcier s'est décidé à pratiquer la magie noire, soit spontanément, soit contre rétribution de la part d'une personne intéressée, il doit épuiser tout son répertoire, depuis les formules initiales jusqu'à l'extrême limite de ses ressources, alors même qu'il est convaincu de l'échec final. La transgression involontaire d'un tabou constitue peut-être la meilleure excuse qu'un sorcier important puisse invoquer en cas d'échec. Il peut trouver une autre excuse dans la mauvaise chance survenue au moment de l'application finale des substances charmées, ainsi que dans la trop grande puissance de la contre-magie. Après un échec pareil, le sorcier s'arme de patience et attend une occasion favorable, par exemple une maladie réelle de sa victime. Lorsque cette occasion se présente, il se met de nouveau en campagne. En effet, bien que les indigènes soient convaincus qu'une maladie véritable (*silami*) ne peut être produite que par la magie, ils se rendent parfaitement compte qu'une indisposition (*katoulo*) naturelle constitue pour les opérations de sorcellerie un terrain excellent.

¹ Je ne possède pas dans mes notes d'exemples bien certifiés, mais il m'a paru que plusieurs cas de maladie rapidement cachectisante faisaient partie de cette catégorie. On trouve dans la littérature ethnographique de nombreux exemples de gens qui sont morts, parce qu'ils étaient convaincus que la transgression d'un tabou entraînait fatalement la mort ou parce qu'ils étaient la point de mire d'une magie noire, trop puissante pour pouvoir être contrecarrée. Ce que nous disons dans le texte ne doit cependant pas être interprété comme reposant sur la prémisse d'après laquelle ce qu'on peut appeler la mort psychologique par sorcellerie serait inévitable. Nous prenons plutôt pour point de départ le principe bien établi par la psychothérapeutique moderne, et d'après lequel le fait que le patient est convaincu qu'il subit une bonne ou une mauvaise influence constitue un des plus puissants facteurs du traitement. Cf. P. Janet, *Les Médications Psychologiques*, 1920.

Il nous a paru nécessaire, pour donner une idée exacte de la magie d'amour, d'insister sur le caractère général des systèmes magiques et sur la distinction entre le système qui suit le déroulement naturel d'une activité ou d'une entreprise et celui dont le développement est déterminé par le jeu accidentel de facteurs inconnus. C'est que la magie d'amour a également affaire à un ensemble de hasards et d'éléments qui se présentent par un enchaînement naturel et défini. On est fermement convaincu que la magie d'amour, proprement exécutée et non contrecarrée, est infaillible. La *nanola* (esprit ou centre émotionnel) de l'homme ou de la femme ne saurait résister à la série complète des incantations et rites successifs; alors même qu'il ne serait pas fortement affecté par les phases initiales, il ne pourrait pas ne pas succomber à l'action cumulative des rites, à la condition, bien entendu, que la magie ne se trouve pas contrecarrée par une magie adverse. Ici encore on trouve des causes pour expliquer un échec : l'officiant peut ne pas avoir employé les mots exacts, ou bien il peut avoir transgressé un tabou conditionnel, ou encore une contre-magie peut avoir compromis les premières tentatives presque heureuses. Comme dans tous les cas soumis au contrôle surnaturel du hasard, l'infailibilité magique n'est absolue que dans des conditions absolument parfaites; autrement dit : elle n'est jamais atteinte dans la pratique, tout en pouvant être posthume en théorie.

VII. LE RITE ET L'INCANTATION DANS LA MAGIE D'AMOUR

[Retour à la table des matières](#)

En suivant la magie d'amour dans les phases successives de sa réalisation, nous devons avoir présente à la mémoire la manière dont une histoire d'amour évolue aux îles Trobriand, dans la vie ordinaire du village, avec ses coutumes qui règlent les communications entre les sexes. L'histoire commence d'une façon banale : un jeune homme s'éprend d'une jeune fille. S'il n'y a pas réciprocité et si le jeune homme n'a pas l'espoir de gagner immédiatement les faveurs de celle qu'il aime, il a recours, pour faire fléchir la jeune fille, au moyen le plus efficace : la magie.

Comme dans la magie de beauté ordinaire, il doit commencer par une ablution ou une baignade dans la mer. Cela le rend beau et attrayant; à la faveur du même rite il charme le cœur de celle qu'il aime et y fait naître une affection en retour. Supposons que notre héros habite dans le voisinage de la mer. En se rendant sur la plage, il cueille dans la brousse quelques-unes des feuilles molles et spongieuses des arbustes *wageva*, *silasila* ou *ponatile*, et aussi quelques feuilles d'un arbre ayant une écorce particulièrement molle et propre, de préférence des arbres *reyava* et *gatumwalila*. Il met tout le paquet dans une grande feuille et chante sur lui la formule spéciale de l'ablution. Cette formule est analogue aux incantations employées dans la magie de beauté utilisée dans la *kula*, ainsi qu'à celles de la magie de beauté que nous avons décrite dans le chapitre précédent.

Voici la traduction libre de l'une des incantations *kaykakaya* de la magie d'amour que j'ai pu obtenir :

INCANTATION KAYKAKAYA

Feuilles de malpropreté et feuilles de purification,
 Feuilles de malpropreté et feuilles de purification,
 Molles comme l'écorce de l'arbre *reyava*,
 Comme la queue de l'opposum.
 Mon visage resplendit de beauté;
 Je le purifie avec les feuilles;
 Mon visage, je le purifie avec les feuilles,
 Mes sourcils, je les purifie avec les feuilles,

et ainsi de suite.

Le jeune homme doit ensuite énumérer les différentes parties de la tête et du corps, ajoutant au nom de chacune le mot : *ayolise*, que j'ai traduit plus haut par : « Je purifie avec les feuilles ». Voici les parties du corps qu'avait nommées l'informateur de qui je tiens cette incantation : tête, visage, sourcils, nez, joue, menton, mâchoires, gorge, épaules, larynx, seins, flancs, aisselles, fesses, cuisses, genoux, mollets et pieds. Voici la suite de la formule

Beau restera mon visage, Éclatant restera mon visage, Flamboyant restera mon visage!
 Ce n'est plus mon visage, Mon visage est semblable à la pleine lune. Ce n'est plus mon visa,
 Mon visage est semblable à la lune ronde. Je perce à travers Comme la tendre pousse de la
 feuille *areca* J'émerge Comme un bourgeon du lys blanc.

Les feuilles charmées sont alors soigneusement enroulées, afin que ne s'évapore pas leur vertu magique (*kayawa*) et le jeune homme procède à l'ablution. Lorsqu'il est purifié à fond, il défait le rouleau et frotte et assèche sa peau avec les feuilles charmées. A partir de ce moment, le rite assume son caractère spécifique, en tant qu'élément du système de la magie érotique; car les feuilles, après avoir servi à l'usage que nous venons de dire, sont jetées à la mer, avec ces mots : *Kirisana akaykakaya, kula kworisaki matana...* (vient le nom personnel de la jeune fille). Le mot *kirisana*, connu également sous les formes *kirisala* ou *karisala*, désigne l'influence qu'un rêve provoqué par la magie peut exercer sur le siège des émotions : sur le cœur, dirions-nous; sur le ventre, disent les indigènes ¹. Ce mot peut être traduit par la périphrase suivante : « Incantation ou influence d'un acte magique, en tant que susceptible de provoquer un rêve. » La forme verbale est *korisaki*, avec le suffixe actif *ki*. La traduction de la formule serait donc celle-ci : « Incantation de rêve de mon charme *kaykakaya*; va et exerce une influence effective sur l'œil d'une telle ou telle. »

Le rite a ainsi un double effet : il rend l'homme beau, effet qu'il a en commun avec toutes les magies des ablutions, et il fait naître dans l'esprit de la jeune fille des rêves pleins de tendresse pour le jeune homme. Et voici comment les indigènes interprètent le lancement rituel des herbes dans la mer : « De même que les feuilles seront ballottées par les vagues, qu'elles s'élèveront et s'abaisseront selon les mouvements de la mer, l'intérieur de la jeune fille va tressaillir et palpiter. »

¹ Voir plus loin, chapitre 12, section I.

Ce qui suit dépend, comme dans la sorcellerie, des effets de ce qui a déjà été accompli. Lorsque l'aimé ou l'aimée cède facilement, on récitera peut-être une formule de plus, afin de rendre son affection plus solide. Mais dans les cas où la magie de l'ablution échoue complètement, on se livre à une nouvelle attaque contre le cœur assiégé, et cela au moyen d'une magie plus puissante, appelée *kasina*, qui est administrée par la bouche. On charme un aliment quelconque ou une noix de bétel, ou, de nos jours, un peu de tabac qu'on offre à la jeune fille. La magie de l'ablution avait déjà accru son intérêt pour son adorateur et, bien qu'elle ne soit pas encore prête à céder, elle ne manquera probablement pas de demander un petit cadeau de ce genre. En tout cas, elle ne le refusera pas si on le lui offre, alors même qu'elle soupçonnera qu'il lui est offert dans un but intéressé.

INCANTATION KASINA

Mon ornement flamboyant, ma peau blanche ! Je prendrai les visages de mes
compagnons et rivaux, Je ferai en sorte qu'ils soient répudiés.
Je prendrai ma face, ma face à moi (suit le nom personnel),
J'obtiendrai un lien d'admiration nouvelle,
Pour une belle face semblable à la pleine lune,

La comparaison qui figure dans ce dernier verset ne serait peut-être pas de nature à émouvoir le cœur d'une jeune fille blanche, mais pour le Trobriandais, la couleur et la rondeur de la pleine lune sont, au point de vue émotionnel, des symboles plus évocateurs que pour nous. Quant au « lien d'admiration » (*tilewa'i*), nous avons déjà dit plus haut ce qu'il signifiait (section III).

En mangeant la petite *douceur*¹ qui lui est offerte, la jeune fine introduit en elle la magie qui met son esprit en mouvement. Il y a déjà grande chance que son affection ait pris une orientation favorable, mais il reste encore une autre magie, plus puissante. La première attaque, nous l'avons vu, a eu lieu à travers le milieu éthéré des rêves; la deuxième, par un moyen plus matériel, consiste à faire absorber un objet comestible; il reste encore à agir par les sens du toucher et de l'odorat, qui sont considérés comme les milieux les plus appropriés à la pénétration de la magie érotique.

Aussi le rite suivant a-t-il pour principal instrument une herbe aromatique appelée *kwoyawaga*, qui ne pousse que dans les îles de l'Est et qu'on fait venir principalement de Kitava. On met cette herbe dans un réceptacle rempli d'huile de noix de coco et on chante sur elle l'incantation suivante -

INCANTATION KWOYAWAGA

Étends, replie,
Étends, replie,
Je coupe, je coupe, je coupe.
Un appât pour un oiseau, pour une petite orfraie.
Uve, uvegu-guyo, o !
Mon charme d'amour *kayro'iwa* reste,

¹ En français dans le texte. N. d. T.

Mon charme d'amour *kayro'iwa* pleure,
 Mon charme d'amour *kayro'iwa* tire,
 Mon charme d'amour *kayro'iwa* déborde.
 Presse dessus, presse sur ton lit;
 Veille, veille sur notre couche de nattes;
 Entre dans ma maison et foule mon sol.
 Démêle et arrache mes cheveux;
 Bois mon sang et tiens mon pénis;
 Suce le bout de mon pénis, car mes entrailles sont bouleversées.

Cette formule est beaucoup plus obscure que la précédente. Le premier verset : « Étends, replie », se rapporterait, d'après ce que m'ont dit mes informateurs, à la natte sur laquelle le jeune homme et la jeune fille se livrent à leurs épanchements amoureux. L'action de couper, par analogie avec d'autres formules analogues, se rapporterait aux plantes employées dans la magie. Dans la phrase suivante, la magie est assimilée à un appât pour un oiseau, et la jeune fille à une orfraie qui vole au-dessus d'un piège. J'ai reproduit une phrase telle quelle, dans le langage indigène, parce qu'il m'a été impossible de la traduire, même d'une façon approchée. Ce qui suit est moins obscur. *Kayro'iwa* est le nom d'un système de magie érotique qui nous deviendra plus familier, lorsque nous aurons à nous occuper du mythe relatif à l'inceste (chapitre 14). La dernière partie est caractéristique des formes plus passionnées de la magie érotique.

Je tiens à ajouter que pour une formule que j'ai pu transcrire, vérifier après un intervalle de plusieurs semaines, faire commenter et traduire en trahissant le moins possible son sens, j'en ai rejeté plusieurs, comme apocryphes, fragmentaires et non comprises par les indigènes eux-mêmes. J'ai toujours pu distinguer les formules archaïques et authentiques des formules corrompues en les faisant confirmer et reconfirmer par mon informateur primitif, c'est-à-dire en me les faisant répéter par lui à des intervalles de plusieurs semaines.

Pour en revenir aux herbes *kwoyawaga*, cette substance aromatique, charmée et préparée pour être employée avec efficacité, suppose la présence immédiate de la personne sur laquelle on veut agir, plus immédiate que dans le rituel précédent qui repose sur l'offre à la jeune fille d'une certaine quantité de noix de bétel ou de tabac. Il faut en effet réussir à badigeonner son corps avec un peu d'huile aromatique ou à en verser un peu sur son visage ou, mieux encore, sur ses seins. Cela rend nécessaire une assez grande proximité physique, qu'on trouve l'occasion de réaliser dans les jeux, dans les danses, dans les fêtes tribales ou dans la ronde rythmique, appelée *karibom*. Lorsque le garçon, trop maladroit ou timide, ne sait pas trouver une occasion pour se rapprocher de sa bien-aimée, il dépose un peu d'huile sur une feuille de papier à fumer, afin que la fumée pénètre dans ses narines (autrefois, on déposait, dans cette éventualité, un peu d'huile sur une fleur, dont l'odeur pénétrant dans les narines servait également de véhicule à la magie).

Il reste encore un autre rite, celui de la toute-puissante *sulumwoya*, ou menthe, qui est le symbole du charme et de la séduction, le principal instrument d'attraction dans la *kula* (échange cérémoniel). Cette herbe occupe une place centrale dans le mythe sur l'origine de l'amour et figure également dans l'acte culminant de la magie d'amour. Le rite en question est accompli dans tous les cas, même dans ceux où les rites antérieurs de la magie avaient déjà produit l'effet voulu. C'est que *sulumwoya* donne un empire incontesté et sans partage sur le cœur de la personne aimée. *Boge bipayki kumaydona, magila yakida* : « Désormais elle op-

posera un refus à tous les autres; son désir ne sera plus que pour nous. » Voici la formule de la magie *sulumwoya* dans le système *kayro'iwa* :

INCANTATION SULUMWOYA

O, son excitation sensuelle ! O, sa pâmoison érotique !
 O, désir, ô, pâmoison féminine!
 Mon étreinte, ton étreinte embrasent notre pâmoison érotique!
 Mon embrassade, ton embrassade enflamment notre pâmoison érotique!
 Mon accouplement, ton accouplement enflamment notre pâmoison [érotique]!

On répète la même incantation un grand nombre de fois, en mettant seulement d'autres mots à la place de « étreinte » et « embrassade ». Ces mots sont : mouvement horizontal (*bilabala*), réplique horizontale (*bilamapu*), égratignure érotique (*kimali*), morsures érotiques (*kayalu*), frottement de nez (*vayaulo*), arrachage des cils avec les dents (*mitakuku*), chasse aux poux (*kopokutu*), frottement des lèvres de l'un contre celles de l'autre (*kawidowa*). Puis viennent les sentences suivantes :

Je vais devant, tu suis, et cela enflamme notre pâmoison érotique,
 J'attends, tu attends, et cela enflamme notre pâmoison érotique.

Et pour finir :

Tu as suivi mon chemin, en m'appelant à grands cris.
 Tu es entrée dans ma maison, en me souriant,
 La maison fut ébranlée de joie, lorsque tu mis les pieds sur mon sol.
 Bois mon sang,
 Afin que je ressente de l'allégresse.

Ceci est une longue formule, d'autant plus longue que, comme c'est le cas de toutes les incantations magiques des Trobriandais, sa partie intermédiaire, la litanie, est répétée un grand nombre de fois, et non nécessairement dans le même ordre. Elle est chantée sur de la menthe qu'on fait bouillir dans de l'huile de noix de coco. Si la magie est pratiquée sur une femme dont on a déjà réussi à capter l'amour, il n'est pas difficile de l'asperger avec l'huile parfumée et charmée ou de l'oindre avec cette huile. Mais lorsqu'elle n'est pas encore subjuguée, le problème consiste à s'introduire dans sa hutte pendant la nuit et à verser un peu de cette huile dans ses narines, afin de la faire rêver à celui qui use de cette magie envers elle. Lorsque cette manœuvre a réussi, l'incantation devient irrésistible.

Des procédés moins sûrs sont ceux qui consistent à badigeonner avec de l'huile les mains de la jeune fille ou à rapprocher l'huile de son visage; ou encore à prendre quelques brindilles d'herbes dégageant une douce odeur, à les tremper dans de l'huile et à les agiter sous son nez. Il est évident que par ces trois méthodes on lui révèle qu'on use de magie à son égard, et cela produit l'effet désiré, psychologiquement du moins, sinon magiquement.

A titre de charme additionnel, on peut réciter la même formule sur la longue épine d'un poisson appelé *umlaybasi*, dont la piqûre provoque une douleur vive et durable. En la tenant

dans le creux de sa main, le jeune homme rapproche ses lèvres de celle-ci et chante l'incantation, après quoi il pique l'épine dans le bouchon de la bouteille faite avec de la noix de coco et dans laquelle on conserve l'huile. Ou bien, tenant toujours l'épine dans le creux de sa main, le jeune homme l'enfonce dans le corps de la jeune fille, au niveau des côtes ou dans le voisinage; ou enfin, profitant du *karibom*, il fera une de ces insertions plus intimes dont nous avons parlé plus haut (chapitre 9, section III).

VIII. LA PART DE LA RÉALITÉ DANS LA MAGIE D'AMOUR

[Retour à la table des matières](#)

Un exposé direct et suivi d'un sujet aussi complexe et quelque peu chaotique que la magie d'amour est de nature à le faire paraître plus précis et systématique qu'il ne l'est réellement, surtout si les éléments dont il se compose s'adaptent les uns aux autres, en théorie du moins. Il est cependant bon de savoir que dans la réalité les choses ne se passent jamais d'une façon aussi complète et définie que pourraient le faire croire les informations fournies par les indigènes.

Une certaine complication résulte du fait qu'il existe un grand nombre de systèmes différents. Le plus célèbre est celui de *kayro'iwa*. Mais les systèmes *Kwoygapani* et *Libomatu*, en usage respectivement dans les îles Vakuta et Kayleula, jouissent également d'une grande vogue. Ces systèmes, qui sont les plus généralement connus et pratiqués, sont aujourd'hui mélangés, et peu nombreux sont les indigènes qui possèdent un ensemble de formules appartenant à un seul et même système. En fait, quelques-uns seulement de mes informateurs, même parmi ceux qui se vantaient de posséder un ensemble puissant de formules, étaient à même de les citer toutes d'une façon satisfaisante. Chacun ne connaissait bien que deux ou trois incantations, d'autres n'en connaissaient qu'une seule. Et je dois ajouter qu'il n'est pas, aux îles Trobriand, un seul indigène qui soit capable de juger de la valeur d'un texte avec une compétence égale à la mienne, car il n'est pas de mémoire humaine qui puisse rivaliser avec une collection *écrite* de textes permettant leur comparaison et leur confrontation. Vers la fin de mon enquête, je fus à même de décider sans difficulté si telle incantation qu'on me récitait était authentique ou corrompue; et, dans ce dernier cas, si la corruption avait pour cause soit une supercherie, voulue ou involontaire, de mon informateur ou de son prédécesseur, soit un défaut de mémoire.

Peu nous importe d'ailleurs que les indigènes en possession d'un système complet et inaltéré ne soient pas nombreux. Un jeune homme qui ne connaît qu'une incantation ou deux, ou même qu'un fragment d'incantation, n'en croît pas moins sincèrement à sa vertu efficace, et très souvent l'expérience l'affermir dans sa croyance. Il récitera son fragment d'incantation ou l'incantation complète sur des feuilles de *kaykakaya* et, en cas d'insuccès, il recommencera sur d'autres herbes.

Chaque rite produit sur lui et, généralement, aussi sur sa bien-aimée un certain effet positif. Il est persuadé que la magie de l'ablution augmente sa vigueur et sa force d'attraction, ce qui lui communique une attitude favorable à son entreprise. Cette même magie lui fait

espérer que la jeune fille a rêvé de lui et est prête à agréer ses avances. Il l'approche avec confiance et plaisante avec elle sans embarras.

Les autres rites procurent une aide encore plus matérielle dans les démarches amoureuses. Ils impliquent tous un contact direct : un cadeau, un attouchement érotique, le reniflement d'une odeur. Ce n'est donc pas seulement le jeune homme qui croit à son pouvoir magique, mais la jeune fille s'aperçoit, à son tour, qu'il agit sur son cœur. C'est qu'elle subit, elle aussi, l'influence de la croyance et de la tradition. Elle a beau éprouver pour le jeune homme une répulsion irrésistible, cela n'ébranle pas sa croyance en la magie d'amour. Elle conclut seulement que les rites qu'il pratique ne sont pas les vrais rites et qu'il récite mal ses formules. Mais s'il exerce seulement sur elle la moindre attraction, la magie produit ses effets avec une facilité et une infaillibilité étonnantes.

Toutes ces conclusions reposent sur l'observation de la conduite des indigènes, sur les récits faits par ceux-ci et sur le déroulement réel de la magie d'amour dans des cas qui ont été analysés à mon intention par mes amis, au fur et à mesure de leur production.

J'ai déjà dit combien profonde était la conviction des indigènes que la magie d'amour possède une vertu efficace et combien solide leur croyance que cette magie constitue le seul moyen de gagner le cœur d'une personne aimée. Tous les espoirs de succès que nourrit un homme, sa certitude et ses anticipations reposent sur la confiance que lui inspire son bagage magique, et il attribue tous ses échecs à l'insuffisance de ce bagage. J'ai déjà parlé à plusieurs reprises de Gomaya, personnalité vaniteuse, arrogante, volontaire, mais remarquable. Il avait l'habitude de se vanter de ses succès auprès des femmes, et toujours dans des termes de magie. Il disait, par exemple: « Je suis laid, mon visage n'a rien d'attrayant ; mais je possède la magie, et, grâce à elle, je plais à toutes les femmes. » Et il se mettait à se vanter de ses intrigues avec Ilamweria, de l'affection qu'éprouvaient pour lui ses cousines et de ses autres succès amoureux dont nous avons déjà mentionné quelques-uns dans cet ouvrage. Tous mes autres informateurs étaient unanimement convaincus de l'efficacité de la magie d'amour. A ma question directe sur ce sujet, ils me donnaient toujours la même réponse : « Tel homme peut avoir un extérieur agréable, être bon danseur, bon chanteur, mais ne pas posséder de magie; tel autre peut être laid, boiteux, avoir la peau foncée, mais posséder une bonne magie : le premier sera repoussé par les femmes, le second sera aimé d'elles. »

Il y a là évidemment une de ces exagérations auxquelles les Mélanésiens recourent volontiers, lorsqu'ils veulent faire ressortir un fait avec un certain relief. Tous les indigènes connaissent la magie, mais tous sont loin de l'employer avec le même succès. Lorsqu'on leur oppose cet argument, les indigènes disent que lorsqu'un homme obtient des succès, c'est parce que sa magie est « pénétrante et forte ». Et, sur ce point, l'imagination des indigènes se rapproche davantage de la réalité. Un homme intelligent, d'une grande force de volonté, une personnalité, un tempérament aura plus de succès auprès des femmes qu'un bellâtre lourdaud et sans âme, et cela aussi bien en Mélanésie qu'en Europe. Un homme qui est convaincu qu'il suit le chemin qui conduit droit au but, qui a assez d'énergie pour rechercher ceux qui possèdent la meilleure magie et assez de zèle pour l'acquérir et l'apprendre, cet homme se montrera aussi bon dans sa manière de faire la cour que dans sa magie. La croyance des indigènes contient donc un noyau de vérité, de nature plutôt psychologique que physique ou occulte, et se rapportant plutôt aux résultats qu'au mécanisme.

Tel était précisément le cas de Gowaya. Les cinq fils de To'uluwa et Kadamwasila étaient tous des hommes agréables et intelligents, attrayants et entreprenants, tous également renommés pour leur magie d'amour. En fait, la première et la dernière des formules que j'ai reproduites ici m'ont été communiquées par Yobukwa'u qui, bien que ne connaissant que deux

incantations sur quatre, n'en a pas moins réussi à nouer une intrigue incestueuse avec la plus jeune femme de son père, à commettre plusieurs adultères et à contracter deux engagements successifs en vue du mariage. Tous ces succès étaient attribués à la magie d'amour; et c'est encore grâce à la magie d'amour que Kalogusa, le plus jeune frère de Yobukwa'u, réussit à conquérir la fiancée de celui-ci, Isepuna. Un autre des cinq frères, Gilayviyaka, dont les intrigues nous sont également connues, était, lui aussi, réputé comme expert en magie d'amour. Je pourrais citer beaucoup d'autres exemples, mais il est préférable de nous en tenir aux cas les plus notoires.

Bagido'u, neveu et héritier présomptif du chef principal, informateur extrêmement intelligent et agréable, souffrait d'une épuisante maladie interne, la tuberculose probablement. J'ai déjà raconté ses malheurs domestiques et comment il fut abandonné par sa gentille femme qui s'en alla rejoindre le mari de sa sœur décédée, Manimuwa, jeune homme de Wakayse, beau et bien portant (voir chapitre 6, section 1). Elle allait souvent voir sa sœur et, durant la dernière maladie de celle-ci, elle séjourna pendant longtemps dans sa maison, en compagnie de son beau-frère. Il arriva ce qui devait arriver - Manimuwa et Dakiya éprouvèrent l'un pour l'autre une profonde affection et contractèrent une liaison illicite, si bien que la jeune femme finit par aller vivre avec son beau-frère. On accusa la magie d'avoir causé tout ce trouble. Bagido'u lui-même, le mari abandonné, disait que Dakiya était une brave femme, mais que l'homme était mauvais et qu'ayant employé d'abord une magie malfaisante pour la détacher de son mari, il eut ensuite recours à une magie d'amour pour la séduire. Et, de fait, Dakiya était citée comme l'exemple classique de la puissance de la magie. « La magie a bouleversé l'esprit de Dakiya; seul Manimuwa reste dans son esprit. » Le côté comique de cette histoire, triste par ailleurs, résidait en ce que Bagido'u avait la réputation d'un des hommes les plus experts dans la magie d'amour. Il va sans dire que mes informateurs n'étaient pas à court d'explications quant aux énigmes théoriques que comportait cette affaire.

Pour en revenir enfin, une fois de plus, à une histoire propre à illustrer les faits qui nous intéressent ici, nous rappellerons la tragédie de l'expulsion du village de Namwana Guya'u par les parents de Mitakata (voir chapitre 1, section II). Revenu aux îles Trobriand après une année d'absence, je rencontrai Namwana Guya'u dans un des villages du Sud. Sa haine pour Mitakata était aussi implacable qu'auparavant. Lorsque je lui demandai ce qu'était devenu son ennemi, il me répondit que sa femme Orayayse l'abandonna. Comme elle était une première cousine de l'ennemi de son mari, ce fut, en fait, celui-ci qui la renvoya, pour des raisons politiques. Mais Namwana Guya'u insinua que ce fut lui qui, à l'aide de la magie, la détacha de son mari. Il se mit alors à parler des mauvaises habitudes de son ennemi. « Il cherche à s'emparer de jeunes filles, mais toutes le repoussent. » Il ne m'en informa pas moins que Mitakata finit par épouser Ge'umwala, jeune et jolie fille. *Boge, ivakome minana, magila imasisi deli; m'tage biva'i ipayki- matauna ibi'a* (il lui administra de la magie par la bouche, elle voulait bien coucher avec lui, mais se refusait à l'épouser; il la prit par force). La valeur du succès se trouvait ainsi diminuée, du fait de son attribution à la magie d'amour; et Namwana Guya'u n'admettait pas que son ennemi ait pu faire une conquête autrement qu'en faisant usage de procédés impersonnels.

IX. LA MAGIE DE L'OUBLI

[Retour à la table des matières](#)

Aux îles Trobriand, toute magie positive a une contrepartie négative, dans la croyance et en théorie du moins, sinon dans la réalité. La magie de la santé et de la maladie en est l'exemple le plus net, car, à chaque rite et incantation produisant la maladie, correspond une contre-magie de guérison. La magie positive du succès, qui accompagne toute entreprise économique, implique toujours l'existence d'un rite préventif, d'un caractère négatif, qui tient compte d'un échec possible de la magie positive.

Aussi ne devons-nous pas être surpris de constater que les incantations destinées à provoquer l'amour ont à lutter contre une magie agissant dans le sens opposé. C'est la magie de l'éloignement et de l'oubli, branche de la magie noire connue sous le nom générique de *bulubwalata*, bien que dans son sens Plus étroit ce terme désigne précisément la magie de l'oubli. La racine *bulu* sur laquelle le mot est construit entre également dans la formation du mot *bulukwa* (*porc*). Cela signifierait-il qu'il faille voir le prototype de toute cette magie dans les rites visant à la dispersion de pores à l'aide d'une magie malfaisante ? C'est ce que je n'ai pas pu élucider. Toujours est-il que la magie en question est employée aussi bien lorsqu'il s'agit de renvoyer les porcs dans la brousse que lorsqu'on veut détacher des épouses de leurs maris et des maîtresses de leurs amants.

On a recours à cette magie, toutes les fois qu'on éprouve de la haine pour une jeune femme ou, ce qui est plus fréquent, pour son amoureux ou son mari. Elle agit sur l'esprit de la femme, en le détournant du mari ou de l'amant. La femme quitte alors sa maison, son village et s'en va errer. L'informateur qui me donna communication des incantations qui suivent me raconta que, lorsque la magie est administrée sous une forme modérée, la femme quittera bien son mari ou son amant, mais pour retourner dans son village à elle et auprès de ses compatriotes; mais si on l'administre à dose massive, et convenablement, avec l'observation minutieuse de tous les détails des incantations, des rites et des tabous, la femme s'enfuira dans la brousse, ne pourra plus retrouver le chemin du retour et disparaîtra peut-être à jamais. Comme dans toutes les autres variétés de magie, l'homme peut se contenter de réciter l'incantation initiale, de façon à n'obtenir qu'un effet partiel, c'est-à-dire à détourner seulement les sentiments de la jeune femme de son amant ou de son époux.

La formule suivante doit être récitée sur un objet comestible, ou sur un peu de tabac, ou sur une certaine quantité de noix de bétel qu'on donne à la victime. Elle porte le nom de *kabisilova* (littéralement : « obtenir la répudiation »), et voici sa traduction libre :

Que son nom soit éteint, que son nom soit rejeté; - Éteint au coucher du soleil, rejeté au lever du soleil; - Rejeté au coucher du soleil, éteint au lever du soleil. - Un oiseau se trouve sur le *baku*, -Un oiseau friand de sa nourriture. - Je le fais répudier !

Sa magie de la menthe, je la fais répudier.
 Sa magie *kayro'iwa*, je la fais répudier.
 Sa magie *libomatu*, je la fais répudier.
 Sa magie de l'accouplement, je la fais répudier.
 Sa magie horizontale, je la fais répudier.
 Son mouvement horizontal, je le fais répudier.
 Son mouvement de réplique, je le fais répudier

Ses tendresses amoureuses, je les fais répudier.
Ses griffages érotiques, je les fais répudier.
Ses caresses amoureuses, je les fais répudier.
Ses étreintes amoureuses, je les fais répudier.
Ses étreintes charnelles, je les fais répudier.

Mon incantation kabisilova. - Elle s'insinue en toi comme un ver, - Le chemin qui conduit à la colline de terre dans la brousse est ouvert, - Le chemin qui conduit au monceau de détritrus dans le village est fermé.

Dans les premières lignes on jongle avec deux mots dont chacun contient la racine des verbes « éteindre » et « rejeter ». La formule débute donc par une anticipation de son effet principal. Elle invoque ensuite l'oubli ouvertement et en détail : toutes les caresses doivent être oubliées. Deux lignes contiennent des mots destinés à rendre l'incantation puissante, afin qu'elle s'insinue toute seule dans l'esprit de la jeune femme et qu'elle chemine et rampe, tel un ver, à travers toutes ses pensées. Finalement il est déclaré que la jungle est ouverte à la jeune femme, mais que le retour dans le village lui est fermé.

L'incantation suivante, que je tiens du même informateur, représente, dit-on, la même magie, mais renforcée. Elle est administrée de la même manière que la précédente; mais dans un certain cas elle est énoncée sur quelques feuilles ou sur une coquille de noix de coco, celles-là ou celle-ci étant ensuite rôties au-dessus d'un feu, afin que la fumée malodorante entre dans les narines de la jeune femme qu'on veut ensorceler. Voici sa traduction libre :

Femme, femme repoussée, - Homme, homme repoussé, - Femme, femme refusant, - Homme, homme refusant. - Elle est repoussée, elle refuse. - Ton mari, ton amant te fait tres-saillir et t'effraie; - Blasphème contre lui, par sa sœur; - Dis-lui : « mange tes ordures ». - Le chemin passe derrière les maisons. - Son visage disparaît. - Le chemin qui conduit à la colline de terre dans la brousse est ouvert, - Le chemin qui conduit au monceau de détritrus dans le village est fermé. - Son visage disparaît; - Son visage s'évanouit; - Son visage s'éloigne du chemin; - Son visage devient pareil à celui d'un esprit de la forêt; - Son visage devient pareil à celui de l'ogre Dokonikan.

En vérité, un voile s'abaisse sur tes yeux. - Ma magie malfaisante vient, - Elle recouvre complètement les pupilles de tes yeux. - Sa magie de la menthe n'est rien, - Sa magie de l'amour n'est rien, - Ses griffages érotiques ne sont rien, - Ses caresses amoureuses ne sont rien, - Ses accouplements ne sont rien, - Son mouvement horizontal n'est rien, - Son mouvement de réplique n'est rien, - Le délassement de son corps n'est rien,

On répète ensuite la première période de l'incantation, jusqu'aux mots : « elle est repoussée, elle refuse », et on termine ainsi :

Ton soleil s'en va vers l'Ouest, ton soleil baisse, - Ton soleil s'en va vers l'Ouest, ton soleil brille obliquement. - Elle est détachée, elle s'en va loin, - Elle s'en va loin, elle est détachée.

Le seul point de cette incantation qui ait besoin d'une explication est celui où la jeune femme est invitée à blasphémer contre son mari, par sa sœur. C'est là une des plus graves injures qu'une femme puisse adresser à son mari. Nous y reviendrons dans le chapitre 13.

Bien que la magie de *bulubwalata* soit négative par rapport à la magie d'amour, la formule de l'amour est impuissante contre le mal qu'elle a pu causer. Mais si un homme a, dans un accès de colère, causé un grave préjudice à un foyer en pratiquant cette malfaisante magie, il trouve, dans son propre système, un remède possible dans une formule appelée *katuyumayamila*, ce qui signifie « reprendre » (*katuyumali*, forme archaïque de *kai'mali* : rembourser, rendre, reprendre). La formule doit être prononcée en plein air, *owadola wala* (à pleine bouche), disent les indigènes. Mais le magicien doit la réciter en se tournant successivement vers les différents points de l'horizon, afin que la vertu magique puisse toucher la femme, quel que soit l'endroit où elle s'est égarée dans la brousse. Cette formule débute également par une jonglerie avec des mots contenant la racine des verbes : « Faire la paix » et « attirer ». Et elle poursuit :

Que ma *bulubwalata* soit émoussée ! - Que ma magie de la rétractation soit tranchante ! - Je rétracte ! - Du point nord-est, je rétracte; - Du point sud-est, je rétracte; - De la jungle d'Ulawola, je rétracte; - De la jungle de Tepila, je rétracte; - A celle qui ressemble à un esprit de la forêt, j'envoie ma rétractation; - Des monceaux de pierre, je rétracte; - Des murailles de pierres qui bornent l'horizon, je rétracte; - Des fourrés de fougères, je rétracte; - Avec l'odeur de la magie de la menthe, je rétracte; - J'attire en arrière ton esprit, o femme ! - Reviens vers moi ta mère. - Reviens vers moi ton père. - Ouvre de force la maison, - Démêle et arrache mes cheveux, - Viens fouler mon sol, -Et coucher dans mon lit! - Viens et franchis le seuil! - Viens et reste auprès de ton monceau de fumier ! - Continuons à vivre ensemble dans notre maison.

Ici l'intention exprimée dans les premières lignes est claire : il s'agit de réduire à l'impuissance la magie malfaisante, de rendre efficace la magie bienfaisante. La vagabonde est rappelée de plusieurs points de l'horizon et de deux parties de la jungle (Ulawola et Tepila), une située dans le Nord, l'autre dans le Sud, qui, entourées de marches (*dumia*), sont peut-être les régions les plus inaccessibles de la principale des îles Trobriand et sont considérées comme la demeure des pores de la jungle. La dernière partie, et le lecteur l'a déjà noté, est construite d'après le même plan que la formule de la magie d'amour. Les mots composés : « Moi-ta-mère », « moi-ton-père » sont construits avec l'inclusion du duel possessif *ma*. C'est ainsi que, par la vertu magique de ce charme, l'homme et la femme seront l'un à l'autre ce que sont non seulement mari et épouse dans la maison conjugale, mais aussi père et mère dans la maison familiale.

Cette formule, dit-on, est très efficace et a rétabli le bonheur conjugal dans une foule de ménages brisés.

Et nous terminerons ce chapitre en formulant le pieux souhait qu'il en soit ainsi.

12

Rêves et fantaisies érotiques

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons étudié jusqu'à Présent la psychologie sexuelle, pour autant qu'elle s'exprime dans des démarches stéréotypées; c'est-à-dire dans des démarches déterminées par la coutume, les institutions et la magie. Bref, pour nous faire une idée de l'attitude du Trobriandais à l'égard de la vie sexuelle, nous l'avons étudiée dans ses actes. Nous allons maintenant aborder celles des manifestations, des idées et des sentiments relatifs au sexe qu'on trouve dans les rêves nocturnes ou dans les rêves éveillés, ainsi que dans les contes -populaires. Autrement dit, nous allons étudier les fantaisies libres et traditionnelles dans lesquelles le Trobriandais exprime sa manière de concevoir le présent, l'avenir, les contrées lointaines et surtout la vie dans l'autre monde.

Ce chapitre ne sera qu'une simple énumération de données recueillies, mais même les énumérations de ce genre sont toujours faites en vue de certains problèmes à résoudre et subissent l'influence de l'attitude mentale de celui qui a enregistré les données en question.

Il est des pédants académiques qui traitent avec mépris les observateurs de faits, lorsqu'ils font preuve de connaissances un peu vastes et d'une intelligence large. La théorie, prétendent-ils, doit être éliminée du travail sur le terrain. A mon avis, ce prétendu purisme n'est que

de l'hypocrisie intellectuelle. Les observations que j'ai faites n'ont pas été enregistrées par un procédé ou un appareil mécanique, mais par mes yeux et mes oreilles, et elles ont subi ensuite le contrôle de mon cerveau. En fait, une observation n'a de la valeur que pour autant qu'elle a subi ce contrôle. Mon enquête devait inévitablement être affectée par mes idées, mes intérêts, voire par mes préjugés. L'honnêteté exige de faire en sorte que ces idées, intérêts et préjugés puissent être facilement entrevus par le lecteur, afin qu'il soit à même, s'il le juge nécessaire, d'en faire la part et de les éliminer. Un autre procédé, opposé à celui-ci, consiste à les dissimuler aussi habilement que possible.

La plupart des observations consignées dans ce chapitre ont été faites avant que fût éveillé mon intérêt pour la psychanalyse. Dans mes travaux antérieurs, je voyais dans le folklore une expression directe de conditions sociales et culturelles. Lorsque je trouvais dans le folklore un motif tel que l'inceste ou une infraction à l'exogamie, je le trouvais embarrassant, mais je n'en voyais pas la signification. Je le traitais comme une exception confirmant la règle, au lieu d'en faire le point de départ de recherches ultérieures sur les tabous et les répressions typiquement sociaux. Je ne prêtais que peu d'attention aux recherches sur les rêves nocturnes, sur les rêveries diurnes, et sur les fantaisies libres. Il ne m'a pas fallu beaucoup de temps pour constater que les rêves ne jouaient pas chez les Trobriandais le rôle que leur avaient attribué Taylor et d'autres; et cette constatation faite, je ne me suis plus occupé de la question.

Plus tard seulement, stimulé par certains travaux qui m'ont été envoyés par le professeur C.-G. Seligman et encouragé par ses conseils, je me suis mis à vérifier la théorie de Freud d'après laquelle les rêves seraient l'expression de désirs « réprimés » de l'« inconscient », la négation, pour ainsi dire, des principes et de la morale reconnus et officiels. En me livrant à ce travail, je me suis trouvé en présence d'importantes corrélations entre le folklore et l'imagination, d'une part, l'organisation sociale, de l'autre; et j'ai pu découvrir l'existence de certains désirs et inclinations souterrains, qui s'affirment à l'encontre du système d'idées et de sentiments établis; alors qu'ils apparaissent, à un examen superficiel, insignifiants et capricieux, ils ont en réalité une grande importance sociologique¹. Que j'aie été obligé, au cours de mon enquête, de rejeter de la doctrine psychanalytique plus que je n'ai pu en accepter, cela ne diminue en rien mon obligation envers elle; et mes résultats montrent d'une façon frappante comment une doctrine qui, à la lumière des recherches, se montre insatisfaisante sur beaucoup de points, n'en est pas moins capable de stimuler et d'inspirer.

C'est dans les tabous sociaux d'une communauté qu'il faut chercher la source des sentiments et inclinations illicites. Et l'indifférence des psychanalystes pour l'organisation sociale, voire le parti pris avoué de ne pas la prendre au sérieux, enlèvent presque toute valeur aux applications qu'ils font eux-mêmes de leur doctrine à l'anthropologie².

Bien que, dans ce qui suit, aucune référence ne soit faite à ces points, j'ai tenu à les indiquer dès le début, parce qu'ils ont joué un certain rôle dans la découverte et un rôle considérable dans la présentation des matériaux contenus dans ce chapitre et dans le suivant.

¹ J'ai publié une partie de mes résultats dans deux livres : *Crime and Custom* et *Sex and Repression*. Trad. franç. in *Trois essais.... op. cit.* (Payot, PBP no 109). et *La sexualité et sa répression* (Payot, PBP no 95).

² Idem.

I. RÊVES

[Retour à la table des matières](#)

Les rêves spontanés n'occupent pas une place bien importante dans la vie des Trobriandais. D'une façon générale, les indigènes semblent ne rêver que rarement, s'intéressent peu à leurs rêves, n'en parlent pas à leur réveil et ne les utilisent pas pour expliquer une croyance ou justifier une ligne de conduite. Ils n'attribuent aux rêves ordinaires aucune signification prophétique, et ils n'ont pas de système ou de code pour leur interprétation symbolique.

Les rêves qui nous intéressent principalement sont les rêves érotiques et sexuels; mais, pour les comprendre, il est nécessaire de se faire une idée de l'attitude des indigènes à l'égard des rêves en général. Et je dois dire tout de suite que par rêves « ordinaires » ou « libres » j'entends les visions qui se présentent spontanément pendant le sommeil, en réponse à des stimulations physiologiques, à des expériences affectives ou émotionnelles, à des souvenirs de la veille ou du passé. Tels sont les matériaux des rêves qui se présentent à tout être humain et qui jouent, ainsi que je viens de le dire, un rôle insignifiant dans la vie des Trobriandais. Ils semblent être fort rares et sont facilement oubliés.

Mais il y a une autre catégorie de rêves : ceux qui sont prescrits et définis par la coutume. On attend des rêves de ce genre de la part de personnes occupant une certaine situation sociale ou ayant entrepris une certaine tâche, et cela soit à la faveur de la magie qu'ils ont pratiquée eux-mêmes ou qui a été pratiquée sur eux, soit en raison de l'influence exercée par des êtres spirituels. Ces rêves stéréotypés, standardisés, sont attendus, espérés, prévus, et c'est ce qui expliquerait aussi bien leur fréquence que la facilité avec laquelle on s'en souvient. Il est à noter que la terminologie des indigènes ne fait pas de distinction entre rêves libres et rêves standardisés et que cette distinction n'est même pas formulée dans leur doctrine. Mais, ainsi qu'on va le voir, elle se trouve impliquée dans la conduite et dans l'attitude générale à l'égard des rêves.

Dans les rêves standardisés, les visions ayant pour objet les esprits des morts jouent un rôle prépondérant. Ces esprits apparaissent aux gens dans des circonstances appropriées et pendant certaines saisons. C'est là, en fait, la seule manière dont ils manifestent leur existence aux vivants. Mais tous les rêves relatifs aux décédés ne sont pas considérés comme vrais. L'apparition peut-être soit un *sasopa* (mensonge, illusion), soit un *baloma* (esprit) réel. Les esprits réels apparaissent toujours dans un but prévu et dans des conditions auxquelles on s'attend. C'est ainsi qu'est considéré comme vrai un rêve au cours duquel une personne récemment décédée apparaît pendant le sommeil à un parent survivant, pour lui apporter un message important ou lui annoncer sa mort à une échéance plus ou moins éloignée. De même lorsqu'un voyant bien connu ou un médium spirite reçoit pendant son sommeil la visite d'un esprit et annonce le lendemain le message que l'esprit lui avait apporté, personne ne doute de la réalité de sa vision. Ou encore, lorsque des gens s'en vont à l'île de Tuma et y rêvent de tels ou tels de leurs parents morts, les indigènes ne doutent pas qu'ils ne les aient réellement vus. Ou enfin lorsque, pendant la lune de milamala, les esprits des morts retournent dans les villages, ils apparaissent au chef ou à une autre personne notable pendant leur sommeil, pour leur présenter leurs vœux. Pendant mon séjour aux îles Trobriand, il y eut plusieurs de ces visites nocturnes¹. Des substitutions ont parfois lieu, comme lorsqu'une vieille femme apparaît à son fils et lui dit qu'elle est morte, alors qu'en réalité c'est la mère d'un autre jeune

¹ Voir mon article dans *Journal of the R. Anthropological Institute*, 1916, section 3, pp. 362 et suivantes.

homme travaillant à la même plantation qui est morte aux distantes îles Trobriand. Mais il y a aussi des visions d'amis et de parents morts qui racontent des choses inexactes, annoncent des événements qui n'arrivent jamais ou se comportent d'une manière indécente. Ces rêves ne sont pas provoqués par des esprits qui, disent les indigènes, n'ont rien à voir avec eux; et ils ne sont pas vrais.

Une autre catégorie importante de rêves, dans lesquels les esprits jouent également un rôle, comprend ceux qui se rattachent à un certain état ou à une certaine condition du rêveur. Alors que dans les rêves qui ont lieu pendant la milamala ou au cours d'une visite à l'île des esprits Tuma, ou immédiatement après la mort de quelqu'un, ce sont les personnes récemment décédées qui apparaissent, il n'en est pas de même des rêves de la catégorie à laquelle nous faisons allusion: ils sont caractérisés par le fait que ce sont des esprits d'ancêtres depuis longtemps disparus qui surgissent pendant le sommeil. C'est ainsi que lorsqu'on attend la naissance d'un enfant (voir chapitre 8), l'esprit d'une aïeule apparaît et annonce l'incarnation prochaine. Beaucoup plus importantes sont les visites d'esprits ancestraux en rapport avec l'art de la magie dans lequel les esprits jouent un rôle considérable. Beaucoup d'incantations commencent par une énumération des personnes qui ont, à un moment donné, exercé cette magie. Ces énumérations de noms d'ancêtres constituent la caractéristique la plus générale des incantations trobriandaises. Dans certains rites magiques, on offre aux esprits des aliments avec une brève invocation; à titre de réciprocité, ils manifestent un certain intérêt pour le but en vue duquel le rite est accompli et communiquent avec le magicien, affectant ainsi non seulement l'activité rituelle, mais aussi l'activité pratique qui l'accompagne : dans la plupart des cas, en effet, le magicien n'a pas seulement pour tâche de prononcer la formule et d'accomplir les rites, mais il doit aussi exercer un vaste contrôle sur l'activité pratique à laquelle se rattache sa magie.

Pour nous exprimer en des termes plus concrets : c'est le chef officiel d'une expédition kula, c'est l'organisateur traditionnel d'une expédition de chasse ou de pêche, c'est le surveillant des jardins en exercice, qui détiennent et exercent invariablement la magie en rapport avec leurs occupations. En raison de sa double fonction, chacun de ces personnages est censé posséder des connaissances plus approfondies et être capable de prévoir les choses de plus loin que ses associés. Sous le contrôle des esprits des ancêtres il aura des rêves se rapportant à son entreprise. C'est ainsi que le surveillant des jardins, inspiré par ceux qui l'ont précédé dans la charge, apprendra dans ses rêves les moyens de produire la sécheresse ou la pluie, et il donnera des conseils et des ordres en conséquence. Le magicien de la pêche apprendra de la même manière, de son esprit ancestral, que des bandes de poissons traversent tel ou tel passage du récif ou nagent le long d'un certain chenal de la lagune, et il donnera à sa compagnie l'ordre de se lever de bon matin et de placer les filets dans tel endroit 'et à telle heure ¹.

Un ethnologue cynique serait tenté de soupçonner que ces rêves prophétiques se prêtent à une double explication : lorsqu'ils se réalisent, ils ne sont pas seulement utiles, mais prouvent les bonnes dispositions des ancêtres et la validité de la magie; lorsqu'ils ne se réalisent pas, cela prouve que les esprits sont en colère et qu'ils punissent la communauté pour une raison ou pour une autre, mais la tradition magique garde toute sa force de vérité. Dans tous les cas

¹ On trouvera une description plus détaillée de ces faits dans nos autres travaux : pour le rôle que les esprits des ancêtres jouent dans la magie, voir notre article : « Baloma : The Spirits of the Dead in the Trobriand Islands », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1916, pp. 384-482; pour les rêves prophétiques, même article, p. 366; pour les rêves milamala, même article, p. 379; pour les rêves en rapport avec la grossesse, voir le présent ouvrage, chapitre 7, et « Baloma », pp. 406-418; pour la psychologie de la filiation magique et les rapports entre la magie et le mythe, voir *Myth in Primitive Psychology*, op. cit., et chapitre 12 d'*Argonauts of the Western Pacific*.

le magicien sait utiliser les rêves au mieux de ses intérêts. Certes, à notre époque de dissolution des croyances et des coutumes où les esprits ont souvent l'occasion de se mettre en colère, le magicien est obligé de faire appel à tous les moyens à sa disposition pour imposer son autorité personnelle et maintenir la croyance en sa puissance. Mais autrefois et, de nos jours encore, dans les districts où la tradition est restée intacte, il n'était pas question de rêves inventés de toutes pièces. Dans tous les cas, ils avaient leur source, non dans la crainte qu'inspirait au magicien la précarité de sa position, mais dans son souci d'assurer le succès de l'entreprise qu'il dirigeait. Le magicien des jardins, le chef d'une compagnie de pêcheurs ou d'une expédition quelconque s'identifie en grande partie, dans ses ambitions, ses espoirs et ses efforts, avec l'intérêt de la communauté. Il veille avec le plus grand soin à ce que tout marche bien, à ce que son village surpasse les autres et que son ambition et son orgueil soient justifiés et remportent la victoire.

Il se produit également dans les rêves des révélations se rattachant à la magie noire qui provoque les maladies et la mort. Alors c'est à la victime elle-même qu'apparaît la vision, et cette apparition constitue un des moyens de découvrir le sorcier qui, par ses incantations et ses rites malfaisants, a occasionné la maladie. Comme tout homme malade soupçonne toujours l'un ou l'autre de ses ennemis de pratiquer la sorcellerie ou de chercher à s'en procurer par l'achat, rien d'étonnant si ces rêves révèlent dans tous les cas un coupable. Mais il va sans dire que ces rêves ne sont pas considérés comme « subjectifs » : ils sont un des effets secondaires de la magie malfaisante.

Une autre variété de rêves, à laquelle nous avons déjà fait allusion (chapitre 11, section VII), est celle où le rêve constitue l'effet principal, et non indirect et secondaire, de la magie. Les indigènes professent une théorie bien définie, d'après laquelle la magie agirait sur l'esprit humain à travers les rêves. En rapport avec le caractère mi-commercial, mi-cérémoniel de la kula, on se sert d'une magie destinée à encourager les gens à la générosité (mwasila) et qui agit sur l'esprit de celui qui participe à la transaction. Celui sur l'esprit duquel on veut exercer une action de ce genre a beau être séparé de son partenaire par des centaines de kilomètres, par des mers houleuses et par des récifs, il n'en sera pas moins visité par le « rêve qui correspond » (kirisala) à cette magie. Il rêvera avec plaisir et bienveillance à l'auteur de la magie, son esprit (nanola) éprouvera pour lui une grande tendresse et il se montrera généreux dans la préparation de ses cadeaux ¹.

Certaines formes de la magie d'amour que nous avons décrites dans le chapitre précédent reposent sur le même postulat. Les rêves érotiques (kirisala) sont des réponses à certains charmes. En fait, tout rêve de nature érotique ou sexuelle est attribué à la magie. Un jeune homme ou une jeune fille rêve à une personne du sexe opposé : cela signifie que cette personne a accompli une magie d'amour. Un jeune homme rêve qu'une jeune fille entre dans sa maison, lui parle, s'approche de lui, est couchée à côté de lui sur la natte, alors qu'auparavant elle avait refusé de lui parler, et même de le regarder. Sa timidité n'était qu'une feinte. Elle avait, pendant tout le temps, préparé ou même accompli des pratiques magiques. Dans le rêve, elle apparaît aimante et soumise; elle permet toutes les caresses et l'approche la plus intime. Le jeune homme se réveille : « Tout cela est une illusion » (sasopa; littéralement : un mensonge), pense-t-il.

« Mais non; voilà du fluide séminal répandu sur la natte. » La jeune fille a été là, sous son avatar du rêve. Il sait qu'elle agit sur lui par la magie et il est déjà presque disposé à la

¹ Je crains de n'avoir pas exposé ce point avec assez de clarté dans *Argonauts of the Western Pacific* (voir cependant, pages 102, 202, 203, 360 et 361). La plupart des incantations de la magie kula agissent sur l'esprit du partenaire, alors même qu'elles sont récitées à une grande distance de l'endroit qu'il habite.

poursuivre. C'est un récit que j'avais noté en partie en langue indigène, tel qu'il m'avait été livré. Il représente le point de vue de l'homme; mais un rêve analogue peut arriver à une jeune fille. Fait caractéristique : le rêve se produit, non dans l'esprit de celui qui pratique la magie, mais dans celui de la victime.

Un homme marié ne parlera pas de ces apparitions à sa femme, parce qu'elle serait furieuse d'apprendre qu'il a eu, en rêve, des rapports avec une autre femme. En outre, en avouant ce rêve, le mari lui apprendrait par là même que l'autre femme se livre à la magie. Et, une fois qu'elle le saurait, l'épouse légitime serait sur ses gardes et pourrait empêcher son mari de suivre l'intrigue dans ses rêves.

Les rêves de nature incestueuse forment une variété importante de rêves érotiques. On se heurte cependant à de sérieuses difficultés, lorsqu'on veut obtenir des renseignements sur ce genre de rêves. Libres et ouverts, de par la coutume et la convention, dans tout ce qui se rapporte à leurs affaires sexuelles, les indigènes deviennent excessivement susceptibles et prudes, dès qu'on touche à leurs tabous sexuels spécifiques. Ceci est plus particulièrement vrai des tabous de l'inceste, et avant tout de celui qui concerne les rapports entre frère et sœur. Il m'a été impossible de poser à n'importe lequel de mes informateurs une question directe au sujet de ses rêves incestueux. Plus que cela : toutes les fois que je demandais d'une façon générale si les rêves incestueux se produisaient, je soulevais l'indignation de mes interlocuteurs, ou bien on me répondait par un « non! » véhément. Ce fut seulement en sondant peu à peu et avec beaucoup de circonspection les plus sûrs de mes informateurs que je réussis à apprendre que les rêves incestueux étaient un phénomène bien connu et qu'ils étaient considérés comme une véritable calamité. « Un homme est parfois triste, honteux et de mauvaise humeur. Pourquoi ? Parce qu'il a rêvé qu'il a eu des rapports avec sa sœur. » « Je m'en sens tout honteux », dira cet homme. Le fait que des rêves incestueux, surtout ceux ayant pour objet des rapports entre frère et sœur, se produisent fréquemment et troublent profondément l'esprit de celui qui a fait un tel rêve, explique la profonde réaction émotionnelle qu'éprouvent les indigènes toutes les fois qu'on les interroge sur ce sujet. L'attrait du « fruit défendu », qui hante toujours les hommes dans leurs rêves nocturnes et leurs rêveries diurnes, a suggéré au folklore trobriandais des motifs incestueux et a déterminé une association indissoluble entre l'amour et la magie d'amour, d'une part, le Mythe de l'inceste, de l'autre (chapitre 14).

Il importe de noter (et nous le verrons dans un instant) qu'on s'efforce toujours d'excuser les rêves érotiques, même incestueux, en les mettant sur le compte d'une magie mal appliquée, engagée dans une fausse direction ou incorrectement exécutée par rapport au rêveur.

Nous sommes maintenant à même de formuler d'une façon précise l'attitude des indigènes à l'égard des rêves. Tous les vrais rêves se produisent en réponse à une influence magique ou spirituelle et ne sont pas spontanés. La distinction entre rêves libres et spontanés, d'une part, et rêves stéréotypés, de l'autre, correspond en gros à la distinction que les indigènes établissent entre rêves qui sont sasopa (mensonge, illusion) et ceux qui sont provoqués par la magie ou les esprits, c'est-à-dire qui sont vrais, utiles et prophétiques; ou, encore, à la distinction entre les rêves qui viennent sans cause ni raison (u'ula) et ceux qui ont une cause ou une raison. Alors qu'ils n'attachent aux rêves spontanés aucune importance, les indigènes estiment que les autres sont faits de la même substance que l'influence magique et possèdent une réalité comparable à celle du monde des esprits. Les inconsistances et les lacunes que présentent leurs croyances relatives aux rêves ressemblent à celles qu'on découvre dans leurs idées sur la vie d'outre-tombe dans un état désincarné. Ce qu'il y a peut-être de plus remarquable dans leur croyance, c'est l'idée que la magie réalise d'abord ses effets dans les rêves

qui, par l'influence qu'ils exercent sur l'esprit, peuvent produire des changements et des événements objectifs. C'est ainsi que tout « vrai » rêve peut être réellement prophétique.

Un autre lien intéressant entre les rêves et la doctrine mystique des Trobriandais est constitué par les faits de vision clairvoyante qu'on trouve dans les mythes et les contes populaires, question que nous nous bornerons à effleurer ici. C'est ainsi que, dans le mythe sur les origines de l'amour, nous verrons que c'est après avoir vu en rêve ce qui s'était passé dans la grotte, que l'homme d'Iwa a été amené à la découverte du double suicide tragique et de la branche de menthe magique. Dans un mythe relatif aux origines de la sorcellerie, un frère rêve que sa sœur a été tuée par le sorcier primitif ayant pris la forme et l'aspect d'un crabe. Dans un conte que nous résumerons dans un instant et où il est question d'un serpent et de deux femmes, un homme originaire de Wawela rêve à la vierge en détresse et se précipite à son secours. Dans d'autres contes, il est question de visions relatives à des événements qui se passent dans divers endroits, ou bien un verset chanté à distance agit en guise d'incantation et produit un rêve éveillé.

Il est clair que les rêves nocturnes, les rêves éveillés, les incantations, la réalisation de certains faits et événements à la faveur de procédés rituels et mythologiques forment un système enchevêtré de réalités dont chacune constitue la confirmation des autres. Le rêve est considéré comme une des manifestations réelles de la magie; et, comme il constitue une expérience personnelle certaine, il fournit la preuve de l'efficacité de la magie spécifique employée. Il forme, de ce fait, un important chaînon empirique dans la doctrine qui postule l'efficacité de la magie et la réalité mythologique, chaînon dont il faut tenir le plus grand compte, si l'on veut se faire une notion exacte de la psychologie de la croyance chez les Trobriandais.

Us rêves en général, les rêves érotiques en particulier, projettent une vive lumière sur le monde des fictions et des désirs de nos indigènes. La psychologie de leurs rêves est étroitement parallèle à celle de l'amour romanesque et à celle de l'état amoureux. On découvre dans la tradition indigène et dans la doctrine officielle une méfiance à l'égard des éléments spontanés et libres, des pulsions se manifestant sans entraves et en dehors de toute règle prescrite. On constate de même que ce qu'il y a de légitime et de vrai dans les rêves est toujours conditionné par un mobile défini, établi une fois pour toutes par la tradition. Et, parmi ces mobiles, la place de beaucoup la plus importante revient à la magie.

Que cette manière de voir officielle ne s'accorde pas avec les faits, qu'elle ne leur reste pas rigoureusement fidèle, la chose est évidente. Dans les rêves, comme dans l'amour romanesque et dans l'impulsion amoureuse, la nature humaine affirme ses droits et se met en contradiction flagrante avec le dogme, la doctrine, la tradition. Nous en avons le meilleur exemple dans les rêves incestueux. Aux îles Trobriand, comme partout ailleurs, la doctrine établie utilise la susceptibilité de l'homme aux suggestions impérieuses, et sa tendance à se laisser impressionner par les cas positifs et à oublier les négatifs. La première distinction qu'elle opère est celle entre rêves vrais et rêves faux; après quoi, elle atténue, néglige ou oublie les exemples qui contredisent, en insistant avec force sur les cas positifs qu'elle cite comme de nouvelles preuves de sa validité. C'est ainsi que l'inceste, soit dans le mythe, soit dans le rêve, soit dans la réalité, est toujours expliqué par un emploi accidentellement mauvais de la magie. Ce motif apparaît avec netteté et en première place dans l'histoire de l'inceste des Trobriandais, comme dans notre légende de Tristan et Yseult.

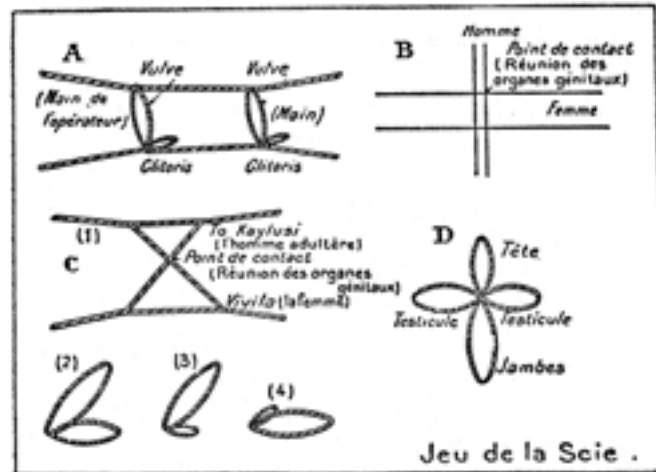
II. LA SEXUALITÉ DANS LE FOLKLORE. FIGURES EN FICELLES (JEU DE LA SCIE)

[Retour à la table des matières](#)

En abordant l'étude de la sexualité, telle qu'elle s'exprime dans le folklore, on ne doit pas perdre de vue le fait que les Trobriandais n'excluent pas les questions relatives à la sexualité de leurs sujets de conversation, sauf en présence de certains parents sur lesquels pèse un tabou, et que les Trobriandais ne condamnent les rapports sexuels extra-conjugaux que sous la forme de l'adultère et de l'inceste. L'attrait exercé par ce sujet et son piquant ne tiennent donc pas à son caractère de fruit socialement et artificiellement défendu. Il n'est cependant pas douteux que les indigènes considèrent l'obscénité comme « inconvenante », qu'ils éprouvent, en présence de ce sujet, une certaine contrainte, qu'ils s'en sentent séparés par une barrière, qu'ils en sont tenus à l'écart par une certaine timidité et que leur joie est d'autant plus grande lorsqu'ils réussissent à vaincre la contrainte, à renverser la barrière, à surmonter leur timidité.

En raison de cette attitude émotionnelle, les questions sexuelles sont rarement traitées avec crudité et brutalité. Il existe, par exemple, une différence considérable, quant à la manière et au ton employés en ces occasions, entre un grossier individu de bas rang, qui n'a pas à sauvegarder sa dignité sociale, et le descendant d'une famille de chefs qui ne touche aux questions sexuelles que légèrement, avec finesse, subtilité ou esprit. Bref, dans les conversations portant sur les sujets sexuels il faut observer certaines manières dont la valeur et le degré, socialement reconnus, varient avec les rangs. Comme les fonctions d'excrétion et la nudité, la sexualité est ressentie et considérée, non comme quelque chose de « naturel », mais comme un ensemble de manifestations dont on doit naturellement s'abstenir en public et dans des conversations ouvertes et qu'on doit cacher aux autres dans la conduite courante; c'est ce qui explique, nous le répétons, l'intérêt « indécent » que suscitent les transgressions occasionnelles.

Le folklore, cet ensemble de formes systématisées de la tradition orale et intellectuelle, nous offre des jeux et des sports significatifs, des sculptures et des objets d'art décoratif, des contes populaires, des aphorismes typiques, des plaisanteries, des jurons. Chez les Trobriandais, l'art décoratif et la danse manquent totalement de motifs sexuels. Les seules exceptions à cette règle sont représentées par certaines productions modernes, d'une valeur artistique insignifiante, inventées sous l'influence corruptrice de la culture européenne, mais en dehors de toute influence des modèles européens. Aussi bien, étant donné le but que nous poursuivons ici, l'art décoratif et la danse ne sont-ils pas de nature à nous intéresser. Nous avons d'ailleurs déjà fait ressortir les éléments sexuels impliqués dans les jeux et les sports; quant à ceux impliqués dans les plaisanteries et les blasphèmes, il en sera question dans le chapitre suivant. Ici nous ne nous occuperons que des contes de nature sexuelle et des figures et sentences obscènes se rattachant au jeu de la « scie ».



Enfants et adultes se livrent au jeu de la scie (figures en ficelles) dans la journée, pendant la saison pluvieuse qui s'étend de novembre à janvier, c'est-à-dire pendant la saison dont en occupe les soirées à se raconter des histoires. Par une journée humide, un certain nombre de gens se réunissent sous le toit dépassant d'une maison à ignames ou sur une plate-forme couverte et l'un d'eux déploie son adresse devant une assistance d'admirateurs. Chaque ensemble de figures a un nom, une histoire et comporte une certaine interprétation. A quelques-unes d'entre elles est associée une chanson (*vinavina*) qui est chantée pendant que l'artiste développe et manipule sa figure. Beaucoup d'entre elles sont dépourvues de tout intérêt sexuel. Sur les douze, environ, que j'ai recueillies, voici celles qui contiennent des détails pornographiques¹ :

Dans *kala kasesa Ba'u* (le clitoris de Ba'u), l'exécutant, après quelques manipulations préliminaires, forme un dessin (diagr. A, de la figure 3) se composant de deux grandes boucles dans le plan principal de la figure et de deux boucles plus petites qui s'avancent également dans le plan principal à partir de la base des premières avec lesquelles elles forment des angles droits. Chacune des grandes boucles représente une valve, chacune des petites un clitoris. Il est évident que cette disposition n'est pas tout à fait correcte au point de vue anatomique, puisque la femme n'a qu'une vulve et que le clitoris est situé au sommet et non à la base de celle-ci. Il faut croire que Ba'u présentait une anomalie.

La figure étant complète, l'artiste remue habilement ses doigts, en les introduisant dans l'une, puis dans l'autre des boucles correspondant au clitoris. En faisant cela, il récite rythmiquement, mais non sans inflexions malicieuses, les paroles suivantes :

Kala kasesa Ba'u (bis),
Son clitoris de Ba'u

Kam kasesam kam kasesam, etc.
Ton clitoris, ton clitoris, etc.

¹ Je n'ai pas essayé de retenir la technique des scies. Je me suis contenté de noter la figure ou les figures significatives de chaque catégorie, en faisant ressortir leur sens et leur psychologie.

La traduction libre de ces paroles serait à peu près celle-ci : « Regardez, ceci est le clitoris de Ba'u, ceci est son clitoris. O ! Ba'u, ton clitoris, O ! ton clitoris ! » Les mouvements et la chanson sont répétés plusieurs fois, au grand amusement des spectateurs et de l'artiste; puis la figure est défaite, le tout se terminant par la répétition des paroles suivantes :

Syagara dyaytu dyaytu, Syagara dyaytu dyaytu, etc., simples onomatopées, imitant les battements rythmiques du tambour dans la musique de danse. Ba'u est évidemment une femme, mais nous ne savons rien sur son compte, sauf ce que nous apprend la figure que nous venons de décrire. Le clitoris est un sujet favori de plaisanteries, d'histoires et d'allusions. Il est souvent employé dans le langage figuré comme *pars pro toto* et est considéré comme un détail particulièrement amusant et drôle de l'organisme féminin.

Un autre assemblage qui ne demande pas beaucoup de temps et est connu sous le nom quelque peu direct et simpliste de « copulation » (*kayta*), représente cette fonction d'une manière naturellement quelque peu conventionnelle. On forme avec les ficelles (diagramme B, de la figure 3) une double croix, dont la branche horizontale représente la femme, la verticale l'homme. On tire alors les ficelles de façon à imprimer à la boucle du centre qui représente les organes génitaux des mouvements rapides en haut et en bas, à gauche et à droite, ce qui rappelle à l'imagination des spectateurs amusés les mouvements caractéristiques des rapports sexuels. Aucune chanson n'accompagne la confection de cette figure.

Tokaylasi, l'homme commettant un adultère (C, de la figure 3), est un assemblage plus compliqué qui exige l'intervention des deux mains, des deux gros orteils et des talons. Le commentaire qui l'accompagne est en prose ordinaire. La première figure (C, 1) est formée, dans sa section significative, de deux triangles isocèles, situés l'un au-dessus de l'autre et se touchant par leurs sommets. Ces triangles représentent l'homme commettant un adultère et sa partenaire, pendant l'acte de l'accouplement. Pour figurer cet acte, on manipule les ficelles de telle sorte que le point de contact des triangles se déplace en haut et en bas, tandis que les triangles eux-mêmes augmentent et diminuent successivement de volume. En même temps, l'artiste déclare dans un langage dénué d'ambiguïté : « Ceci est l'homme commettant l'adultère; ceci est la femme; ils sont en train de s'accoupler. » La figure n'apparaîtra pas sans signification à ceux qui connaissent le procédé dont les indigènes usent dans l'acte de l'accouplement et que nous avons décrit plus haut (chapitre 10, section XII).

L'artiste défait ensuite la figure en accompagnant cette opération du commentaire suivant: *tokaylasi bila wa bagula* - « L'homme coupable d'adultère s'en va dans le jardin. » Et il ajoute: *layla la mwala* : « Le mari arrive »; ce disant, il forme avec les ficelles une figure se composant de deux boucles qui forment angle (C, 2). Lorsque ces boucles commencent à remuer à leur tour, chacune se contractant et se dilatant successivement (C, 3 et 4), l'artiste dit placidement : *Ikayta la kwava* : « Il a des rapports sexuels avec sa femme. » C'est ainsi que les Trobriandais représentent l'adultère par deux triangles au lieu d'un.

Nous mentionnerons encore une scie, d'un caractère purement anatomique. Elle porte le nom du héros *Sikwemutya*, personnage qui n'est pas connu autrement que par cette scie. Quatre boucles, disposées symétriquement autour du point central (D, figure 3), représentent la tête, les jambes et les deux testicules de *Sikwemutya*. On chante, à ce propos, le dialogue suivant :

Sikwemutya, *Sikwemutya avaka kuvagi ?*
 Sikwemutya, Sikwemutya que fais-tu ?

Bayamata *la kaybaba* *gya'u*
 Je garde la décorée nourriture du chef.

Bagise *puwam ?*
 Puis-je voir tes testicules ?

A ces derniers mots, un des testicules commence à grossir et à se mouvoir lentement, pendant que Sikwemutya, par la bouche de l'artiste, émet une sorte de grognement satisfait, des sons qui ressemblent à *ka, ka, ka, ka...* On lui demande alors de montrer l'autre testicule.

Tagise *pillyuwela.*
 Laisse-nous voir l'autre.

Il répond encore par les sons *ka, ka, ka, ka...* et exhibe le second testicule de la même manière que le premier.

Je dois ajouter que le grognement *ka, ka, ka, ka...* est d'un effet comique irrésistible et je présume que plus d'un artiste de music-hall moderne (et quelque peu risqué ¹), envierait cet effet, tout comme nos sculpteurs modernes admirent les sculptures et les figurines mélanésiennes ou de l'ouest de l'Afrique. Mais il est très difficile de rendre le sens exact de drôleries et d'obscénités exprimées dans une langue avec des mots faisant partie d'une autre, alors que l'art décoratif, la sculpture et la musique ont leur langage universel.

III. LA SEXUALITÉ DANS LE FOLKLORE : FACÉTIES

[Retour à la table des matières](#)

En fait d'histoires, nous commencerons par les contes (*kukwanebu*) amusants qui se racontent pendant les soirées de la saison des pluies, pour la distraction des jeunes et des vieux. Ils contiennent des récits d'événements manifestement fantaisistes et incroyables. Ils ont pour but de tenir en éveil l'imagination, de faire passer le temps agréablement et, avant tout, de faire rire, d'un rire souvent très gros ². Quelques-uns d'entre eux n'ont aucun caractère sexuel ou scatologique; aussi ne ferons-nous que les mentionner brièvement. Il y a le conte du feu et de l'eau, le feu menaçant de brûler l'eau, mais l'eau s'approchant du feu et l'éteignant. Dans un autre conte, un crabe vorace cherche à s'emparer du fruit ramassé par une sauterelle, mais le fruit tombe sur lui et le tue. Dans une jolie petite histoire il est question

¹ En français dans le texte. N. d. T.

² Voir, pour un exposé plus détaillé du caractère sociologique et culturel de ces histoires et pour leurs rapports avec d'autres branches du folklore, Myth In Primitive Psychology. Trad. in Trois essais.... op. cit.

d'une belle jeune fille courtisée par les oiseaux. Elle les rejette les uns après les autres et finit par accepter le plus petit et le plus modeste d'entre eux. Il existe un conte sur l'ogre légendaire Dokonikan; ses jardins sont pillés par une jeune fille qu'il fait emprisonner et qui est délivrée par le plus jeune de ses cinq frères; et un autre conte décrit une querelle entre le même ogre et un héros. Dans certains districts, ce dernier conte est raconté, non comme un mythe, mais comme une histoire drôlatique. Un récit où il est parlé de deux frères qui, après avoir été privés de nourriture pendant un certain temps, se sont mis à manger au point qu'ils ont fini par éclater, provoque un rire intense par ses innocentes plaisanteries.

Dans une seule histoire la drôlerie se rattache à la défécation un homme, après s'être soulagé, se trouve collé à un arbre et meurt, pendant que ses parents s'efforcent de l'en détacher. Dans le conte du pou et du papillon, la drôlerie consiste en ceci : le pou émet par le rectum un bruit résonnant; à la suite de cette explosion, il se trouve projeté sur le dos d'un papillon et se noie dans la mer.

Je vais relater maintenant les histoires inspirées par des motifs sexuels, en les citant dans un ordre d'obscénité croissante.

Le serpent et les deux femmes. - Deux sœurs s'en vont chercher des oeufs. La plus jeune, malgré les avertissements, emporte les oeufs du serpent. Le serpent-mère poursuit la voleuse à travers tous les villages et finit par la découvrir dans son propre village de Kwabulo, en train de faire cuire les oeufs volés. Pour la punir, le serpent entre dans son corps par la vulve où il s'enroule, ne faisant saillir au-dehors que sa queue et son nez. Après quoi, racontent les indigènes :

<i>ivagi</i>	<i>kirisala</i>	<i>ikarisaki</i>	<i>matala</i>
il provoque	rêve-réplique	il détermine rêve	son oeil.

gumwawela
homme de Wawela.

En d'autres termes : cet événement a donné lieu à un rêve, il a provoqué une vision devant les yeux d'un homme de Wawela. Cet homme vient à la rescousse et, à l'aide de la magie, force le serpent à sortir, après quoi il le tue.

Les deux frères et la femme du chef. - Le plus jeune des deux frères se rend dans un jardin éloigné appartenant à un chef, y rencontre la femme du chef et ils forniquent sous un manguier. Il est surpris par l'époux outragé qui le ramène dans le village et le place sur une plate-forme élevée où il doit attendre la mort. Mais son frère le sauve par la magie et fait disparaître tous les hommes de ce village par le même moyen ; après quoi les deux hommes épousent les femmes et font souche.

Le héron des récifs et Ilakavetega. - Ilakavetega est une vieille femme qui habite avec ses arrière-petites-filles. Celles-ci se rendent au bord de la mer où elles rencontrent un héron de récif qui leur demande qui elles sont. « Nous sommes les arrière-petites-filles d'Ilakavetega ». « Dites-lui en ce cas », répond l'oiseau, qui entonne ce chant :

<i>Kaypwada'u</i>	<i>wila,</i>
plein de plaies	son vagin,

<i>kaypilipili</i>		<i>wila,</i>
plein de petites plaies		son vagin,
<i>kaypwada'uyala</i>		<i>wila,</i>
couvert de plaies		son vagin,
<i>kaykumikumi</i>		<i>wila :</i>
mangé par les plaies		son vagin :
<i>ibusi</i>	<i>katu</i>	<i>momona,</i>
il coule en bas	son	écoulement
<i>akanuwasi</i>	<i>yaegu</i>	<i>bo'i.</i>
je le bois	moi-même	héron des récifs.

Cette injure quelque peu gratuite est répétée telle quelle et avec la même intonation chantante à la grand-mère qui, le lendemain, accompagne ses arrière-petites-filles au bord de la mer, rencontre le héron des récifs et entend elle-même ce qu'il a à lui dire; si bien que son chant est répété trois fois au cours du récit. Malheureusement pour lui, le héron, empêtré et immobilisé dans les coraux du récif, est pris, tué et mangé, mais les intérêts de la justice poétique sont sauvés, car un sorcier tue Ilakavetega et ses arrière-petites-filles, vengeant ainsi la mort de cet aimable et spirituel oiseau. Il faut ajouter que le sorcier s'accouple avec chacune de ses victimes avant de les tuer.

Le *Stingaree*. Dans cette histoire on trouve un mélange assez bien équilibré d'obscénité et d'intérêt dramatique. Dans le village d'Okayboma vit une femme, mère de cinq fils, dotée d'une anomalie anatomique : elle a cinq clitoris ¹. Dans ce village il y a un bras de mer qui ne se remplit d'eau qu'à la marée et qui est habité par un stingaree géant. Un jour, alors que les jeunes gens se trouvaient dans le jardin aux taros, il quitte le marais où poussent les manguiers, se rend dans le village et rentre dans la maison, en chantant cette obscène et cruelle chanson :

O vavari, vavari, O vavari, vavari,
Vari to'i, to'i.

<i>Apasisi,</i>	<i>apaneba.</i>	
Je le coupe,	je le scarifie.	
<i>Magusisi,</i>	<i>magusiké'i,</i>	
Je veux le couper,	Je veux le tailler,	
<i>oritala</i>	<i>wila</i>	<i>inumwaya'i</i>
un	de ses vagins	se rétrécit,
<i>bayadi</i>	<i>kala kasesa,</i>	
je scie	son clitoris	

¹ Un expert en arithmétique trouvera sans doute que la vieille femme avait six clitoris. Je reproduis l'histoire telle qu'elle m'a été racontée par les indigènes.

ba'ilituli,
je coupe,

bitotina,
il se casse,

biwokwo.
il est perdu.

En répétant les mots-onomatopées tels qu'ils sont donnés plus haut, on peut traduire cette chanson à peu près ainsi : « O vavari, vavari, vari to'i, to'i, je le coupe, j'en fais une cicatrice, je coupe intentionnellement, il me plaît de le couper, une partie de sa vulve est devenue molle, je scierai un de ses clitoris, je le scie jusqu'à ce qu'il soit détaché et qu'il tombe. »

Le stingaree se met alors au travail, s'accouple avec la vieille femme et coupe un de ses nombreux appendices. Mes informateurs indigènes, dans leur commentaire, affirmaient que le *va'i* avait un pénis ; mais il paraît plus probable que ceux qui ont les premiers contribué à la composition de cette histoire ont été inspirés par le long dard dont le bout se termine par une sorte de scie et qui forme le milieu de la queue du stingaree. Ce dard, s'il était utilisé comme instrument sexuel, produirait sûrement les funestes effets décrits dans cette histoire.

Les fils étant de retour, la mère se plaint de ce qui s'est passé; aussi l'aîné s'offre-t-il de la protéger le lendemain. Mais lorsque le stingaree se met à courir le long du village et entonne sa chanson sadique, et lorsque cette chanson, telle une incantation magique, produit un présage (*kariyala*) sous la forme d'éclairs et de tonnerre, le fils s'enfuit et la mère est dépouillée d'une autre kasesa (clitoris). Le deuxième, le troisième et le quatrième frère se comportent de la même manière. A quatre reprises, le stingaree répète chaque mot de sa chanson et chaque détail de sa conduite, jusqu'à ce qu'il ne reste plus à la mère qu'un seul clitoris et qu'elle ne puisse plus compter que sur le plus jeune de ses fils pour la défendre et sauver sa vie. L'histoire nous assure en effet qu'elle n'aurait pas pu survivre à la perte de ses cinq clitoris.

Le plus jeune fils prépare un certain nombre de lances fabriquées avec un bois solide et dur, et les ayant disposées le long du chemin que le cruel poisson doit suivre pour se rendre de la crique à la maison, il se met en embuscade.

Le poisson apparaît et chante sa chanson pour la dernière fois. Cette fois, cependant, il la chante autrement : « Il ne reste qu'un seul clitoris, un clitoris solitaire. Je suis venu pour en finir; ç'en sera fini de ses clitoris, elle va mourir. » Je citerai la fin du récit dans une version libre :

« Le stingaree s'imagine qu'il pourra entrer dans la maison. Le fils est assis sur une élévation, sur la haute plate-forme qui se trouve en face de la maison. Il saisit la lance et transperce le stingaree. Celui-ci s'enfuit, mais l'homme descend. Il prend la lance faite avec du bois *se'ulawola* et qu'il avait enfoncée dans le palmier *areca*. Il l'envoie sur le stingaree que le choc oblige à se relever. La lance suivante le transperce également. L'homme court vers l'arbre fruitier *natu*, prend une lance faite en bois *tawaga* et la projette. Il court vers le manguier, prend une lance faite avec du bois de palmier dur et perce l'œil du *stingaree*. Il prend enfin une forte trique avec laquelle il se met à cogner sur le *stingaree*, jusqu'à ce qu'il meure. » L'histoire finit par le retour des autres frères qui acceptent avec méfiance le récit du jeune homme, jusqu'à ce qu'ils soient convaincus par la vue du cadavre du poisson. Celui-ci est découpé et les morceaux en sont répartis entre les villages des lagunes dans lesquels il n'est pas considéré, comme chez les Trobriandais, comme une abomination.

L'histoire de Digawina. - Par son étymologie, le nom de l'héroïne constitue une définition anatomique de ses particularités et de son caractère. La racine *diga* signifie ; « remplir », « bourrer »; *wina* est la forme dialectale et archaïque de *wila*, vagin. Digawina est dotée

d'organes génitaux très grands et d'une vaste capacité. Elle a l'habitude d'assister aux grandes distributions de comestibles (*sagali*) qu'on fait après le décès d'un homme et de voler plus que sa part, en bourrant son vagin de noix de coco, d'ignames, de taros, de noix d'areca, de cosses de bétel, de grands blocs de canne à sucre et de gros régimes de bananes. Toutes ces choses disparaissent mystérieusement, au grand dam de toutes les autres personnes présentes, et surtout de celles qui arrangent le festin. Ses larcins finissent par être découverts. Le maître de la prochaine distribution dissimule dans les comestibles un grand crabe de manguiier noir (*kaymagu*), qui coupe en deux son clitoris (*kasesa*) et la tue. Et l'histoire finit sur ce tragique événement.

Le kakatoès blanc et le clitoris. - Une femme nommée Karawata donna naissance à un kakatoès blanc qui s'enfuit dans la brousse. Un jour Karawata vint dans le jardin et dit à sa *kasesa* (clitoris) de surveiller le four en terre. La *kasesa* répondit avec assurance : *kekekeke*. Mais le kakatoès blanc a tout vu de la brousse : il accourt, assomme de coups le clitoris qui crie plaintivement : *kikikiki*, se penche et tombe, pendant que le kakatoès mange le contenu du four. (Il faut se représenter l'énorme four en terre, plat, avec son ouverture en forme de bouche, le petit clitoris montant la garde, et le cruel kakatoès blanc attendant sardoniquement sa chance. L'absurdité de la situation correspond à la conception du grotesque de nos indigènes.)

Le lendemain, Karawata dit à sa *kasesa* : « Attrapons un cochon, cueillons quelques ignames et faisons cuire le tout au four. » De nouveau, elle enlève sa *kasesa* et la laisse avec l'ordre de monter la garde. De nouveau, la *kasesa* répond avec assurance : *kekekeke*. Cette fois encore, le kakatoès blanc descend de la branche, assomme de coups la *kasesa* qui Penche et tombe, en Prononçant un plaintif *kikikiki*. Comme la fois précédente, le kakatoès mange le con. tenu du four. Le lendemain, la femme dit : « J'irai dans le jardin et tu surveilleras comme il faut la nourriture. » *Kekekeke*, répond la *kasesa*, mais tout ce qui est arrivé les deux jours précédents arrive de nouveau, et Karawata et sa *kasesa* finissent par mourir de faim.

Mwoy dakema. - Ce héros voit deux femmes qui s'en vont sur la plage puiser de l'eau salée. Il les interpelle :

Wo! tayyu vivila! *Wo ! mitakuku,*
 Wo ! deux femmes ! Wo ! cils mordus,

kada *mitakuku yoku.*
 nos (duel) cils mordus toi.

Ce qui signifie, en version libre : « Hé! voilà deux femmes qui arrivent. Hé! bien-aimées, celles avec lesquelles je serais heureux d'échanger la morsure des cils. »

Les femmes répondent :

O gala ikwani
 Oh non cela cuit.

réponse qui correspond plus ou moins à notre expression : « Rien à faire. »

Mwoy dakema s'écrie alors:

O ! kimali kadi kimali yoku,

ce qui signifie : « O toi, égratignure érotique. » En d'autres termes : « Vous avec qui je serais heureux d'échanger des coups d'ongles érotiques. »

Les femmes, cependant, poursuivent leur chemin, le laissant en train de polir sa hache en pierre. Mais il se met à leur poursuite et, à l'aide d'une chanson magique, il met en mouvement la mer qui vient le recouvrir et le laisse enfoui dans le sable d'où sort seulement son pénis.

Les femmes, sur la plage, s'étant approchées de cet objet solitaire, se demandent à qui il appartient, ce qui donne lieu à une querelle. Finalement, elles l'enfourchent l'une après l'autre, chacune voulant en jouir le plus longtemps possible, si bien que chacune est obligée d'en arracher sa compagne. C'est là pour les indigènes la partie la plus amusante du récit. Après leur départ, Mwoydakema secoue le sable, retourne à sa hache et interpelle de nouveau les femmes (exactement dans les mêmes termes que la première fois), lorsqu'elles reviennent de la plage. Le lendemain, les mêmes événements se répètent, et chacune d'elles jouit sur la plage à trois reprises de ce qu'elles appellent le bâton. Le troisième jour, mêmes événements, mais après qu'elles ont joui du « bâton », l'idée leur vient de le retirer du sable et de l'emporter à la maison. Elles découvrent peu à peu les différentes parties du corps de Mwoydakema, jusqu'à ce que, tout le sable ayant été enlevé, il se relève brusquement et s'enfuit. En retournant au village, elles doivent passer devant lui une fois de plus, et il ne manque pas de les taquiner, en leur rappelant ses exploits.

Momovala. - Momovala se rend au jardin avec sa fille à laquelle il dit de monter sur un arbre. Il lève la tête, voit ses organes génitaux et émet un *katugogova* prolongé: cela consiste à crier d'une voix aiguë et à interrompre les sons en se frappant rapidement la bouche avec la main. On exprime ainsi un état d'excitation émotive, intense et agréable. Elle lui demande pourquoi il crie. « J'ai vu un lori vert », répond-il. La même chose se produit à plusieurs reprises, et il répond en nommant chaque fois un autre oiseau. Lorsqu'elle descend de l'arbre, elle trouve son père débarrassé de sa feuille pubienne et en état d'érection. Elle se montre très confuse et pleure. Lui, cependant, s'empare d'elle, et la viole, la viole. Quand c'est terminé, elle chante une chanson qui peut être rendue ainsi : « Oh, Momovala! Momovala ! entrailles de mes entrailles, père, mon père. Mon père de nom il m'a saisie, m'a emportée, m'a outragée. » La mère entend la chanson et devine ce qui s'est passé. « Déjà il s'est emparé de la jeune fille et s'est accouplé avec elle. Je vais aller voir. »

La mère les rencontre, la fille se plaint et le père nie. La jeune fille se rend vers la mer avec tous les objets qui lui appartiennent et chante une chanson par laquelle elle prie un requin de venir dévorer, d'abord la planche en bois sur laquelle elle confectionnait ses jupes en tissu végétal, puis son panier, un de ses bras, l'autre bras, et ainsi de suite, interminablement, la chanson étant chantée tout entière pour chaque objet. Elle chante finalement : « Dévore-moi complètement », et c'est ce que le requin fait.

A la maison, Momovala demande à la mère ce qu'est devenue la jeune fille, et il apprend sa fin tragique. A cette nouvelle, il demande à la mère d'enlever sa jupe en tissu végétal, pour s'accoupler avec lui. L'histoire décrit ses mouvements horizontaux, qui sont tellement violents que la femme se plaint : *Yakay, yakay* : *expression* de douleur. Mais lui enfonce de plus en plus. Elle se plaint de nouveau, mais sans effet. Elle meurt après cet acte.

Le lendemain les gens demandent à Momovala ce qui est arrivé. Il répond que sa femme a été transpercée. « Où ? » « Dans le vagin ». Ceci dit, il tranche son pénis et meurt.

C'est là peut-être l'histoire la plus cruelle de ma collection.

IV. SEXUALITÉ DANS LE FOLKLORE : LÉGENDE ET MYTHE

[Retour à la table des matières](#)

En passant des contes purement narratifs et faits pour distraire et amuser, à des formes de folklore plus sérieuses, nous trouvons à Kwabulo, un des villages des lagunes, une légende locale, d'un caractère sexuel prononcé. L'histoire est racontée sur un ton misérieux, mi-plaisant. C'est là, pour les habitants, une légende significative, car elle forme le sujet d'un chant célèbre, est associée à l'histoire de leur village et est considérée comme vraie, puisque certains traits naturels de la localité attestent son authenticité. Elle contient également certains éléments tragiques, tels que l'auto-castration du héros et sa nostalgie lyrique pour sa patrie lointaine. L'obscénité forme cependant le thème central; et lorsque les indigènes racontent cette légende ou s'y réfèrent, ce qui leur arrive souvent, ils n'y mettent aucune solennité, mais trouvent un plaisir à exagérer les comparaisons indécentes au sujet de ce qui forme le noyau central du récit : le long pénis du héros, le chef légendaire de Kwabulo. Je reproduis cette histoire en me rapprochant autant que possible du style même des indigènes.

La légende d'Inupayla'u.

Dans le village de Kwabulo vivait Inuvayla'u, le chef de son clan, du clan Lukuba, le chef de son village. Il s'accouplait avec les femmes de ses plus jeunes frères, de ses neveux maternels.

Lorsque les hommes partaient pour la pêche, il se tenait à l'extérieur d'une maison et pratiquait un trou dans le chaume; il passait ensuite son pénis dans le trou et forniquait. Son pénis était très long; son pénis était comme un long serpent. Il se rendait dans le jardin, lorsque les femmes faisaient *koumwala* (nettoyage du sol des débris, en vue des plantations), ou lorsqu'elles *pwakowa* (sarcler le sol). Il se tenait alors à l'écart, derrière la clôture, il se tenait dans la brousse inculte, et son pénis se tortillait sur le sol comme un serpent. Il rampait tout le long du chemin. Le pénis s'approchait d'une femme par derrière, lorsqu'elle était penchée, comme l'exigeait son travail. Il la frappait tellement fort qu'elle tombait à quatre pattes, et était forniquée par le pénis qui lui entraît dans la vulve.

Ou bien, lorsque les femmes allaient se baigner dans la lagune, le pénis s'enfonçait dans l'eau comme une anguille et pénétrait dans la vulve. Ou encore, lorsqu'elles ramassaient des coquillages, comme le font les femmes de la côte occidentale en les cherchant avec leurs talons dans la vase de la lagune, Inuvayla'u forniquait avec elles, Lorsqu'elles venaient au réservoir à eau, il brisait leurs bouteilles en coquilles de noix de coco et forniquait avec elles. Les maris étaient fort en colère, car ils n'avaient pas d'eau à boire. Es injuriaient les femmes. Les femmes avaient honte de parler, car leurs bouteilles avaient été brisées. Un jour, les maris donnèrent à leurs femmes l'ordre suivant :

« Faites cuire du poisson, faites cuire du *taytu*, préparez des gâteaux de taro, afin que notre vieillard révérend mange à sa suffisance ». « Non, répondirent les femmes, cet homme abuse de nous; lorsque vous vous en allez à la pêche, et que nous restons seules dans le village ou que nous travaillons dans le jardin ou près du réservoir d'eau, dans la lagune, il use de violence à notre égard. »

Les hommes se mirent alors à le surveiller. Ils annoncèrent qu'ils s'en allaient à la pêche. Ils se sont cachés dans la *weyka* (épais buissons qui entourent le village) et ils ont vu : Inuvayla'u se tenait à l'extérieur d'une hutte; il a fait un trou dans le chaume; son pénis serpentait sur le sol, il pénétra à travers le trou, il s'introduisit; il fit violence à la femme de son plus jeune frère. Les hommes se rendirent dans le jardin... (suit l'énumération des diverses circonstances dans lesquelles le héros se livrait à ses frasques folles sur les femmes, et cela exactement dans les mêmes termes que précédemment).

Lorsque ses plus jeunes frères, ses neveux maternels virent cela, ils furent pris d'une violente colère. Le lendemain matin ils le jetèrent à l'eau; ils le jetèrent dans le principal étang de la crique qu'envahit la marée et qui s'étend jusqu'au village de Kwabulo.

Il ressortit de l'eau. Il retourna dans sa maison, l'esprit plein de honte et de tristesse. Il parla à sa mère Lidoya : « Fais cuire un peu de *taytu* et de poisson. Fais-les cuire sur le sol. Mets tout notre avoir et la nourriture dans ton panier; soulève-le et mets-le sur ta tête; nous allons partir, nous quitterons cet endroit. »

Quand tout fut prêt, il sortit de sa maison qui se trouvait sur le *baku* (place centrale du village). Il pleura fort, en regardant le *baku*. Il prit sa hache (*kema*) et fit une entaille à son pénis. Il pleura longtemps sur lui, en le tenant dans ses mains. Puis il coupa la pointe du pénis; elle s'envola sur le *baku*, en face de sa maison; elle se transforma en pierre. La pierre est toujours là, sur le *baku* de Kwabulo, face à la maison du chef. Il cria, pleura et s'en alla. Il s'arrêta au-delà de la rangée extérieure de maisons, regarda en arrière, prit son pénis et pleura sur lui. Il le coupa de nouveau avec sa hache. Le second morceau tomba et se transforma en pierre. On peut toujours la voir en dehors du village de Kwabulo. Il cria et pleura et s'en alla. A mi-chemin du village et de l'étang de la crique il s'arrêta. Il regarda en arrière, vers les maisons. Il prit le pénis entre les paumes de ses mains, pleura sur lui et coupa un autre morceau. Celui-ci se transforma en pierre qu'on peut encore voir dans le voisinage de Kwabulo. Il arriva à l'endroit où se trouvaient les canoës; il regarda en arrière, vers le village, il pleura sur ses organes génitaux. Il prit la hache et coupa ce qui restait du moignon du pénis. Le morceau se transforma en pierre qui se trouve toujours près de l'endroit où les hommes de Kwabulo amarrent leurs canoës. Il entra dans son canoë et démarra. Après avoir fait la moitié du chemin dans la crique, il pleura de nouveau. Il saisit sa hache et coupa ses testicules. De gros galets (*vatu*) blancs en corail se trouvent dans la crique. Ils constituent le témoignage : ils montrent (l'endroit) où Inuvayla'u a coupé ses testicules.

Inuvayla'u et sa mère Lidoya arrivèrent à Kavataria (au nord de Kwabulo, village d'où partent des expéditions maritimes vers le sud). Il vola une grande *waga* (canoë), une *mwasawa* (canoë allant sur mer). Mais le propriétaire les surprit et les chassa. Ils arrivèrent à Ba'u (village situé plus au nord). Il prit un canoë allant sur mer. Il dit à sa mère Lidoya : « Mets-y ton panier, nous allons partir. » Ils partirent, ils arrivèrent à l'uwaygili (village de Kayleula). Il dit à sa mère... (ici est répétée la même phrase que plus haut, puis ils repartent, arrivent dans un village et, de nouveau, le fils demande à la mère de mettre le panier dans le canoë; et ainsi de suite, à travers une énumération monotone des villages situés le long de la

lagune et aux îles Amphlett, jusqu'à ce qu'ils arrivent aux *Koya*, les hautes montagnes de l'archipel d'Entrecasteaux). Inuvayla'u arriva dans les *Koya*. Ici il s'installa, ici il vécut, et avec lui sa mère qui l'aidait à planter des jardins et préparait sa nourriture. Il s'en allait à la pêche avec un cerf-volant et avec le filet de haute mer qu'on enfonce dans l'eau. La mère plantait des jardins sur les pentes des montagnes et fabriquait pour lui des pots de cuisine.

Un jour il fit l'ascension d'un versant de montagne. La journée était claire. Au loin, parmi les *budibudi* (les petits nuages qui s'accumulent autour de l'horizon pendant la saison des moussons), il aperçut la grande île plate de Kiriwina, il aperçut la vaste lagune. Sur l'eau de la lagune il vit un canoë, un canoë de Kwabulo, son village natal ¹. Son intérieur s'attendrit (*inokapisi lopo'ula*). Il fut pris du désir de (revoir) son village, de se promener parmi les jardins de manguiers de Kwabulo.

Ils partirent. En mer, ils rencontrèrent un bateau venant de Kitawa. Il dit à sa mère : « Demande-leur un peu de sayaku (teinture noire aromatique); demande-leur quelques *mulipwapwa* (parures en coquillages). » La mère s'offrit elle-même aux hommes de Kitawa. Ils la possédèrent sur leur canoë. Ils lui donnèrent un peu de sayaku et quelques parures en coquillages. Il eut ainsi un peu de teinture rouge et quelques parures en coquillages rouges.

Avant de débarquer au bout de la crique, il se para. Il arriva dans le village. Paré comme pour une fête, il se tint sur la place centrale (*baku*), il chanta la chanson qu'il avait composée dans les *Koya* (montagnes du sud). Il apprit la chanson aux villageois, à ses plus jeunes frères, à ses neveux maternels. Il leur donna la chanson et la danse. Depuis lors, elles sont restées la danse et la chanson des habitants de Kwabulo. La danse est dansée avec le *kaydebu* (bouclier de danse). Les hommes de Bwaytalu et de Suviyagila l'ont achetée et la dansent également. Inuvayla'u vécut dans son village jusqu'à sa mort. Telle est la fin de l'histoire.

J'ai recueilli quelques variantes de ce mythe en l'entendant raconter dans plusieurs villages, ainsi que quelques commentaires qu'on peut y ajouter. Certaines variantes placent l'acte de l'auto-castration à l'époque du retour d'Inuvayla'u dans son village natal. Mais ceci ne concorde pas avec l'ordre de succession des reliques naturelles. Toutes les pierres décrites dans le mythe existent encore de nos jours, bien que le temps ait détruit leur ressemblance avec leurs prototypes anatomiques, et que leurs dimensions aient dû subir une augmentation énorme. J'ai vu ces pierres à plusieurs reprises, mais chaque fois j'ai malheureusement été empêché de les photographier soit par le temps, soit parce que l'heure était défavorable, soit par la marée haute. En accordant la licence nécessaire à l'imagination et en se livrant à une exégèse suffisamment large, on peut admettre que les testicules sont représentés dans la crique par les grands rochers ronds qui sont à fleur d'eau pendant la marée basse, tandis que le gland du pénis est représenté par une masse de corail blanc, ayant la forme d'un casque pointu, qui se trouve sur la place centrale du village. Cette disposition confirme la version donnée dans le texte.

L'étymologie du nom du héros indique la nature de sa culpabilité. *Inu* correspond incontestablement à la particule féminine *ina*, femme, tandis que le verbe *vayla'u* signifie piller ou voler; de sorte que le nom peut être traduit par « voleur de femmes ». Ceux qui croient qu'une gérontocratie avait existé autrefois en Mélanésie trouveront à ce mythe un intérêt

¹ Pour l'étrange et impressionnant contraste qui existe entre les eaux vertes et le calcaire blanc des îles Trobriand, d'une part les roches volcaniques brunes, les montagnes élevées et la mer d'un bleu profond des *Koya*, de l'autre, voir *Argonauts of the Western Pacific*, passim. Le lecteur y trouvera également une explication de l'attitude émotionnelle des indigènes à l'égard du paysage, et ainsi que d'autres manifestations de cette attitude dans le folklore.

spécial; car on y voit le vieux (mâle) « matriarce » empiéter sur les droits des hommes plus jeunes de son clan, grâce à son énorme organe (symbole de son pouvoir de procréation plus grand, dirait un psychanalyste) et revendiquer toutes les femmes de la communauté. Certaines parties de cette histoire remontent incontestablement à une haute antiquité, tandis que d'autres ont manifestement subi une modernisation. La crudité et la simplicité de la première partie et son association à des descriptions de la nature présentent l'intéressante signification sociologique du mythe spontané ayant peu à peu dégénéré en une simple légende.

La deuxième partie, au contraire, avec le chant que nous citerons dans un instant, correspond à des conditions modernes et réalistes, et son caractère de récit lyrique révèle son origine plus récente.

Il est également caractéristique que la première partie parle d'attaques dirigées contre les femmes plus spécialement pendant les occupations qui constituent leur privilège spécifique, alors que normalement elles sont, pendant ces occupations, protégées par des tabous qui défendent aux hommes non seulement de se livrer auprès d'elles à des démarches amoureuses, mais même de les approcher (voir chapitre 2, domaines masculin et féminin dans la vie tribale). Nous rappellerons que, pendant qu'elles sont occupées au sarclage des jardins de la communauté, les femmes sont autorisées, dans certains districts, à attaquer tout homme qui les approche (chapitre 9, section VIII). Il y a là certainement une corrélation intéressante qui peut, aux yeux d'un anthropologue doué d'une certaine imagination et habile à construire des hypothèses, constituer la preuve de l'antiquité de la légende et lui fournir les éléments d'une théorie explicative de la coutume yausa. En outrageant les femmes pendant qu'elles étaient engagées dans des occupations telles que le sarclage et le remplissage des bouteilles à eau, Inuvayla'u ajoutait l'insulte à l'injure et, dans la légende, nous voyons les femmes avoir davantage honte de l'insulte qu'elles ont subie dans leurs prérogatives, du fait des bouteilles cassées, que de l'outrage fait à leur chasteté. Au prime abord, cette destruction des bouteilles peut apparaître comme un simple trait sadique du caractère, par ailleurs non désagréable, d'Inuvayla'u. Mais, en réalité, tous ces détails ont une signification sociologique.

D'après une autre légère variante de la légende, Inuvayla'u ne fut pas autorisé à retourner dans son village, mais en fut chassé immédiatement après son arrivée. Je préfère écarter cette version tragique, d'abord parce que les Anglo-Saxons n'aiment pas les histoires qui finissent tristement, et ensuite parce qu'elle ne cadre pas bien avec le caractère aimable et peu vindicatif des Trobriandais.

Le chant attribué au héros mutilé de Kwabulo ne présente que des liens lâches avec l'histoire telle que la raconte le mythe. La première stance fait allusion aux excès du héros et à leurs conséquences, ainsi qu'à sa résolution expiatoire de partir. La couche ou le rebord de corail mentionné dans la première stance et le sol marécageux que traverse le pèlerin sont des images poétiques faisant partie du passage de la légende qui décrit les pérégrinations du héros et de sa mère.

La deuxième et la troisième stances suivent également le mythe. Le rôle joué par la mère, le chagrin du fils et les premières phases du voyage sont décrits de la même manière dans le mythe et dans le chant. Mais le chant, négligeant complètement les éléments plus grossiers et peut-être plus archaïques du mythe, ne mentionne pas la castration. Il n'y est question que de la tristesse nostalgique qu'éprouve le héros obligé d'abandonner son village et sa maison.

On peut encore se poser la question suivante, la première et la seconde partie du mythe ne seraient-elles pas des histoires tout à fait différentes : la première, un mythe primitif, avec plusieurs allusions et implications sociologiques; la seconde partie et le chant, l'histoire d'un

homme réel ou imaginaire, qui, trop amoureux pour être toléré dans une communauté, en aurait été banni et aurait offert en expiation, plus tard, son chant et son repentir ? Et tout cela aurait été au cours du temps amalgamé dans la légende, et non dans le chant.

A partir de la quatrième strophe, le chant tourne autour de sujets tels que parure, danse, renommée personnelle et glorification de soi-même; il y est question de femmes admirant les ornements du chanteur, de ses pérégrinations à travers les villages et de sa nostalgie qui revient sans cesse. Ce sont là des détails typiques qu'on retrouve dans tous les chants des Trobriandais. Je ne cite ici que les six premières strophes, n'ayant pas été à même de donner aux autres une traduction aussi complète que de celles-ci.

LE CHANT D'INVAYLA'U

I

Un jour ils noyèrent Invayla'u. - Les nouvelles de la fornication s'étaient répandues : - Il fut immergé, il coula au fond, il sortit de l'eau. - Il se retourna et alla vers la mer, - A travers le raybwag¹ et la dumia² il alla vers la mer.

II

Ma mère Lidoya, ramasse la nourriture. - Je tourne mes yeux vers Dugubakiki³. - Mes larmes coulent, lorsque je pense au bwaulo⁴ de mon village. - Mes larmes coulent, lorsque je pense à Kwabulo, à l'air doux de Kwabulo.

III

O, mère Lidoya, mets ton panier sur ta tête. - Elle marche avec attention, elle trébuche tout le long de la crique. - Elle a laissé Kwabulo, la maison est fermée. - Inuvayla'u ne forniquera plus. - Ta maison est fermée. - Inuvayla'u n'a plus de maison.

IV

Il est levé - le mat à l'embouchure de la crique. - je cherche mon chant - je me mets en route, moi Invayla'u. - Mon chemin est Gulagola qui mène à Tuma. - Et, après, Digidagala qui passe par Teygava⁵.

¹ Couche de corail, rebord de corail.

² Champs marécageux.

³ Lieu d'amarrage à Kwabulo, sur la lagune.

⁴ Nuage de fumée enveloppant le village.

⁵ Les deux chemins conduisent à la partie nord-ouest du district.

V

Femmes de Kulumata, dansez votre danse ! - Préparez-vous pour une ronde avec du *tubuyavi*¹ sur vos visages. - Un *tilewa'i*² pour vous. - Allez donc dans mon village. - Allez à Oysayase - à Oburaku³.

VI

Il est temps de se mettre en voyage, en voyage pour Kiriwila⁴. - Les enfants avaient tenté de me retenir. - Je vais suivre mon chemin et arriver à Yalumugwa⁵. - Ma *dala*⁶, ce sont les hommes, mon amour, ce sont les femmes. - Elles admirent ma *paya*⁷. - Quand je serai arrivé à Okaykoda, mes amis me salueront. - Mon esprit est triste. - Je suis un homme Luba, mon poisson est *Kaysipu*. - Je suis tombé dans des jours mauvais.

Histoire de Kaytalugi

A côté des légendes se rapportant à des événements éloignés dans le temps, les indigènes racontent des histoires ayant pour sujet des faits éloignés dans l'espace. A en croire les indigènes, il suffit de faire des voyages assez lointains, pour découvrir des pays remarquables dans toutes les parties de l'horizon. Un de ces pays nous intéresse ici, à cause des particularités de ses habitants.

« Loin, loin, au-delà du large (*walum*, disent les indigènes), si vous naviguez entre Sim-Sim et Muyuwa (c'est-à-dire dans la direction nord), vous arrivez devant une grande île. Elle s'appelle Kaytalugi. Ses dimensions sont celles de Boyowa (nom de la plus grande des îles Trobriand). Il y a dans cette île plusieurs villages. Ils ne sont habités que par des femmes. Elles sont toutes belles. Elles se promènent nues. Elles ne rasant pas leurs poils du pubis. Ils atteignent une longueur telle qu'ils forment parfois une sorte de *doba* (jupe en fibres végétales) qui les recouvre par-devant.

« Ces femmes sont très mauvaises, très féroces. Cela à cause de leur insatiable désir. Lorsque des marins échouent contre le rivage, les femmes aperçoivent leurs canoës de loin. Elles se tiennent sur le rivage, à les attendre. Elles sont tellement nombreuses et leurs corps sont tellement serrés les uns contre les autres que le rivage en est tout noir. Les hommes arrivent, les femmes courent vers eux. Elles se jettent aussitôt sur eux. Elles arrachent leurs feuilles pubiennes; les femmes font violence aux hommes. Cela ressemble à la *yausa* des habitants d'Okayaulo. Quand c'est fait, c'est fini. A Kaytalugi les femmes font cela tout le temps. Elles ne laissent jamais un homme seul. Il y a toujours plusieurs femmes. Quand l'une a fini, une autre vient à son tour. Lorsqu'elles ne peuvent pas avoir de rapports sexuels, elles se servent du nez de l'homme, de ses oreilles, de ses doigts, de ses orteils : l'homme meurt.

¹ Modèle de décoration faciale.
² Lien de flatterie (voir chapitre 9, section III).
³ Deux villages du Sud.
⁴ District nord-ouest.
⁵ Village juste au nord de Kwabulo.
⁶ Sous-clan.
⁷ Boucles en écaille.

« Des garçons naissent dans le village. Mais ils n'arrivent jamais à l'âge adulte. Tout petits, on abuse d'eux jusqu'à ce qu'ils meurent. Les femmes en abusent. Elles se servent de leur pénis, de leurs doigts, de leurs orteils, de leurs mains. Le petit garçon est vite épuisé, il tombe malade et meurt. »

Tel est le récit indigène, relatif à l'île au nom significatif. *Kayta* signifie en effet « s'accoupler »; *lugi* est un suffixe servant à désigner la satiété complète. *Kaytalugi* veut donc dire: « accouplement jusqu'à satiété ». Les indigènes croient d'une façon absolue à l'existence réelle de l'île et à la vérité de chacun des détails de leur récit. ils racontent des histoires circonstanciées de marins qui, entraînés vers l'île, par un vent violent, préférèrent débarquer sur des récifs déserts, plutôt que de courir le risque de débarquer à *Kaytalugi*. il faut, pour se rendre à l'île, environ une journée et une nuit de voyage. Si vous partez le matin et que vous naviguez dans la direction *obomatu* (droit au nord), vous arrivez à l'île le lendemain matin.

Il existe également des histoires, qu'on croit vraies, où il est parlé d'hommes qui y étaient venus et avaient réussi à s'échapper. C'est ainsi qu'il y a longtemps, plusieurs hommes de *Kaulagu*, partis, d'après certaines versions, en expédition *kula*, avaient dévié de leur direction et échoué contre l'île. Mais une autre histoire raconte qu'ils y étaient venus intentionnellement. Il est d'usage chez les Trobriandais que, lorsqu'une affaire arrive au point mort, un des hommes qui y sont engagés lance un défi. il propose un exploit extraordinaire, un divertissement ou une fête qu'il doit toujours diriger lui-même, souvent organiser, parfois financer. Les autres doivent le suivre. Un jour les hommes de *Kaulagu* avaient entrepris de planter des ignames. Le travail était très dur, on ne pouvait pas enfoncer dans la soi pierreux les perches destinées à servir de supports aux ignames.

Le chef s'écria alors : *Uri yakala Kaytalugi !* « Mon défi est *Kaytalugi*! Partons voir les femmes! » Les autres acceptèrent. « ils remplirent leur canoë de nourriture, de bois à brûler, de bouteilles à eau et de noix de coco vertes. Ils partirent, Ils dormirent une nuit en mer, une autre nuit en mer, et le troisième matin ils furent en vue de *Kaytalugi* (ceci ne s'accorde pas avec la version d'autres informateurs, mais le vent ne fut sans doute pas propice à nos voyageurs). Les femmes s'assemblèrent sur le rivage : « *Wa !* Des hommes viennent dans notre pays ! » Elles mirent le canoë en pièces, firent avec les débris un tas sur le rivage et s'assirent dessus. Et elles s'accouplèrent, s'accouplèrent, s'accouplèrent; un mois, mois après mois. Les hommes furent répartis, chacun ayant reçu une femme. Ils se fixèrent.

Ils s'occupèrent pendant des mois à planter des jardins, puis ils dirent à leurs femmes : « Y a-t-il beaucoup de poissons dans votre mer ? » Les femmes répondirent : « En très grande abondance ». « Nous allons réparer notre canoë, dirent les hommes. Nous allons nous procurer quelques poissons, et nous les mangerons tous. » Ils réparèrent leur canoë, y mirent des feuilles, de la nourriture et des bouteilles à eau, et partirent. Ils naviguèrent pendant trois jours et revinrent à *Kaulagu*, leur village natal. Leurs femmes qui, après avoir porté leur deuil, s'étaient remariées, furent heureuses de les revoir et revinrent vivre avec eux. Ils rapportèrent chez eux, entre autres choses, une nouvelle espèce de bananier, appelée *usikela*. « Vous pouvez voir aujourd'hui des *usikela* pousser dans tous les villages, et vous pouvez en manger. » Et ceci est une autre preuve que l'histoire est authentique et que *Kaytalugi* existe réellement.

Lorsque je demandai à mes informateurs comment ils s'expliquaient que les hommes de *Kaulagu* aient non seulement survécu, mais réussi à s'échapper, ils me répondirent que c'étaient des hommes très forts et qu'aucun d'eux n'avait consenti à avoir des rapports avec

plus d'une femme. Et c'est au moment où ils s'aperçurent qu'il y avait trop de femmes pour eux qu'ils s'évadèrent. Nous avons là un exemple intéressant des artifices auxquels toute version dogmatique est obligée de recourir, lorsqu'on veut la vérifier à l'aide d'exemples concrets, même imaginaires.

On raconte encore l'histoire d'un homme de Kaybola, village de la côte nord. En pêchant le requin, il s'avança trop loin. Il arriva à Kaytalugi où il fut épousé par une femme. Las de ses étreintes trop persistantes, il trouva tous les canoës de l'endroit et disant aux femmes que le poisson était abondant ce matin-là, il s'embarqua et mit la voile. Les femmes de Kaytalugi poussèrent leurs canoës dans l'eau, pour se mettre à sa poursuite. Mais les canoës coulèrent, et l'homme retourna sain et sauf à Kaybola.

Lorsque j'ai exprimé des doutes quant à l'existence réelle de cette île, mes informateurs m'ont répondu que c'était très bien d'être sceptique, mais que je ferais bien de ne pas essayer d'y aller, car je risquais fort de n'en jamais revenir. Ils ajoutèrent que tous les blancs (*gumanuma*) seraient heureux d'aller à Kaytalugi, mais sont retenus par la peur. « Regarde, pas un *gumanuma* n'a jamais été à Kaytalugi » : autre preuve irréfutable de son existence.

Nous ne nous sommes occupés jusqu'ici que des parties les moins sacrées du folklore, et nous avons trouvé que les motifs sexuels y occupaient une place prépondérante. Une histoire apparaît aux indigènes d'autant moins « réelle » que sa signification religieuse ou morale est moins prononcée; et ceci étant, elle devient d'autant plus frivole. Et plus elle devient frivole, plus elle accorde de place, comme dans les contes de fées (*Kukwanebu*) à la sexualité. Mais parmi les légendes il n'en est qu'une qui ait pour principal motif la sexualité : c'est la légende d'Inuvayla'u; et, parmi les récits géographiques, c'est celui de Kaytalugi qui présente ce caractère. Les mythes réels (*lili'u*) ont rarement pour motif la sexualité; et les mythes sur les origines de l'humanité et de l'ordre social, par exemple, en sont totalement dépourvus. De même, dans le cycle d'histoires relatives au héros Tudava, le seul incident sexuel qui soit mentionné est celui relatif à sa naissance d'une vierge : la mère du héros est endormie dans une grotte, et l'eau qui tombe goutte à goutte (*litukwa*) de la voûte transperce son hymen, pénètre dans son vagin; après l'avoir ainsi « ouverte » (*ikaripwala*) elle la rend apte à concevoir (voir chapitre 7).

On ne trouve aucun élément sexuel dans les différents mythes relatifs au commerce circulaire *kula*; ou dans ceux se rapportant aux origines de la pêche, des canoës ou de la recherche des coquillages spondyleux. On n'en trouve pas non plus dans les mythes sur la vieillesse, la mort et la visite annuelle des esprits.

Le feu, d'après la légende, aurait été apporté par la même femme que celle qui a produit le soleil et la lune. Le soleil et la lune s'en vont dans le ciel, mais la mère garde le feu qu'elle cache dans son vagin. Toutes les fois qu'elle en a besoin pour faire cuire les aliments, elle le sort de sa cachette. Mais un jour son frère ayant découvert l'endroit où elle le cachait, le vola et le donna à d'autres gens. C'est le seul mythe authentique contenant un élément sexuel défini.

La sexualité ne joue pas un rôle important dans les croyances relatives aux choses surnaturelles. La seule exception à cette règle est représentée par l'idée que certaines sorcières (*yoyova*) ont des rapports sexuels avec des *tauva'u* (êtres anthropomorphes malfaisants qui viennent des îles du sud et causent des épidémies). C'est ainsi qu'Ipwaygana, femme du clan Malasi, qui avait épousé, contre toutes les règles de l'exogamie, Modulabu, le chef Malasi d'Obweria, a un *tauva'u* familier avec lequel elle entretient des rapports sexuels et qui lui

enseigne la magie malfaisante. Bomwayatni, de Kaybola, femme du chef et *yoyova* célèbre, est également connue pour avoir une liaison avec un de ces instructeurs malfaisants et sur-humains.

Mais aux îles Trobriand ces cas sont seulement sporadiques. La croyance au sabbat de sorcières, qui semble répandue parmi les Massim du Sud, ne se retrouve pas dans le district du Nord. Des informateurs de l'île Normanby et des îles de l'extrémité est m'ont raconté que des sorcières se réunissent la nuit et se rencontrent avec Ta'ukuripokapoka, personnalité mythologique et, selon toutes les apparences, experte en force malfaisante. Des danses et des orgies ont alors lieu, au cours desquelles les sorcières s'accouplent avec des êtres mâles, et même avec Ta'ukuripokapoka en personne.

V. LE PARADIS ÉROTIQUE DES TROBRIANDAIS

[Retour à la table des matières](#)

Aux îles Trobriand, comme dans presque toutes les autres civilisations, la vie future forme l'objet d'un des systèmes ou d'une des mythologies les plus importants.

Les Trobriandais placent l'esprit du monde sur une petite île appelée Tuma, située au nord-ouest. Ici, invisibles aux yeux mortels, étrangers aux troubles du monde, les esprits mènent une existence qui ressemble beaucoup à l'existence ordinaire des Trobriandais, mais beaucoup plus agréable ¹. Je me permets de citer une bonne description qui m'a été faite par un de mes meilleurs informateurs, Tomwaya Lakwabulo, voyant célèbre, médium spirite, doué d'un talent et d'une imagination peu ordinaires (mais aussi d'une habileté peu commune) et recevant de fréquentes visites d'hôtes venant du monde des esprits.

« A Tuma, nous sommes tous pareils à des chefs; nous sommes beaux; nous avons de magnifiques jardins et pas de travail : les femmes font tout. Nous avons des tas de bijoux et beaucoup de femmes, toutes charmantes. » Ceci résume les idées et aspirations des indigènes en ce qui concerne le monde des esprits, en théorie du moins, car ce qu'ils pensent du monde futur et ce qu'ils espèrent n'affecte en rien leur attitude à l'égard de la mort et ne rend pas plus intense leur désir d'un voyage immédiat à Tuma. Sur ce point, ils ressemblent exactement à nous-mêmes. Plus d'un bon chrétien parlera avec enthousiasme des joies et consolations qu'on trouve dans le ciel, sans pour cela faire preuve d'un grand empressement à s'y rendre.

Mais, vu à distance, et l'imagination dogmatique aidant, le séjour des esprits à Tuma demeure un paradis, et surtout un paradis érotique. Lorsqu'un indigène en parle, lorsque, devenant éloquent, il raconte des histoires traditionnelles, se composant de bribes d'informations recueillies auprès de médiums spirites récents, et qu'il se met à formuler ses espoirs et anticipations personnels, tous les autres aspects se trouvent aussitôt refoulés à l'arrière-plan. La sexualité vient occuper le premier rang, avec tout ce qu'elle peut comporter de vanité person-

¹ Voir : « Baloma : The Spirit of the Dead in the Trobriand Islands » dans *Journal of the R. Anthropological Institute, 1916*, qui contient un récit préliminaire, d'après les recherches que j'avais faites pendant mes premières années de séjour dans l'Archipel.

nelle, de luxure, de faste et ayant pour accessoires indispensables une bonne nourriture et un bel entourage.

Dans leurs anticipations, Tuma leur apparaît peuplée de belles femmes, heureuses de travailler dur pendant le jour et de danser pendant la nuit. Les esprits jouissent d'une perpétuelle et odorante bacchanale de chants et de danses sur de vastes places de village et sur des plages de sable mou, au milieu d'une profusion de bétel et de noix de coco vertes, de feuilles aromatiques et de parures douées de pouvoirs magiques, de richesses et de marques d'honneur. A Tuma chacun se trouve doté d'une beauté, d'une dignité et d'une adresse telles qu'il devient le protagoniste unique, admiré, orgueilleux d'une fête qui ne connaît pas de fin. En vertu d'un mécanisme sociologique extraordinaire, tous les roturiers deviennent des chefs, alors que nul chef ne croit que les esprits de ses inférieurs puissent infliger une diminution à son rang relatif ou l'offusquer en quoi que ce soit.

Suivons les aventures d'un esprit, à partir du moment où il fait son entrée dans sa demeure de l'au-delà!

Après certaines formalités préliminaires, il se trouve en présence de Topileta, qui garde le chemin conduisant à Tuma. Ce personnage qui fait partie du clan Lukuba, ressemble beaucoup à un homme et a des appétits, des goûts et une vanité essentiellement humains. Mais il a la consistance d'un esprit et il se distingue dans son apparence par ses grandes oreilles qui battent comme les ailes d'un chien volant. Il vit avec une fille ou plusieurs.

On recommande bien à l'esprit de s'adresser à Topileta dans des termes amicaux et de lui demander le chemin; l'esprit doit lui présenter en même temps les objets de valeur qu'il avait reçus, en vue de son voyage à Tuma, de ses parents survivants. Il est à noter que ces objets de valeur ne sont ni enterrés avec le cadavre ni brûlés, mais après avoir été pressés et frottés contre le corps du mourant, ils sont déposés sur le cadavre, une fois la mort survenue et laissés en place pendant quelque temps (voir chapitre 6, section III). On croit que l'esprit du défunt emporte dans son voyage dans l'autre monde les doubles spirituels de ces objets qu'il offre, d'après une version, à Topileta, tandis que, d'après une autre version, il s'en sert pour s'en parer avant son entrée dans Tuma. Il est probable qu'un esprit intelligent trouve le moyen de faire l'un et l'autre.

Topileta, cependant, ne se contente pas de simples cadeaux. Sa convoitise sexuelle est aussi forte que son avidité, et lorsque l'esprit est une femme, il s'accouple avec elle, tandis que si c'est un homme, il le passe à sa fille dans le même but. Ceci fait, Topileta met l'étranger sur le bon chemin, et l'esprit continue son voyage.

Les esprits qui sont déjà à Tuma savent qu'un nouveau compagnon doit arriver et ils se pressent pour le saluer. Un rite est alors accompli qui l'impressionne profondément. L'esprit arrive plein d'affliction. Il soupire après ceux qu'il a laissés ici-bas : sa veuve, sa bien-aimée, ses enfants. Il voudrait être entouré de sa famille et revenir sur le sein de sa femme ou de son amour terrestre. Mais il existe à Tuma une herbe aromatique, appelée *bubwayayta*. On en fait une gerbe (*vana*) sur laquelle des paroles magiques sont prononcées par un esprit-femme, immédiatement avant qu'un esprit-homme apparaisse sur l'île. Lorsqu'il s'approche du groupe qui l'attend, l'esprit-femme le plus passionné et, sans doute, le plus aimable, se précipite au-devant de lui et agite devant son visage l'herbe parfumée. L'odeur pénètre dans ses narines, entraînant avec elle la magie de *bubwayayta*. Comme la première gorgée d'eau du Léthé, cette odeur lui fait oublier tout ce qu'il a laissé sur la terre, et, à partir de ce moment, il ne pense plus à sa femme, ne soupire plus après ses enfants, ne désire plus embrasser ses

amantes terrestres. Son seul désir désormais est de rester à Tuma et d'embrasser les formes belles, quoique n'ayant rien de charnel, des esprits-femmes.

Ses passions ne tarderont pas à recevoir satisfaction. Les esprits-femmes, aussi peu charnels qu'ils puissent nous apparaître à nous autres mortels, sont passionnés et ardents à un degré inconnu sur la terre. Ils se pressent autour de l'homme, le caressent, l'entraînent de force, lui font violence. Ayant subi l'inspiration érotique de l'incantation *bubwayayta*, il cède et il se déroule alors une scène que ceux qui ignorent les chemins suivis par un esprit trouveront indécente, mais qui, dans le Paradis, apparaît comme la chose la plus normale. L'homme cède à ces avances et s'accouple avec l'esprit-hôtesse publiquement, sous les yeux de tous les autres. Il arrive même que, stimulés par ce qu'ils voient, les autres en fassent autant. Ces orgies sexuelles où règne la promiscuité, où hommes et femmes forment un mélange indistinct, s'unissent, changent de partenaires et se réunissent de nouveau, sont un phénomène fréquent dans le monde des esprits. C'est du moins ce que m'ont raconté plusieurs témoins oculaires appartenant, non au monde des esprits, mais à celui des médiums.

J'ai heureusement eu l'occasion de parler de ces choses avec un certain nombre de voyants qui avaient réellement fait le voyage de Tuma et, après y avoir vécu parmi les esprits, étaient revenus pour raconter ce qu'ils avaient vu. Le plus éminent de mes informateurs fut Tomwaya Lakwabulo, dont le nom avait été prononcé devant moi et dont les exploits m'avaient été racontés avec un mélange de respect et de cynisme, avant même que j'aie pu faire sa connaissance et profiter de sa collaboration¹. J'ai eu également, à plusieurs reprises, l'occasion de m'entretenir avec Bwaylagesi, femme-médium, avec Moniga'u et avec deux ou trois autres médiums de moindre importance. Les détails sur la vie à Tuma que nous venons de donner font partie du folklore général; et mes témoins oculaires n'ont fait que les confirmer, tout en les rendant plus colorés, plus concrets et plus vivants.

Tomwaya Lakwabulo était marié sur la terre à une femme appelée Beyawa qui mourut environ un an avant mon arrivée à Oburaku. Il l'a vue depuis lors à Tuma et chose assez remarquable, elle lui était restée fidèle, se considérant comme sa femme jusque dans le monde des esprits et ne voulant avoir des rapports avec personne d'autre. Telle est du moins la version de Tomwaya Lakwabulo lui-même. Il convient cependant qu'à cet égard la défunte Beyawa ou, plutôt, son esprit, constitue une exception sans précédent et ne ressemble en rien aux autres femmes-esprits. Toutes les autres, en effet, qu'elles aient été mariées ou non, sont sexuellement accessibles à n'importe qui, en tout cas à lui, Tomwaya Lakwabulo. A l'exception de Beyawa, elles font toutes *katuyausi* et reçoivent des visites *ulatile*.

Il y a de cela bien longtemps, alors que Beyawa était encore jeune et attrayante, Tomwaya Lakwabulo fit sa première visite à Tuma. Il fit alors la connaissance de l'esprit d'une des plus belles jeunes femmes, Namyobé'i, fille de Guyona Vabusi, chef de Vabusi, grand village situé sur la rive de Tuma. Elle tomba amoureuse de lui; et comme, outre qu'elle était très belle, elle exerça sur lui la magie *bubwayayta*, il succomba à ses charmes et l'épousa. Il devint Jonc, pour ainsi dire, bigame, puisqu'il avait une femme charnelle sur la terre, à Oburaku, et une femme spirituelle à Vabusi. Depuis lors, il faisait des visites régulières à Tuma dans ses transes, pendant lesquelles il restait des semaines entières sans manger, sans boire et sans faire le moindre mouvement (en théorie du moins : ayant vu Tomwaya

¹ Cf. « Baloma. The Spirits of the Dead » (Journal of R. Anthropological Institute, 1916), publié avant ma troisième expédition. Au cours de celle-ci, j'ai vécu pendant plusieurs mois à Oburaku, où j'ai vu Tomwaya Lakwabulo aussi bien en état de transe que dans son état normal, et je l'ai utilisé comme médium. J'ai constaté que, bien que convaincu de mensonge (fait que j'ai raconté dans l'article en question), il continuait à jouer dans sa propre communauté et aux îles Trobriand en général d'un prestige sans atteinte. Sous ce rapport encore, les Trobriandais ne diffèrent pas beaucoup de nous-mêmes.

Lakwabulo dans une de ses transes, j'ai réussi à lui faire absorber le contenu d'une boîte de bœuf en conserve et un peu de pulpe de citron et à lui faire accepter deux bâtons de tabac). Ces visites professionnelles qu'il faisait à Tuma, outre qu'elles lui étaient agréables à cause de Namyobé'i, lui étaient encore profitables, puisqu'il emportait chaque fois, à l'intention des esprits, des cadeaux qui lui étaient confiés par leurs parents survivants. Et nous n'avons aucune raison de douter que les doubles spirituels de ces cadeaux ne soient parvenus aux esprits séjournant à Tuma.

Il est juste de dire, pour établir la bonne foi aussi bien de Tomwaya Lakwabulo que de la défunte Beyawa, que celle-ci savait et approuvait l'union spirituelle de son époux et permit même à sa fille de prendre le nom de celle-ci : Namyobé'i. Ceci s'accorde bien avec une règle générale, puisque toute colonie terrestre a une colonie spirituelle qui lui correspond et dans laquelle les gens émigrent après leur mort. Il existe également à Tuma plusieurs villages sui generis, dont la population ne se compose pas de gens venus de ce monde et qui présentent des caractéristiques intéressantes. L'un d'eux est habité par des femmes qui logent dans des maisons bâties sur pilotis, aussi élevées que des cocotiers. Jamais un homme n'a été autorisé à entrer dans le village et jamais un homme n'a eu de rapports sexuels avec une de ces femmes. Elles donnent le jour à des enfants, mais uniquement de sexe féminin. Ces puritaines constituent heureusement l'exception à Tuma, où les heureux esprits se livrent à l'amour, aux jouissances et aux Plaisirs lascifs.

Pour jouir de la vie et de l'amour, il faut être jeune. Même à Tuma, la vieillesse, avec son cortège de rides, de cheveux gris et de faiblesse, s'attaque aux esprits. Mais il existe à Tuma un remède contre la vieillesse, qui a été jadis à la portée de l'humanité tout entière, mais qui a fini par échapper à ce monde.

C'est que pour les Trobriandais la vieillesse n'est pas un état naturel, mais un accident, une mauvaise aventure. Il y a longtemps, peu de temps après que l'humanité, surgie du sous-sol, eut fait son apparition sur la terre, les êtres humains pouvaient se rajeunir à volonté, en secouant leur vieille peau flétrie; tout comme les crabes, les serpents, les lézards et toutes les créatures qui rampent et vivent sous terre rejettent de temps à autre leur vieille enveloppe et recommencent la vie avec une enveloppe neuve et plus parfaite. L'humanité a malheureusement perdu cette faculté de rajeunissement (grâce à la folie d'une ancêtre, d'après une légende), mais à Tuma les bienheureux esprits l'ont conservée¹. Lorsqu'ils se trouvent vieillis, ils rejettent leur peau flasque, ridée et émergent avec un corps couvert d'une peau tendre, avec des boucles noires, des dents saines et pleines de vigueur. C'est ainsi que leur vie constitue un recommencement, un rajeunissement perpétuel, avec tout ce que la jeunesse comporte d'amours et de plaisirs.

Ils passent leur temps à danser, à chanter, toujours en vêtements de fête, toujours parés, toujours parfumés d'huiles et d'herbes aromatiques. Chaque soir, dans la saison fraîche, lorsque les vents alisés soufflent avec persistance ou lorsque la brise venant de la mer rafraîchit l'air pendant la période accablante des moussons, les esprits se mettent en accoutrements de fête et se rendent sur le *baku* de leur village pour danser, tout comme cela se fait aux îles Trobriand. Parfois, s'écartant des usages terrestres, ils se rendent sur la plage et dansent sur le sable frais, battu par les lames.

Les esprits composent beaucoup de chants dont quelques-uns sont apportés sur la terre par des médiums. Comme la plupart des productions de ce genre, ces chants constituent une

¹ Voir un exposé plus complet dans « Myth of Death and the Recurrent Cycle of Life », pp. 80-106 de *Myth in Primitive Psychology*. Trad. franç. in *Trois essais....* op. cit.

glorification de ceux qui les ont composés. « Ils chantent la gloire de leur *butia* (guirlandes de fleurs); de leur danse; de leur *nabwoda'u* (panier ornementé); de leurs peinture et décoration faciales. » Il est évident que l'adresse dans le jardinage et dans la sculpture sur bois, les exploits extraordinaires dans la guerre et dans la *kula* ne tentent plus l'ambition des esprits. Ils célèbrent, en revanche, la danse et la beauté personnelle, et cela principalement à titre de cadre et de préliminaires de la jouissance sexuelle.

Je citerai un échantillon de ces chants. Ayant pour titre *Usiyawenu*, il a été composé par un esprit à Tuma et apporté sur la terre par Mitakayyo, d'Oburaku, médium qui était déjà établi d'une façon permanente à Tuma, lorsque je vins aux îles Trobriand.

I

Je chanterai le chant de la jouissance lascive. - Mon esprit déborde sur mes lèvres. - Ils se rangent en cercle sur le *baku*. - On souffle dans la conque, écoutez! - Regardez ! L'éclatante guirlande *butia*, - *La butia* de ma bien-aimée.

II

Mon père pleure, ils commencent la danse mortuaire en mon honneur. - Venez, mâchons de la noix de bétel, jetons la *bubwayayta*, - Brisons la cosse du poivre de bétel, - La noix de bétel -mon esprit s'engourdit.

III

Mon ami, qui se tient sur la plage, est plein de passion. - Il déborde, mon ami de la rive nord de Tuma. - L'homme aux yeux rouges rêve à moi. - Il a un panier ornemental, - Son visage resplendit comme la pleine lune.

IV

Les nuages blancs s'amassent à l'horizon. - Je pleure en silence...

V

Sur une colline à Tuma, je berce mon enfant pour l'endormir, - Je vais voir ce que fait ma sœur, -Je mettrai un *bagido'u* autour de ma tête, - Je peindrai ma bouche avec de la noix de bétel écrasée, - Je me parerai avec des bracelets sur la rive ouest.

Un chant trobriandais est toujours plein d'allusions à des événements connus des auditeurs et ne peut jamais être bien compris par un étranger. Cependant, même mes informateurs indigènes n'ont pas été capables de me donner une explication complète de ce chant.

Après deux lignes d'introduction, le premier couplet décrit les préparations pour une danse à Tuma. Dans le second couplet, il s'agit d'un renoncement subit aux intérêts terrestres, sous l'action de la *bubwayayta*. Dans le troisième, une femme parle d'un homme dont elle est amoureuse. Il est évident qu'elle est toujours vivante sur terre et que son mari ou son bien-aimé, apparemment l'auteur du chant, a émigré à Tuma. Elle regarde vers le nord-ouest où s'amassent des nuages de mousson, et pleure (couplet IV). Il ressort du dernier des couplets traduits que la femme est entrée à son tour à Tuma, et on y trouve la description de sa toilette

qui semble être devenue, comme c'est le cas de tous les esprits, sa principale préoccupation. Il faut cependant dire à son éloge qu'elle n'a pas oublié son enfant, bien qu'aucun de mes informateurs n'ait pu m'expliquer comment cette réminiscence sentimentale cadre avec l'atmosphère de frivolité qui règne à Tuma.

13

Morale et mœurs

[Retour à la table des matières](#)

On se tromperait en qualifiant d' « immoralité » la liberté sexuelle qui règne parmi les Trobriandais et en la classant dans une catégorie non existante. L' « immoralité », au sens d'une absence de toute contrainte, règle ou valeur, n'existe dans aucune civilisation, quelque perversité et dépourvue de base qu'elle soit. Mais, d'autre part, si l'on appelle « immoralité » une morale différente de celle que nous prétendons pratiquer, rien ne s'oppose à ce qu'on qualifie d' « immorale » toute société autre que la nôtre ou, en général, que celles qui se trouvent sous l'influence de la civilisation chrétienne et occidentale.

En fait, les Trobriandais ont autant de règles de décence et de décorum que de libertés et de facilités dans la conduite. Parmi toutes les coutumes autorisant la liberté, voire la licence sexuelle, il n'en est pas une qui ne comporte certaines limites bien définies; il n'est pas une concession à la pulsion sexuelle qui n'ait pour contrepartie certaines restrictions; il n'est pas une infraction aux tabous sexuels qui n'entraîne une compensation dans un sens ou dans un autre.

Toutes les institutions des Trobriandais ont leur côté négatif aussi bien que positif; elles octroient des privilèges, mais impliquent des renoncements. C'est ainsi que le mariage pré-

sente un grand nombre d'avantages légaux, économiques et personnels, mais comporte en revanche, surtout pour la femme, l'interdiction de rapports sexuels extra-conjugaux, et un grand nombre de restrictions quant aux mœurs et à la conduite. L'institution des *bukumatula* (maisons de célibataires) a ses tabous aussi bien que ses privilèges. Même des coutumes comme *yausa*, *katuyausi* et *ulatile*, dont chacune existe spécialement pour favoriser la licence, sont entourées de conditions et de limitations.

Le lecteur, chez qui les faits relatés dans les chapitres qui précèdent ont peut-être contribué à affermir le sentiment de sa supériorité sur les Trobriandais, aura l'occasion de s'assurer dans la suite, directement et explicitement, que le Trobriandais a un sentiment aussi aigu que nous-mêmes de la modestie dans la façon de s'habiller et de se conduire et que, dans certaines occasions, il ne serait pas moins choqué par nous que, dans d'autres, nous le sommes par lui. En ce qui concerne, par exemple, les fonctions d'excrétion, il fait preuve de beaucoup plus de délicatesse que la plupart des Européens des basses classes, et certaines dispositions soi-disant « sanitaires », en vigueur dans le Midi de la France et dans d'autres pays méditerranéens, seraient faites pour lui inspirer de l'horreur et du dégoût. Sa tolérance pour certaines formes naturelles de rapports sexuels est certainement grande, mais, à titre de compensation, il est exempt de beaucoup d'aberrations de la pulsion sexuelle. Les « vices contre nature », contre lesquels nous sommes obligés de prendre de graves sanctions, ne trouvent pas place dans sa vie, si ce n'est à titre de divertissement méprisable. Il est choqué lorsqu'il entend raconter (ou lorsqu'il le voit lui-même) que les Européens dansent serrés l'un contre l'autre; ou lorsqu'il voit un blanc se livrer à des plaisanteries et ne s'imposer aucune contrainte en présence de sa sœur, ou manifester sa tendresse pour sa femme en présence de tout le monde. En fait, son attitude à l'égard de ses règles morales ressemble beaucoup à celle que nous observons à l'égard des nôtres, que nous soyons chrétiens ou agnostiques : il y croit fermement, désapprouve leurs transgressions, et s'y tient, sinon d'une façon parfaite et sans effort, du moins avec beaucoup de sérieux et de bonne volonté.

Beaucoup de choses que nous considérons comme morales, convenables, naturelles, sont un objet d'anathème de la part des Trobriandais. Et la charge de la preuve incomberait à celui qui prétendrait que la morale des Trobriandais est mauvaise, tandis que la nôtre serait bonne, que les limitations et barrières qu'elle impose sont inadéquates et artificielles, tandis que celles que comporte notre morale à nous seraient suffisantes et réelles. A beaucoup d'égards leurs réglementations morales sont, au point de vue biologique, plus saines que les nôtres, sous d'autres rapports elles sont plus raffinées et subtiles et sous d'autres encore elles constituent pour le mariage et la famille une sauvegarde plus efficace. Sur certains points, nous sommes en droit de nous prétendre moralement supérieurs. Si l'on veut pouvoir formuler un jugement à peu près exact sur la moralité sexuelle d'une civilisation différente de la nôtre, il ne faut pas perdre de vue le fait que la pulsion sexuelle n'est jamais entièrement libre et que, d'autre part, elle ne peut jamais être entièrement asservie par des impératifs sociaux. Les limites de la liberté peuvent varier; mais il existe toujours une sphère dans laquelle elle est déterminée par des motifs biologiques et psychologiques, de même qu'il en existe une autre où c'est le contrôle de la coutume et de la convention qui joue un rôle prédominant.

Il m'avait paru nécessaire de déblayer le terrain avant d'aborder le sujet de ce chapitre, car en sociologie il n'est pas de source d'erreurs plus grande qu'une fausse perspective quant à la moralité sexuelle; et les erreurs qui en résultent sont d'autant plus difficiles à dissiper qu'elles reposent sur une ignorance qui se refuse à être instruite et sur une intolérance qui recule devant cette grande charité qu'est le désir de comprendre.

1. DÉCENCE ET DÉCORUM

[Retour à la table des matières](#)

Nous savons déjà que les indigènes possèdent non seulement des lois bien définies, d'une application rigoureuse et sanctionnées par des peines, mais aussi un sens de ce qui est juste et injuste et des codes de conduite correcte, non dépourvus de finesse et de délicatesse.

Les formes et coutumes associées à l'accomplissement de fonctions physiologiques aussi élémentaires que l'absorption d'aliments et de boissons, la défécation et la miction, constituent une bonne illustration de ce que nous venons de dire et se rapportent en même temps, en nous aidant à le comprendre, au sujet qui nous intéresse ici directement : les mœurs sexuelles.

Manger, d'après les indigènes, n'est pas indispensable à la vie, et ils ne reconnaissent ni ne formulent la valeur utilitaire de la nourriture. En fait, ils ne soupçonnent pas le moins du monde l'existence d'un besoin physiologique tel que celui de l'alimentation, et ils ne se doutent pas que le corps ne subsiste que pour autant qu'il se nourrit. A les entendre, on mange, parce qu'on a de l'appétit, parce qu'on a faim ou qu'on est vorace. L'acte de manger est fort agréable et constitue une expression appropriée d'une bonne humeur. De vastes accumulations de comestibles, leur distribution cérémonielle (sagali) et, de temps à autre, leur consommation immédiate, même non publique, forment le noyau de toutes les fêtes et cérémonies indigènes. « Nous serons gais, nous mangerons jusqu'à vomir », disent les indigènes, dans l'attente d'une cérémonie ou d'une fête tribale. Donner de la nourriture est un acte vertueux. Le fournisseur de nourriture, l'organisateur d'une vaste distribution (sagali) est un grand homme et un homme bon. La nourriture est exhibée sous toutes les formes et dans toutes les occasions, et les indigènes manifestent un grand intérêt pour les nouvelles récoltes, pour le rapport abondant des jardins et pour le produit d'une grande pêche.

Mais les repas ne sont jamais pris publiquement, et l'acte de manger est considéré comme un acte plutôt dangereux et délicat. Non seulement on ne mange jamais dans un village étranger, mais, même au sein d'une communauté, la coutume de manger en commun est très limitée. Après une grande distribution, chacun se retire avec sa part dans son foyer, sans regarder ce qu'il laisse derrière lui. Il n'existe pas de connivence réelle sur une vaste échelle. Alors même qu'on fait cuire une grande quantité de taro, à l'usage de toute la communauté, les gens se réunissent en petits groupes familiaux dont chacun va consommer dans un endroit retiré la part qui lui a été allouée. Cette part est mangée rapidement, à l'abri de regards indiscrets.

En fait, l'acte de manger est plutôt un facteur de division et de discrimination, que d'agrégation sociale. En premier lieu, des distinctions de rang sont marquées par des tabous alimentaires. Les gens de rang élevé sont pratiquement astreints à manger dans leur propre cercle, et ceux d'un rang inférieur doivent renoncer à une partie de leur diète normale, lorsqu'ils mangent en présence de leurs supérieurs, faute de quoi ceux-ci seraient choqués. Les manières qu'on doit observer à table sont une affaire purement domestique et ne sont pas toujours très fines. On mange avec les doigts; et il n'est pas considéré comme incorrect de faire claquer les lèvres, d'exprimer bruyamment sa satisfaction et d'éructer. Mais être absorbé par le manger et manger avec glotonnerie est considéré comme laid.

Il est bon et honorable d'avoir abondance de nourriture, honteux et mauvais de n'en avoir pas suffisamment. Mais l'opulence est un privilège dont ne jouissent en toute sûreté que les chefs et les gens appartenant à des rangs élevés. Il est essentiellement dangereux pour un homme du commun d'être un trop bon jardinier, d'avoir des maisons à ignames trop grandes, trop richement décorées et trop remplies. Le chef distribue les comestibles sous forme de cadeaux, il les reçoit à titre de tribut. Lui seul doit avoir des maisons à ignames décorées. Il doit surpasser tout le monde par son étalage de comestibles pendant la milamala (retour des esprits), au cours des distributions cérémonielles et pendant la moisson.

La magie appelée *vilamalia* présente un intérêt psychologique. Elle est dirigée contre l'impulsion élémentaire qui pousse à la satisfaction directe du besoin de manger et elle enlève l'appétit, de sorte que la nourriture est laissée dans la maison à ignames jusqu'à ce qu'elle pourrisse. *Malia* (abondance) et *molu* (insuffisance ou faim) sont des catégories très importantes de la vie indigène¹. *Molu* est mauvais et honteux. C'est une insulte terrible que de dire d'un homme qu'il a faim, de lui dire *gala kam* (« pas de nourriture à toi », « tu n'as pas de nourriture ») ou *togalagala yoku* (« tu es un homme sans subsistance »). Le fait que les indigènes considèrent comme une injure, qu'on les soupçonne d'avoir faim ou de souffrir d'une pénurie de nourriture, est une source de graves malentendus dans les relations avec eux. Un homme préférera souffrir réellement de la faim, plutôt que de s'exposer à la sarcastique question : « Il n'y a donc pas de nourriture dans ton village ? »

Pour nous résumer : l'acte de manger est considéré par les indigènes comme la manifestation d'une puissante impulsion, d'une forte passion. Comme telle, il constitue un élément important de la routine ordinaire de la vie. Le repas du soir est un événement domestique aussi indispensable que le repos après le travail et la conversation avec les voisins. Il occupe également une place importante dans toute fête et dans le domaine du sacré. La nourriture est un moyen de faire ressortir les distinctions sociales, en ce qui concerne soit les rangs, soit les groupements tribaux, et constitue ainsi un élément indirect d'union sociale. Les indigènes ne s'intéressent guère à ce que peuvent devenir les aliments dans le conduit digestif, après qu'ils ont été avalés, et le métabolisme n'affecte leur vie culturelle qu'à partir du moment où, le processus digestif étant achevé, leur attention se trouve sollicitée par les substances de désassimilation, ce qui les oblige à se conformer à certaines coutumes et dispositions culturelles pour dissimuler les processus d'excrétion. En effet, et c'est un point que nous avons déjà signalé en parlant des soins du corps (chapitre 10, section IV), les indigènes ont un sentiment esthétique assez développé, qui les rend très sensibles à la malpropreté, aussi bien de leur personne que de leur entourage. Les mauvaises odeurs et les substances malpropres leur inspirent du dégoût, surtout lorsque ces odeurs et ces substances sont d'origine excrétoire.

C'est pourquoi la chose la plus péniblement ressentie dans le deuil consiste moins dans le fait d'avoir le corps couvert de suie ou de cendres, que dans le tabou des ablutions. Être obligé de satisfaire dans la maison des besoins naturels, surtout ceux en rapport avec la fonction d'excrétion, est considéré comme une épreuve bien lourde par ceux auxquels le deuil ou la maladie interdisent de sortir de chez eux et par les parents qui ont à s'acquitter des services et devoirs qu'exige cette situation. Recevoir dans des réceptacles les excréments des petits enfants, s'en débarrasser ensuite en les portant dans la brousse, et tout cela au risque de se souiller, est considéré et souvent mentionné comme une corvée donnant aux parents le droit de prétendre à la gratitude de leurs enfants. On y voit en outre une raison pour laquelle les enfants doivent plus tard prendre soin de leurs parents et leur rendre le même service particulier, au cas où ils tomberaient malades.

¹ Voir mon article : « The Lunar and Seasonal Calendar in the Trobriands », *Journal of Royal Anthropological Institute*, 1927.

La manipulation du cadavre et les opérations qu'on lui fait subir, en rapport avec les pratiques mortuaires, la déglutition rituelle de matières putrides qui incombe comme un devoir à certains parents du défunt, sont autant d'actes qui supposent chez ceux qui les accomplissent un dévouement héroïque.

On prend bien soin de prévenir l'accumulation d'ordures dans le village, et surtout d'empêcher que des matières excrémentielles soient déposées près des habitations. Les villages sont toujours balayés avec soin et tous les détritiques sont déposés en dehors de l'enceinte du village, en grands tas appelés *wawa*. Des matières particulièrement nuisibles, telles que les poissons en état de décomposition, sont généralement recouvertes avec de la terre.

Les dispositions sanitaires comportent deux endroits réservés qui se trouvent dans la brousse, à une certaine distance du village, l'une à l'usage des hommes, l'autre à l'usage des femmes. Toutes les prescriptions concernant ces endroits sont scrupuleusement observées et les alentours d'un village des îles Trobriand, ainsi que les routes, soutiennent avantageusement la comparaison avec ce qu'on voit dans la plupart des pays européens, surtout dans les pays latins.

Les indigènes ne se rendent jamais plusieurs à la fois dans ces endroits, et jamais ils ne satisfont leur besoin de défécation l'un près de l'autre. Lorsqu'on est en mer, on descend dans l'eau et on se soulage sous la surface de celle-ci, soutenu par les camarades qui restent dans le canoë; la défécation s'effectue dans la position accroupie (hommes ou femmes); quant à la miction, les femmes l'effectuent dans la position accroupie, les hommes debout.

Certains villages, enserrés entre des marais où poussent des manguiers et la lagune, ne possèdent que peu de terrains secs en dehors des habitations et éprouvent beaucoup de difficultés à satisfaire aux exigences sanitaires. Dans un village de ce genre, chaque sexe choisit sur la plage un endroit qui est lavé par la marée haute. Mais, même alors, ces villages jouissent d'une mauvaise réputation, et j'ai souvent vu, pendant la traversée de l'un d'eux, mes compagnons indigènes se boucher le nez et cracher abondamment, en se livrant à des commentaires peu flatteurs sur l'état de propreté de ce village. Et cependant, dans ces villages de pêcheurs, les résidus de poissons eux-mêmes sont soigneusement enlevés; après avoir préparé du poisson pour la consommation, les gens se lavent bien les mains et se frottent avec de l'huile de noix de coco.

Après la défécation et la miction, les parties sont soigneusement essuyées avec des feuilles molles, appelées, en raison de cet usage, *poyawesi* (de *po*, racine d' « excréation »; *yewesi*, feuilles). On apprend aux enfants à observer la plus stricte propreté sous ce rapport, et un enfant qui la néglige s'attire souvent les reproches de ses parents ou aînés, qui s'attachent à lui faire honte.

<i>Mayna</i>	<i>popu !</i>	<i>Gala</i>	<i>kuvaysi</i>
Odeur d'	excrément !	Non	tu as essuyé
<i>kosiyam</i>	<i>mayna</i>		<i>kasukwanise.</i>
ton restant d'excréments	odeur		nous (excl.) sentons.

Les distinctions sociales exercent une influence considérable sur la manière dont les indigènes sont autorisés à parler de ce sujet. Le mot courant servant à désigner les excréments (*popu*) ou le verbe déféquer (*popu* ou *pwaya*) ne sont jamais employés en présence

d'un *guya'u* (chef, homme de rang élevé). On remplace ces mots par un euphémisme spécial : *solu* ou *sola* (littéralement : « descendre »), ou par d'autres euphémismes tels que : « aller en bas » (*busi*), « aller et revenir » (*bala baka'ita*).

Il est inexcusable de la part de quelqu'un de dire en présence d'un chef : « je vais aller déféquer » (*bala bapopu*); il doit dire à la place : *bala basolu*, ou *bala babusi* (je vais aller en bas) ou encore : *bala baka'ita* (je vais et je reviens).

Le mot « excréments » est également employé dans la locution typique du langage indécent : « mange tes ordures » (*kumkwam popu* ou *kukome kam popu*). Cette expression, lorsqu'elle est employée sur un ton de bonne humeur, peut être considérée comme une plaisanterie et pardonnée, mais elle est à la limite de la moquerie et de l'insulte, et ne doit jamais être employée lorsqu'on est en colère. Et surtout, elle ne doit jamais être employée en présence d'un chef et la lui adresser à titre d'insulte est un outrage impardonnable.

L'incident suivant, survenu pendant la dernière guerre entre To'uluwa, le grand chef d'Omarakana, et son ennemi héréditaire, le chef de Kabwaku, constitue une excellente illustration de l'attitude des indigènes en présence de cette insulte, lorsqu'elle est adressée à un chef. Pendant une accalmie, alors que les deux forces se faisaient face, un homme de Kabwaku, Si'ulobubu, grimpa sur un arbre et cria à To'uluwa d'une voix grondante : « *Kukome kam popu, To'uluwa.* » Cette insulte était entourée de circonstances aggravantes. Elle a été adressée à un chef, à voix haute et en public, avec adjonction du nom personnel, ce qui constitue la suprême offense.

La guerre terminée et la paix conclue, et alors que toutes les autres causes d'hostilité étaient oubliées, Si'ulobubu fut tué d'un coup de lance en plein jour et publiquement, par quelques hommes envoyés par To'uluwa à cet effet. La famille de la victime et les hommes de son clan ne soulevèrent pas la moindre protestation, et encore moins songèrent-ils à exiger le « prix du sang » ou à déclencher une *lugwa* (vendetta). Chacun savait que l'homme avait mérité ce châtement et que sa mort était la juste et adéquate *mapula* (paiement, rétribution) de son crime. On considère même comme une insulte le fait d'adresser cette expression à un porc du chef, en présence de celui-ci, mais il est permis de l'adresser à son chien ¹.

La dissociation entre le sexe et l'excrétion, ou les processus d'excrétion, est très prononcée dans les idées et les sentiments des indigènes. Nous savons déjà que la propreté scrupuleuse constitue, à leurs yeux, une condition essentielle de l'attrait personnel. Us indigènes trouvent la sodomie répugnante, et leur attitude à son égard se trouve résumée dans cette phrase : *matauna ikaye popu* (« cet homme s'accouple avec des excréments »). Les fèces ne jouent aucun rôle dans la magie, la coutume, le rituel et même dans la sorcellerie.

J'ai, quant à moi, toujours trouvé les indigènes très propres et jamais, dans mes différents contacts sociaux avec eux, il ne m'est arrivé de recevoir d'eux une impression olfactive désagréable. De l'avis unanime des résidents blancs, l'odeur de leur corps n'a rien de désagréable pour un odorat européen.

Les gaz intestinaux ne sont jamais lâchés en présence d'autres personnes. Celui qui le ferait se couvrirait de honte, serait déshonoré et mortifié. Même dans une foule où cet acte peut être commis d'une façon pour ainsi dire anonyme, cette infraction à l'étiquette n'a jamais

¹ Voir plus loin, section V, le mythe du porc et du chien. Voir également *Myth In Primitive Psychology*, 1926, où est discutée l'importance historique de ce mythe. Trad. franç. in *Trois essais...* op. cit.

lieu chez les Mélanésien, de sorte qu'une foule indigène est beaucoup plus agréable sous ce rapport qu'une réunion de paysans européens¹. Lorsqu'un malheur pareil arrive à quelqu'un d'une façon accidentelle, il s'en sent profondément humilié et sa réputation en souffre. Nous rappellerons à ce propos l'échappement rapide et explosif de gaz intestinaux survenu au malheureux pou du conte mentionné dans le chapitre précédent.

Autant on abhorre et on fuit les mauvaises odeurs, autant on apprécie et on recherche les parfums. Nous avons déjà montré quel rôle important jouaient dans la toilette des indigènes les fleurs des îles, aux parfums si variés et exquis : les longs pétales blancs du pandanus, la *butia* et toute une série d'herbes aromatiques, parmi lesquelles la menthe (*sulumwoya*) occupe la première place; nous avons également montré l'usage que font les indigènes de l'huile parfumée au bois de santal. Les odeurs agréables sont étroitement associées à l'influence magique; et nous savons déjà que beaucoup d'incantations de la magie de la *kula*, de l'amour, de la beauté et du succès sont récitées sur de la menthe, sur la fleur *butia* et sur plusieurs herbes aromatiques employées comme *vana* (aigrettes placées dans les bracelets). La propreté personnelle est un élément essentiel de toutes ces magies, et le charme exercé sur les *kaykakaya* (feuilles pour ablutions) forme une partie importante du rituel².

En fait, le sens de l'odorat constitue l'auxiliaire le plus important de la magie; pour exercer sur les gens le maximum d'influence, pour atteindre son plus haut degré d'efficacité, elle doit entrer par le nez. Les charmes de l'amour pénètrent dans la victime à la faveur du parfum de quelques substances aromatiques auxquelles est associée une incantation. Dans la seconde phase, très dangereuse, de la magie, l'objet ou le composé sur lequel a été exercée la magie noire doit être brûlé, afin que sa fumée entre par les narines dans le corps contre lequel cette magie est dirigée et le rende malade (*silami*). Aussi les Trobriandais ne construisent-ils jamais leurs maisons sur des piliers, car en le faisant ils faciliteraient dans une grande mesure le travail du sorcier pendant cette seconde phase. C'est ainsi que l'idée de l'infection magique par le nez exerce une influence considérable sur la culture des indigènes.

Les sorcières malfaisantes (*mulukwausi*), croit-on, émettent une odeur qui rappelle celle des excréments. Cette odeur est très redoutée, surtout par les gens qui naviguent en mer, car les sorcières sont très dangereuses sur l'eau. On croit, d'une façon générale, que les odeurs ordurières et celles des substances en état de décomposition sont nuisibles à la santé humaine. Les indigènes croient qu'une substance spéciale émane des cadavres humains. Cette substance, invisible à l'œil de l'homme ordinaire, peut être vue par des sorciers, sous une forme semblable au nuage de fumée (*bwaulo*) suspendu sur un village. Cette émanation, appelée également *bwaulo*, est particulièrement dangereuse pour les parents maternels du défunt qui, pour cette raison, ne doivent ni s'approcher du cadavre ni s'acquitter d'aucune des obligations mortuaires (chapitre 6, section II).

Quelques mots suffiront pour récapituler ici ce que nous savons déjà des conventions, des manières et de la morale relatives à la toilette (chapitre 10, section IV). Pour autant que la toilette est destinée à rehausser la beauté personnelle, à marquer les distinctions sociales ou à exprimer l'occasion qui la justifie, elle ne nous intéresse pas ici, où nous voulons seulement dire quelques mots de la toilette dans ses rapports avec la modestie. Aux îles Trobriand, la modestie exige que seuls soient recouverts les organes génitaux et les petites régions adjacentes, mais les indigènes réagissent à toute infraction à ces exigences par la même

¹ Voir dans *La Terre*, de Zola, des détails sociologiques intéressants sur ce sujet, en ce qui concerne les paysans européens.

² Voir chapitres 8 et II du présent ouvrage, et chapitres 13 et 14 d'*Argonauts of the Western Pacific*.

attitude morale et psychologique que nous. Il est mauvais, honteux, indécent et dégradant de ne pas cacher, soigneusement et convenablement, les parties du corps humain qui doivent être recouvertes par les vêtements. En outre, les femmes mettent une certaine coquetterie et élégance dans les soins avec lesquels elles manipulent leurs jupes, toutes les fois qu'elles ont lieu de craindre que le vent ou les mouvements rapides ne les retroussent et ne rendent visible ce qui doit être caché.

Les grandes feuilles des palmiers pandanus et areca, dont les hommes se servent, après les avoir blanchies, pour recouvrir leurs organes génitaux, sont toujours placées avec un soin et une précision tels que je n'ai jamais vu se déplacer une ceinture pubienne. Personne ne doit y toucher, une fois qu'elle est en place. Le mot *yavigu*, qui sert à la désigner et qui ne s'emploie qu'avec le pronom de la plus proche possession, comme si l'objet faisait partie du corps, est également un mot inconvenant qui ne doit être prononcé que dans l'intimité. Il n'est cependant pas sans intérêt de noter que, lorsqu'un homme est obligé, pour des raisons pratiques, comme pendant la pêche ou le portage, d'enlever sa feuille pubienne, il le fait sans fausse honte et sans la moindre arrière-pensée scabreuse. Par leur conduite et leurs commentaires, les indigènes font clairement entendre que la nudité n'a rien de honteux, lorsqu'elle est nécessaire, mais qu'elle devient honteuse, lorsqu'elle résulte de la négligence ou de l'obscénité (voir chapitre 3, section I, et sections III et IV du chapitre présent). Bien que les tabous qui entourent cet accessoire de la toilette chez la femme et son nom soient moins rigoureux, son port n'en est pas moins scrupuleusement observé comme instrument de modestie.

C'est pour donner une idée des mœurs des indigènes que j'ai réuni tous ces faits en rapport avec leur vie intime, en les empruntant aussi bien à la physiologie de l'alimentation et des excréments qu'à la manière dont ils soignent l'aspect anatomique de leur corps. Je les ai réunis aussi pour montrer que, malgré certains détails qui nous choquent profondément, les indigènes font preuve de beaucoup de délicatesse et de retenue dans certains autres qui ne sont pas seulement compliqués et bien caractérisés, mais expriment en outre de véritables attitudes morales : je fais allusion à leur profond respect pour les sentiments des autres et à certains principes biologiques sains, auxquels ils se conforment dans leur vie de tous les jours. Nous pouvons être choqués à la vue d'un sauvage qui déchire sa viande avec les doigts, qui fait claquer ses lèvres, qui exprime par des grognements et des renvois la satisfaction qu'il éprouve en mangeant; et, d'autre part, la coutume de manger les poux de son prochain nous paraît tout simplement dégoûtante. Mais les indigènes ne sont pas moins dégoûtés, lorsqu'ils voient les Européens faire leurs délices de fromages malodorants ou consommer des abominations quelconques dans de la vaisselle d'étain ou manger impudemment du *stingaree*, du porc sauvage (sanglier) et autres choses qui, chez eux, ne sont permises qu'aux gens faisant partie des rangs les plus bas. Es sont également choqués par l'habitude des blancs de se rendre temporairement imbéciles ou violents avec du gin ou du whisky. Si un blanc cultivé peut trouver le costume mélanésien peu convenable, l'étrange coutume en vigueur parmi les femmes blanches et qui consiste, dans les occasions solennelles, à réduire les parties couvertes de leur corps, au lieu de les augmenter, apparaîtrait absurde et indécente à l'indigène qui serait à même de l'observer au cours d'un voyage en Europe.

Ce sont là choses bonnes à rappeler, même aujourd'hui où une politique plus libérale et mieux informée prévaut dans les relations entre indigènes et Européens. Et il convient de ne pas perdre de vue cette vérité qu'aussi bien la sagesse que la bonne éducation recommandent de respecter chez les autres les sentiments qui leur sont dictés par leur niveau de civilisation.

II. LA MORALE SEXUELLE

[Retour à la table des matières](#)

Avant d'aborder l'étude détaillée de la question que nous nous proposons de traiter dans cette section, il nous paraît utile de rassembler et de résumer brièvement les faits importants que nous possédons déjà, de façon à les présenter au lecteur dans leur perspective véritable. C'est que les rapports qui existent entre les faits et les proportions qu'ils assument dans la vie indigène sont aussi, sinon plus importants que les faits isolés eux-mêmes, et l'on doit en tenir le plus grand compte, si l'on veut arriver à des conclusions justes et obtenir un tableau exact de la vie des communautés trobriandaises.

Et si l'on veut envisager les faits du point de vue des indigènes, c'est-à-dire dans leurs rapports réels avec la vie tribale, on doit se rappeler que le sexe comme tel n'est frappé d'aucun tabou. Autrement dit, l'acte sexuel, pour autant qu'il est accompli dans l'intimité et dans certaines limites sociologiques, n'est pas considéré comme répréhensible, alors même qu'il n'est pas sanctionné par les liens du mariage. Or, les limites dans lesquelles s'exerce la liberté sexuelle, les méthodes par lesquelles ces limites sont maintenues et les pénalités qui frappent leurs transgresseurs peuvent être divisées en deux grands groupes : les tabous généraux qui flétrissent certaines formes de sexualité comme répréhensibles, indécentes ou méprisables; les restrictions sociologiques qui éliminent certains individus ou groupes de l'accès sexuel.

A. TABOUS GÉNÉRAUX

1. Déviations et aberrations de la pulsion sexuelle. - Les rapports homosexuels, la zoophilie, l'exhibitionnisme, l'érotisme oral et anal, pour nous servir de la terminologie psychanalytique, sont considérés par les indigènes, nous le savons déjà, comme des substituts inadéquats et méprisables de l'exercice propre de la pulsion sexuelle. C'est à la faveur de sanctions qu'on peut appeler psychologiques, plutôt que sociales, que les indigènes réussissent à se tenir à l'abri des perversions. Les aberrations sexuelles sont tournées en ridicule, elles fournissent la matière d'un grand nombre d'anecdotes sarcastiques et comiques; et ainsi traitées elles ne sont pas seulement flétries comme contraires aux convenances, mais rendues effectivement indésirables.

2. Publicité et absence de décorum dans les affaires sexuelles. - L'exhibition publique de l'acte sexuel ou des approches érotiques est presque totalement absente de la vie tribale. Ceux qui ne mettent pas tous leurs soins à éviter la publicité, de même que ceux qui font preuve de curiosité malsaine et épient les actes sexuels des autres, sont considérés comme des gens d'une conduite inconvenante et méprisable. Il existe, dans la vie tribale, peu d'occasions où l'acte sexuel soit accompli en public, et le type du *voyeur*¹ ne figure même pas dans le folklore pornographique. La seule exception à cette règle est constituée par les fêtes-concours érotiques (*kayasa*) dont nous avons parlé plus haut (chapitre 9, section V). Seules sont dispensées du tabou de la publicité les âmes des bienheureux à Tuma, alors que dans les récits légendaires où il est question d'attaques auxquelles des femmes se livrent contre des hommes (coutume de la *yausa* et à l'île de Kaytalugi), la brutale publicité avec laquelle a lieu l'accouplement est considérée comme un outrage de plus infligé aux victimes passives. C'est

¹ En français dans le texte. N. d. T.

ainsi que les rapports sexuels, pour être en règle avec les sanctions tribales, doivent être accomplis dans les plus strictes limites de l'intimité et des convenances.

3. Excès sexuels. - Faire preuve d'une convoitise sexuelle excessive ou montrer un empressement exagéré à solliciter les faveurs des représentants du sexe opposé, est considéré comme mauvais et méprisables, aussi bien de la part de l'homme que de la femme, surtout de celle-ci. Cette attitude morale n'a rien de commun avec la censure qu'encourent les gens trop heureux en amour et qui, pour cette raison, suscitent la colère et la jalousie.

4. Manque de goût. - Nous connaissons déjà (voir chapitre 10, section II) les formes de laideur et les infirmités qui répugnent le plus aux indigènes et qu'ils considèrent comme incompatibles avec l'intérêt érotique. Nous savons même qu'ils vont jusqu'à affirmer que nul ne pourrait ni ne voudrait avoir des rapports sexuels avec une personne du sexe opposé, affligée d'une de ces formes de laideur ou d'une de ces infirmités repoussantes. Derrière cette simple constatation d'un fait on découvre l'action d'une censure définie, d'un caractère à la fois moral et esthétique, reposant sur un sentiment réel et vivant qui, dans la pratique, peut parfois, il est vrai, faire défaut. Il est mauvais, indécent et méprisables d'avoir affaire à un être humain dont le corps inspire du dégoût. Comme nous nous sommes déjà occupés de cette catégorie de tabous (chapitre 10, section II), nous ne jugeons pas utile d'y revenir ici.

5. Tabous mixtes et secondaires. - Il existe un certain nombre d'occupations qui, pendant qu'on s'y livre, exigent l'abstinence sexuelle et celle de tout contact avec des femmes : tel est, par exemple, le cas de la guerre, des expéditions maritimes, du jardinage et de quelques rites magiques. De même, dans certains états physiologiques, pendant la grossesse et l'allaitement entre autres, une femme ne doit pas se laisser approcher par un homme. Le principe général qu'expriment ces tabous est que la fonction sexuelle est incompatible avec certains états du corps humain et avec la nature et l'objectif de certaines occupations; et il n'est permis à personne d'enfreindre ce principe.

B. TABOUS SOCIOLOGIQUES

6. Exogamie. - Les rapports sexuels et les mariages entre personnes appartenant au même clan totémique ne sont pas autorisés. Ils sont plus particulièrement défendus entre personnes faisant partie de la même subdivision d'un clan, dont les membres sont considérés comme des parents réels. Et le tabou devient tout à fait strict lorsqu'il s'agit de deux personnes dont on peut établir qu'elles ont une généalogie commune. Les indigènes ne possèdent cependant, pour désigner tous ces degrés de tabous exogamiques, qu'un seul mot : *suvasova*. De même, à la faveur d'une fiction légale et formelle, les indigènes considèrent comme également obligatoires tous ces tabous exogamiques : ceux du clan, du sous-clan et de la parenté prouvée. Aussi bien, l'impression qu'un ethnologue emporte de ses entretiens avec des indigènes, se trouve-t-elle tout à fait changée lorsqu'il se met à observer leur conduite dans la vie réelle. Dans l'étude plus approfondie de la question à laquelle nous allons nous livrer, nous examinerons parallèlement la pratique et la fiction légale et nous tâcherons de dégager les effets de leur action commune.

7. Tabous en vigueur à l'intérieur de la famille et du ménage. - Le père n'étant pas considéré comme attaché à ses enfants par des liens de parenté ne se trouve pas soumis aux

prohibitions exogamiques. Cependant, les rapports sexuels entre père et fille sont strictement et rigoureusement interdits. Il est certain que le tabou qui établit une séparation entre les membres d'un même ménage, constitue,

dans la réalité de la vie tribale, sinon dans la théorie légale, une force distincte qui se surajoute au tabou exogamique. Nous découvrons l'action de cette force, non seulement dans la séparation établie entre le père et la fille, mais encore dans le fait que l'inceste avec la mère ou la sœur soulève une indignation plus grande que l'inceste avec une cousine, et surtout que l'inceste avec une mère ou une sœur « classificatoire ». lequel est d'ailleurs facilement pardonné.

8. Le tabou de l'adultère. - Ici il nous suffira de mentionner seulement ce moyen de sauvegarder l'institution du mariage, dont nous avons déjà parlé longuement plus haut (chapitre 5).

9. Les tabous de la parenté légale. - Bien que n'étant pas l'objet d'une interdiction absolue et formelle, les rapports sexuels entre un homme et sa belle-mère sont considérés comme répréhensibles. De même, on ne doit pas avoir des relations amoureuses avec les sœurs de sa femme ou avec la femme de son frère. Le mariage avec une sœur de la femme décédée, sans être interdit, est toujours mal vu.

10. Règles destinées à sauvegarder les privilèges du chef. - Cette restriction et celles qui suivent n'ont pas la rigueur des tabous qui précèdent. Ce sont plutôt de vagues règles générales de conduite s'appuyant sur un sentiment général de ce qui est convenable et sur des sanctions sociales quelque peu diffuses. Il est dangereux d'entrer en rapports avec une femme à laquelle un homme de haut rang s'était intéressé. La prohibition ordinaire de l'adultère devient d'autant plus rigoureuse lorsque la femme impliquée est mariée à un chef. La femme du chef, *giyovila*, est l'objet d'une vénération spéciale et d'un tabou général auquel on fait honneur aussi bien en le transgressant qu'en l'observant. Car la femme du chef apparaît d'autant plus désirable, et généralement le tabou auquel elle est soumise ne l'empêche pas de vouloir être désirée; il y a une nuance d'ironie et de raillerie respectueuse dans certaines locutions et tours de langage dans lesquels figure le mot *giyovila*.

11. Barrières de rang. - La distinction entre la haute et la basse naissance, qui sépare un sous-clan d'un autre, s'applique aux femmes aussi bien qu'aux hommes. C'est une règle générale que les gens de haut rang (*guya'u*) ne doivent pas s'unir à des gens du commun (*tokay*). En fait de mariage, cette règle n'est appliquée strictement qu'aux membres des communautés parias de *Bwaytalu* et de *Ba'u*, qui ont été obligés de devenir endogamiques, nulle femme et nul homme d'un autre village n'ayant jamais consenti à contracter une union permanente avec un de leurs habitants. Les membres du sous-clan le plus élevé, les *Tabalu* d'Omarakana (du clan *Malasi*) trouvent les seuls consorts qui leur conviennent dans deux ou trois autres sous-clans (*dala*) des districts nord-ouest.

Une certaine discrimination préside également aux rapports pré-nuptiaux. Une jeune fille d'un rang élevé aurait honte de nouer une intrigue avec un roturier de basse classe. Mais les distinctions de rang sont nombreuses et leur interprétation n'est pas trop rigide; et la règle n'est certainement pas suivie avec rigueur, lorsqu'il s'agit de nouer une intrigue. Les jeunes filles originaires de villages de haut rang, tels qu'Omarakana, *Liluta*, *Osapola* ou *Kwaybwaga*, ne se rendent pas en visite dans les villages « impurs », tels que *Ba'u* et *Bwoytalu*, à l'occasion d'expéditions *katuyausi*.

12. Restrictions relatives aux intrigues permises. - Ainsi que nous l'avons déjà dit, on regarde d'un mauvais oeil ceux qui s'intéressent d'une façon trop ouverte et trop insistante aux choses sexuelles, surtout lorsque ce sont des femmes qui manifestent un tel intérêt, et on blâme ceux qui remportent des succès trop visibles et trop fréquents en amour. Mais la censure n'est pas la même dans les deux cas. Dans le dernier, c'est l'homme qui encourt la désapprobation de ses rivaux plus heureux. Le grand danseur, le célèbre magicien d'amour ou le charmeur de sa propre beauté sont exposés à la méfiance et à la haine, et même aux dangers de la sorcellerie. Leur conduite est considérée comme « mauvaise » : non comme « honteuse », mais plutôt comme enviable et, en même temps, préjudiciable aux intérêts des autres.

Telle est la liste des restrictions imposées à la liberté sexuelle. Il va de soi que l'indignation varie de qualité et de degré, selon les catégories transgressées, selon qu'il s'agit de perversion ou d'inceste, de rupture de règles exogamiques ou d'infraction aux prérogatives matrimoniales et autres. Les quatre dernières catégories : adultère, empiètement sur les prérogatives du chef, rapports avec des personnes inférieures au point de vue social, et nombre exagéré d'intrigues, comprennent des délits qui ne soulèvent ni mépris, ni indignation morale; les sanctions que ces délits entraînent sont en rapport avec le pouvoir dont dispose la partie lésée qui peut toujours compter sur l'appui passif de l'opinion publique de la communauté. Un homme pris en flagrant délit d'adultère peut être tué; et ce châtiment sera considéré comme une pénalité légale et ne provoquera pas de vendetta, surtout si l'adultère a été commis avec la femme d'un chef (voir chapitre 5, section II). L'homme particulièrement heureux en amour, surtout s'il est de bas rang et ne se distingue que par ses qualités personnelles, sera exposé aux dangers de la sorcellerie, plutôt qu'à la violence directe. Et c'est encore de la sorcellerie qu'on se servira contre un homme soupçonné d'adultère, mais non pris en flagrant délit.

Comme instrument ethnologique intéressant et qui projette une certaine lumière sur le rôle rétributif de la sorcellerie, nous avons les signes spécifiques qu'on trouve sur des cadavres exhumés et qui indiquent, avec les habitudes et la qualité du défunt, les méfaits qui lui ont valu la mort par sorcellerie. Les indigènes, et ils ont cela en commun avec les races les plus primitives, ne conçoivent pas la « mort par causes naturelles ». Lorsqu'elle ne résulte pas d'une lésion physique évidente, la mort est causée par la magie noire qui est appliquée par un sorcier soit pour son propre compte, soit pour le compte d'un notable qui le paie pour se débarrasser d'un ennemi. On trouve sur le corps de la victime, lorsqu'il est exhumé rituellement, des signes (*kala wabu*) qui montrent pourquoi et pour le compte de qui celle-ci a été tuée. Ces signes peuvent témoigner d'une jalousie sexuelle, d'un antagonisme personnel, d'une jalousie politique ou économique. Et on trouve souvent le signe indiquant que ce sont ses penchants érotiques trop prononcés qui ont fait le malheur de la victime.

C'est ainsi qu'on trouve souvent sur le cadavre des marques qui ressemblent à des coups de griffe sexuels (*kimali*), si caractéristiques des ébats amoureux des indigènes. Ou bien le cadavre est trouvé plié en deux, les jambes écartées, c'est-à-dire dans l'attitude que l'homme et la femme adoptent pendant l'accouplement. On trouve la bouche plissée en bourse, comme si elle s'apprêtait à émettre ce claquement sonore des lèvres par lequel l'homme et la femme s'invitent réciproquement à se retirer dans l'obscurité, loin des lumières du village. D'autres fois, on trouve le cadavre couvert de poux, et nous savons qu'une des tendres occupations des amoureux consiste à rechercher les poux dans les cheveux l'un de l'autre et à les manger. Tous ces signes indiquent que l'homme a été mis à mort par sorcellerie, pour s'être trop adonné à des plaisirs sexuels ou pour s'être vanté de trop de conquêtes, surtout de conquêtes dans lesquelles un rival puissant pouvait voir une grave offense. On peut encore trouver sur

un cadavre un certain nombre de signes stéréotypés ressemblant à des décorations dont on s'orne pour la danse. Ces signes indiquent que la cause de la mort doit être cherchée dans la jalousie qu'avait suscitée l'apparence personnelle du défunt ou sa réputation de danseur et de séducteur par la danse ¹.

Tous ces signes doivent être relevés et notés par les propres parents du défunt; on en parle librement (mais, généralement, sans mentionner le nom du sorcier soupçonné ou celui de l'homme qui l'avait employé) et aucun déshonneur spécial ne s'y attache. Ce fait mérite d'être noté, en rapport avec l'attitude des indigènes à l'égard des quelques derniers tabous, ceux notamment qui ont pour but de préserver les droits du mari, de l'amant et de la communauté. Les succès en amour, la beauté personnelle et les exploits extraordinaires sont répréhensibles, parce qu'ils agissent spécialement sur les femmes et empiètent sur les droits de quelqu'un qui, s'il le peut, se venge par la sorcellerie du tort qui lui est causé. Mais, à la différence des autres offenses sexuelles, l'adultère et le succès auprès des femmes ne sont pas considérés comme des choses honteuses ou moralement mauvaises. Au contraire, on les envie et on entoure le pécheur d'une auréole de gloire presque tragique ².

L'emploi du mot *bomala* (tabou) nous fournit la distinction linguistique la plus importante, celle qui projette le plus de lumière sur la psychologie des indigènes relativement aux tabous. Ce substantif prend les suffixes pronominaux de la plus proche possession : *bomagu* (mon tabou), *boma-m* (ton tabou), *boma-la* (son tabou), ce qui signifie qu'au point de vue linguistique le tabou d'un homme, c'est-à-dire les choses qu'il ne doit pas manger, auxquelles il ne doit pas toucher ou qu'il ne doit pas faire, sont classées parmi les objets qui se rattachent intimement à sa personne : parties de son corps, ses parents, ses qualités personnelles telles que son esprit (*nanola*), sa volonté (*magila*), ses entrailles (*lopoula*). C'est ainsi que la *bomala*, les choses dont un homme doit s'abstenir, fait partie intégrante de sa personnalité et est un élément de sa structure morale.

Toutes les restrictions et prohibitions figurant dans notre liste ne méritent pas ce nom de *bomala*. Lorsqu'il est employé correctement, son sens est sujet, selon les applications, à de multiples variations, indiquées par le ton et le contexte. Dans sa signification complète et correcte, le mot *bomala* s'applique à tous les actes que les indigènes appellent spécifiquement *suvasova*, ce qui veut dire se livrer à l'inceste au sein de la famille et enfreindre les règles de l'exogamie. Dans ce contexte, le mot *bomala* désigne un acte qui ne doit pas être commis, parce qu'il est contraire à la constitution traditionnelle de la famille et à toutes les lois inviolables qui avaient été établies dans les anciens temps (*takunabogwo ayguri* : « cela a été ordonné jadis »). En plus de cette sanction générale dont on sait qu'elle a ses racines dans la nature primitive des choses, les infractions au tabou *suvasova* entraînent une pénalité surnaturelle : une maladie qui recouvre la peau de plaies et détermine des douleurs et des troubles dans tout le corps. (On peut cependant échapper à ce châtement surnaturel, grâce à une magie spécifique qui supprime les mauvais effets des rapports endogamiques.) Dans les cas d'inceste entre frère et sœur, les indigènes réagissent par une attitude fortement émotionnelle,

¹ On trouvera une liste complète des signes de sorcellerie et de leur signification au point de vue de la loi tribale, dans notre ouvrage *Crime and Custom*, pp. 87-94. Trad. franç. in *Trois essais.... op. cit.*

² Il était nécessaire de classer les tabous d'une façon ou d'une autre, afin de présenter les matériaux sous une forme rendant possible une vue d'ensemble. Certes, *mon fundamentum divisionis*, c'est-à-dire le type de l'action prohibée, n'est pas la seule base de classification possible. On peut notamment grouper les tabous d'après les sanctions, l'intensité du sentiment moral, ou le degré d'intérêt général que suscite la prohibition. Ces moyens de différenciation, déjà indiqués, apparaîtront avec une clarté de plus en plus grande au cours des exposés qui suivent.

autrement dit ils prononcent le mot *bomala* avec une nuance phonétique non équivoque d'horreur et de répugnance morale.

C'est ainsi que, même dans leur sens le plus étroit et le plus exclusif, les mots *bomala* et *suvasova* affectent des nuances variées et impliquent un système complexe, qui est produit à la fois par la loi traditionnelle et par le mécanisme social ¹.

Le mot *bomala* est également employé dans son sens légitime de tabou et s'applique à un certain nombre de petites prohibitions portant sur des actes inhérents aux fonctions, à la situation, au travail de quelqu'un. Et même dans cette application, il implique encore l'idée d'une règle traditionnelle péremptoire, maintenue par des sanctions surnaturelles. Mais bien que le mot *bomala* constitue la seule désignation correcte de ces tabous, il implique dans ce dernier contexte une attitude affective différente, des sanctions moins sévères, et une règle moins inflexible.

Dans un sens moins rigide, le mot *bomala* est employé pour désigner l'adultère, l'importunité de l'empiètement sur les privilèges sexuels d'un chef, l'indésirabilité des unions qui sont des mésalliances au point de vue du rang. Dans ces contextes, cependant, le mot implique seulement l'idée et le sentiment d'une règle définie. Il ne suggère pas l'idée de sanctions surnaturelles, ne fait éprouver ni l'émotion que fait naître une désapprobation morale prononcée, ni même le sentiment d'une obligation plus ou moins rigoureuse. En fait, cet emploi du mot n'est pas tout à fait correct : le mot *bubunela* (coutume, choses qui se font), employé au négatif, serait ici mieux à sa place.

Bomala, employé correctement, ne s'applique pas aux actions considérées comme honteuses et contre nature et dont nulle personne saine et se respectant ne saurait se rendre coupable. Il ne s'applique pas davantage aux actions témoignant d'un « manque de dignité et de décorum », ni aux actions commises en vue d'une jouissance risquée, ni aux succès sexuels exagérés.

C'est ainsi qu'en tenant compte des règles en usage, on peut classer, avec les indigènes, les tabous en trois groupes : les tabous proprement dits, comportant une sanction surnaturelle, les prohibitions évidentes, ne comportant pas cette sanction et les prohibitions d'actes qui ne doivent pas être commis, parce que honteux, dégoûtants ou dangereux d'une façon ou d'une autre.

Le plus vaste instrument linguistique qui, servant à exprimer la distinction entre ce qui est conforme à la loi et ce qui est interdit, est applicable à toutes les restrictions de nos douze catégories, est constitué par le couple de mots *bwoyna* et *gaga* (bon et mauvais). Ces termes généraux sont naturellement d'une application assez lâche, comportent un grand nombre de significations et n'acquièrent un degré plus ou moins grand de précision que selon le contexte dans lequel ils sont employés. C'est ainsi qu'on appelle indistinctement *gaga* des actes aussi répugnants et innommables que l'inceste entre sœur et frère et, d'autre part, des actes aussi dangereusement désirables que l'adultère avec la femme d'un chef. Dans tel contexte, *gaga* signifie : « moralement impardonnable et ne pouvant être expié que par le suicide »; dans tel autre : « contraire à la loi, à la coutume », dans d'autres : « indécent », « désagréable », « laid », « dégoûtant », « honteux », « dangereux », « dangereusement osé », « dangereux et, de ce fait, digne d'admiration ».

¹ Voir, dans *Crime and Custom*, une description détaillée des différentes contraventions à la loi traditionnelle et des nombreux cas d'évasion de cette loi.

De même, le mot *bwoyna* a une foule de significations, depuis « agréable », « plaisant », « séduisant », « attrayant, parce que mauvais », jusqu'à « moralement recommandable, à cause des pénibles efforts qu'elle (l'action) exige ». Une action ayant plus ou moins pour mobile l'attrait exercé par un fruit défendu peut donc plausiblement être cataloguée aussi bien sous la rubrique *bwoyna* que sous celle *gaga*, selon la disposition d'esprit, le contexte, la situation et selon le tour affectif de la phrase. Il en résulte que ces mots, pris comme fragments isolés d'un vocabulaire, ne fournissent qu'une vague indication du substratum moral et nous aident encore moins que le mot *bomala* à définir les idées et les valeurs des indigènes.

Il n'y a peut-être pas d'instrument qui soit d'un maniement plus dangereux qu'un vocabulaire indigène, pour un ethnologue qui ne possède pas une connaissance parfaite du langage indigène, car seule cette connaissance lui fournit un moyen de contrôle pour chaque ternie à travers ses nombreux emplois dans des contextes variés. Rien de plus trompeur que de noter chaque terme isolé avec sa traduction telle quelle et de faire croire ensuite que ces grossières traductions représentent les « catégories de la pensée indigène ». Une des plus grandes erreurs qui aient été commises en anthropologie a consisté dans l'emploi de fragments mal compris et mal interprétés d'un vocabulaire, par des observateurs qui n'étaient pas familiarisés à fond avec les langues indigènes et n'avaient aucune notion de la nature sociologique du langage. Ils sont ainsi arrivés à des résultats tout à fait désastreux, puisqu'en usant sans discernement de leurs matériaux linguistiques fragmentaires, ils ont cru pouvoir établir, au cours de leurs enquêtes, des systèmes de termes donnant soi-disant la classification des degrés de parenté.

Celui qui parle couramment le langage indigène ne manquera pas de saisir les nuances de signification impliquées dans les mots *bwoyna* et *gaga*, selon le ton phonétique affectif avec lequel ils sont prononcés dans telle ou telle occasion. Ce ton, ajouté à l'inflexion émotionnelle de la phrase tout entière, à l'expression du visage, aux gestes qui accompagnent la prononciation de la phrase et au comportement significatif, permettront de discerner sans difficulté un grand nombre de distinctions marquées portant sur le sens attaché aux mots en question et sur l'intention qui les dicte. C'est ainsi, encore une fois, que le mot *gaga* peut exprimer une sincère indignation morale allant jusqu'à la véritable horreur, ou bien de sérieuses considérations d'ordre purement utilitaire, ou enfin, lorsqu'il est prononcé avec une certaine minauderie, un inoffensif badinage. Ces observations, qui sont de la plus grande importance pour l'ethnologue dont elles sont de nature à faciliter l'orientation, ne peuvent cependant acquérir une valeur objective que par l'emploi du phonographe et du cinématographe, emploi qui est, d'autre part, difficile, sinon impossible, à réaliser, en raison de la nature du sujet.

Heureusement, l'ethnologue, lorsqu'il sait se tenir sur ses gardes et observer directement le ton et le geste expressifs, peut étayer ses résultats par des matériaux auxquels il est plus facile de donner une valeur documentaire. Il existe un certain nombre de circonlocutions et de phrases plus explicites, dont les indigènes se servent volontiers pour faire ressortir le sens de *bwoyana* et de *gaga*. Ces circonlocutions et ces phrases sont employées sans aucune entente préalable aussi bien par des hommes originaires du même village que par des habitants de villages et de districts différents. Elles constituent un ensemble de données linguistiques correspondant à des distinctions émotionnelles et exprimant ces distinctions d'une manière plus facilement communicable.

Lorsqu'ils parlent des fautes les plus sérieuses, telles qu'inceste entre frère et sœur, fornication interdite à l'intérieur du ménage ou indécence trop flagrante dans les rapports

entre mari et femme, les indigènes emploient le mot *gaga* sur un ton très sérieux, parfois avec l'expression d'un véritable sentiment d'horreur dans leur intonation. Dans des cas pareils, un informateur peut se montrer plus explicite - *bayse sene gaga* (c'est très mauvais); ou *gaga, gaga*, la répétition intensifiant le sens du mot; ou *gaga mokita* (vraiment mauvais), et il ajoutera : *sene mwa'u bayse, gala tavagi* (ceci est très grave, nous ne le faisons pas). Si on insiste pour lui faire dire ce qu'un homme peut ressentir ou faire, après avoir commis un crime pareil, l'indigène répond généralement : *gala!-gala tavagi-taytala ta'u ivagi-nanola bigaga, binagowa, imamata, ilo'u* (« Non, nous ne le faisons pas. Si un homme l'a fait, par aberration ou absence d'esprit, il se réveillera, c'est-à-dire reviendra à lui et se rendra compte de la gravité de son crime et se suicidera »). Ou bien l'indigène répondra d'une manière plus négative : *gala tavagi-tanumwaylava*, ou *gala tavagi-tamwasawa, bigagabile*, ce qui signifie : « Nous ne faisons pas cela, pour l'oublier aussitôt »; ou « nous ne faisons pas cela, pour ensuite aller jouer et rester le cœur léger ». D'autres fois, l'informateur se refusera tout simplement à parler de ces choses : *bayse gaga, gala talivala, biga gaga* (c'est mauvais, n'en parlons pas; il est mauvais d'en parler)

Toutes ces phrases courantes, lorsqu'elles sont prononcées sur un ton sérieux ou avec une nuance de dégoût et d'horreur, expriment la désapprobation la plus implacable. Avec un peu d'expérience et de tact, l'observateur saura qu'il ne doit jamais aborder ces sujets avec un informateur qui y est intéressé soit directement, soit indirectement, par sa sœur ou par sa femme. L'indigène même le plus amicalement disposé à votre égard vous tournera immédiatement le dos et restera pour vous invisible pendant plusieurs jours, si, par hasard, vous lui adressez brutalement et sans tact une question dans laquelle il pourrait voir une allusion à ses affaires personnelles. Toutes ces phrases et toutes ces manières de se comporter expriment le premier sens du mot *gaga*.

Dans certains contextes, *gaga* peut donc signifier : répugnant, horrible, innommable; dans d'autres, il exprime les actions naturellement désagréables et méprisables, contraires à la pulsion sexuelle normale des indigènes. Dans ce dernier cas, le ton affectif varie du simple dégoût à la malice plus ou moins amusée. Les circonlocutions employées sont les suivantes : *gala tavagi; iminayna nanogu ; balagoba* : « Nous ne le faisons pas; mon esprit tomberait malade (si je le faisais); je vomirais. » *Tonagowa bayse si vavagi* : « Ce sont les actes d'une personne mentalement faible. » *Gala tavagi, Kada mwasila* : « Nous ne le faisons pas, parce que nous aurions honte. » *Senegaga-makawala mayna popu* : « Très mauvais, a l'odeur des excréments. » *Makawala ka'ukwa-tomwota gala* : « A la manière d'un chien, non d'un homme. » Autrement dit, ce sont des actions dignes d'un animal malpropre, et non d'un être humain.

Pour vous démontrer que les aberrations sexuelles sont *mauvaises*, ils vous citeront des raisons précises : ils condamnent notamment la sodomie, à cause de la nature dégoûtante des excréments; l'exhibitionnisme, parce qu'il témoigne d'un manque condamnable de honte et de dignité; les perversions buccales, à cause du goût et de l'odeur désagréables. Toutes ces locutions expriment le second sens du mot *gaga* : « contre nature, dégoûtant, indigne d'un être humain sain ». Employé dans ce dernier sens, il implique une attitude aussi bien esthétique que morale, et le blâme est dicté moins par le sentiment que suscite la transgression d'un commandement traditionnel que par celui que fait naître une atteinte contre une loi naturelle.

Dans une autre série de locutions le mot *gaga* prend le sens de *dangereux*. *Gaga-igiburu'a matauna; takokola bwaga'u, kidama igisayda, sene mwa'u-boge bikatumate*. Cela signifie : « Mauvais, parce que l'homme (l'homme incriminé) est en colère; nous redoutons les sorciers, (car) s'ils nous voyaient (faire cela), le châtement serait grave - nous serions

tués. » Ou bien : gala *tavagi, pela guya'u, ou pela la mwala* : « Nous ne faisons pas cela, à cause du chef » ou : « à cause du mari ». Ici *mauvais* signifie : « dangereux, ce qui expose à la vengeance, ce qui provoque la colère de la personne lésée ».

Enfin, en parlant de tabous secondaires, on entend dire : *Gaga pela bomala bagula*. « *Mauvais*, à cause du tabou des jardins. » *Gaga pela kabilia; lavagi-boge lyousi kayala* : « *Mauvais* à cause de la guerre; si nous le faisons, la lance nous frapperait. » Ici le mot *gaga* sert à qualifier un certain nombre d'actions considérées comme indésirables et comme devant être évitées, à cause de leurs conséquences spécifiques.

Il résulte de ce que nous venons de dire que la classification des valeurs morales impliquée dans l'emploi des mot *bwoyna* et *gaga* correspond *grosso modo* à celle impliquée dans le mot *bomala*.

Nous allons maintenant donner sur les tabous figurant sur notre liste des détails dont nous avons omis de parler dans ce chapitre et dans les précédents, et cela dans l'ordre suivant : les deux sections qui suivent seront consacrées au premier groupe de notre classification, c'est-à-dire celui qui comprend les prohibitions sexuelles d'ordre général; tandis que les sections V et VI seront consacrées aux restrictions sociologiques de la liberté sexuelle.

III. LA CENSURE DES ABERRATIONS SEXUELLES

[Retour à la table des matières](#)

Le groupe le plus vaste de manifestations sexuelles éliminées de la vie indigène est constitué par les aberrations de la pulsion sexuelle (n° 1 de la liste figurant dans la section II). Les indigènes voient dans les pratiques telles que la zoophilie, l'amour et les rapports homosexuels, le fétichisme, l'exhibitionnisme et la masturbation, de misérables succédanés de l'acte naturel et les considèrent, de ce fait, comme mauvais et dignes seulement d'un fou. Ces pratiques sont un objet de dérision, tolérante ou flétrissante, selon la disposition du moment, de plaisanteries scabreuses ou d'histoires comiques. Les transgressions sont punies par le mépris public, plutôt que contrôlées par des sanctions légales. Aucune pénalité ne leur est attachée, et on ne les considère pas comme préjudiciables à la santé. Jamais un indigène n'emploiera, à leur propos, le mot tabou (*bomala*), car ce serait une insulte de supposer qu'une personne saine puisse s'en rendre coupable. Demander à quelqu'un s'il s'est jamais livré à des pratiques de ce genre serait blesser profondément sa vanité et son amour-propre et froisser ses inclinations naturelles. C'est sa vanité qui serait surtout blessée, car en lui posant une question de ce genre, on a l'air de supposer qu'incapable de satisfaire pleinement son besoin sexuel par des moyens naturels, il est obligé de recourir à des substitutions. Le mépris du Trobriandais pour toute perversion n'a d'égal que son mépris pour l'homme qui mange des choses de qualité inférieure et impures, à la place d'aliments de bonne qualité et propres, ou pour l'homme qui souffre de la faim, parce que sa maison aux ignames est vide.

Voici quelques remarques typiques au sujet des perversions : « Nul homme et nulle femme de notre village ne font cela. » « Nul ne trouve plaisir à pénétrer dans des excréments. » « Nul ne préfère un chien à une femme. » « Seul un *tonagowa* (idiot) pourrait le

faire. C'est une grande honte; nous savons qu'alors aucune femme ne consentirait à s'accoupler avec lui; celui qui le ferait, nous le savons, ne pourrait garder une femme. » Dans toutes leurs propositions relatives aux perversions, les indigènes insistent sur le caractère insatisfaisant et misérable d'une substitution ou d'un expédient et font ressortir que le fait de se livrer à ces pratiques contre nature dénote une insuffisance de développement mental et sexuel. Ils citent à titre d'exemple Orato'u, le bouffon du village d'Omarakana, difforme et affligé d'une déféctuosité de la parole; plusieurs albinos et quelques femmes particulièrement laides. Et ils ajoutent que c'est à ces gens-là, et non à un homme ou à une femme ordinaire, qu'il est permis de se livrer à telle ou telle perversion.

Nous savons certes que ces affirmations générales et absolues expriment seulement une règle fictive idéale, qui, dans la réalité, n'est observée que d'une façon bien imparfaite. Les indigènes se livrent à la plupart des aberrations connues, bien qu'à un degré fort limité, de même que les individus arriérés et laids ne sont pas entièrement exclus de l'exercice normal de leurs fonctions sexuelles (voir chapitre 10, section II).

Considérons maintenant les différents types de perversion.

Homosexualité. - Si cette orientation de la pulsion sexuelle existe chez les Trobriandais, ce ne peut être que dans ses manifestations plus spirituelles, sous la forme d'amitiés platoniques et sentimentales. Elle est autorisée par la coutume et, pour cette raison, assez répandue, car les jeunes gens s'embrassent volontiers, aiment dormir sur la même couche, se promener en s'enlaçant. Dans les amitiés personnelles qui, aux yeux des indigènes, s'expriment tout naturellement dans ces contacts corporels, on fait preuve de préférences rigoureuses et prononcées. On voit souvent les jeunes gens réunis deux par deux : Monakewo et Tovi Yamata, Mekala'i et Tobutusawa, Dipapa et Burayama, dont la plupart sont déjà connus de mes lecteurs, forment des couples à peu près inséparables. Parfois cette amitié n'est qu'un caprice passager, mais dans beaucoup d'autres cas elle persiste et aboutit à des rapports permanents d'affection et d'assistance mutuelles, et je puis citer, à titre d'exemple, les liens qui unissaient Bagido'u et Yobukwa'u et, d'après ce qu'on m'a raconté, Mitakata et Namwana Guya'u, avant que ces deux derniers ne devinssent ennemis. Le mot *lubaygu*, « mon ami », est employé pour désigner ces alliances étroites d'homme à homme, et il est remarquable que le même mot sert à désigner les relations amoureuses entre homme et femme. Mais il serait aussi erroné de conclure de cette identité verbale à une identité de contenu émotionnel, que de prétendre que toutes les fois qu'un Français emploie le mot ami, ce terme implique des rapports homosexuels, pour la seule raison que le même mot sert également à désigner les relations intersexuelles. En France, comme chez les Trobriandais, ce sont le contexte et la situation qui établissent une distinction entre les deux emplois du mot ami (*lubaygu*) et le scindent en deux mots totalement différents au point de vue sémantique.

S'il est déjà difficile de tracer, dans n'importe quelle autre société, une ligne de démarcation nette entre l'« amitié » pure et les « rapports homosexuels », et cela aussi bien à cause du caractère vague et lâche des définitions que des difficultés auxquelles on se heurte dans la constatation des faits, la chose devient tout à fait impossible dans une communauté comme celle des Trobriandais. En ce qui me concerne, je trouve que c'est créer une source d'erreurs que d'employer le mot « homosexualité » au sens vague et presque intentionnellement général qu'il est de mode de lui donner aujourd'hui sous l'influence de la psychanalyse et des apôtres de l'amour « Urning ». Si l'on entend par inversion des rapports dans lesquels la détumescence est obtenue par le contact avec le corps d'un individu du même sexe, il est certain que l'amitié qui existe d'homme à homme aux îles Trobriand n'est pas homosexuelle et qu'en tout cas l'inversion n'y est pas très répandue. Nous savons en effet que les Trobriandais condamnent cette pratique comme mauvaise et malpropre, parce qu'elle est associée à l'idée

des excréments pour lesquels les indigènes éprouvent un dégoût naturel. Et alors que les caresses ordinaires et les preuves d'affection entre individus du même sexe sont admises, les caresses vraiment érotiques, les coups de griffe, l'arrachement des cils avec les dents ou le contact des lèvres paraîtraient tout simplement révoltants.

Nous l'avons déjà dit - il y a toujours une certaine discordance entre la théorie et la pratique; mais si l'on veut estimer à leur juste valeur l'importance des exceptions, il faut tenir compte des conditions de vie anormales et de l'influence d'autres civilisations. Sous l'administration actuelle des blancs, beaucoup d'indigènes se trouvent concentrés dans des prisons, dans des centres de missionnaires ou dans des baraques de plantations. Les sexes étant séparés, les rapports sexuels normaux sont devenus impossibles; et cependant une pulsion habituée à fonctionner régulièrement ne peut être entravée. L'influence de l'homme blanc et de sa morale, stupidement appliquée là où elle n'a rien à faire, crée un terrain-favorable à l'homosexualité. Les indigènes se rendent parfaitement compte que les maladies vénériennes et l'homosexualité font partie des bienfaits qu'ils doivent à la civilisation occidentale.

Bien que je ne sois pas à même de citer un cas authentique de cette perversion, dont je puisse dire qu'il remonte à l'antiquité, je suis persuadé qu'il y en a toujours eu des cas sporadiques. Nous en avons une preuve suffisante dans l'existence d'expressions telles que : *ikaye popu* (« il s'accouple avec des excréments »), *ikaye pwala* (« il pénètre dans le rectum »), ainsi que dans l'attitude morale bien définie à l'égard de ces pratiques. Certains informateurs vont jusqu'à affirmer que l'homosexualité a été pratiquée jadis, mais ils ajoutent avec insistance qu'elle ne l'a été que par des gens mentalement arriérés. A tout prendre, on se trouve en présence d'une prohibition qui, au lieu d'être imposée à des gens qui ne l'acceptent qu'avec une certaine résistance morale, découle de sentiments profondément enracinés et de l'impulsion naturelle des indigènes. Quant à savoir dans quelle mesure cette attitude est une conséquence des possibilités nombreuses et variées qui s'offrent aux rapports normaux, et dans quelle mesure il est vrai que l'homosexualité peut être combattue plus efficacement par le ridicule que par de graves pénalités, ce sont là des questions que nous pouvons seulement formuler ici et dont la solution ne peut être abordée qu'avec l'appui d'autres observations faites sur une vaste échelle ¹.

Zoophilie. - Cette pratique est tournée en ridicule comme malpropre et insatisfaisante, encore plus absurde et comique que l'inversion. C'est un fait remarquable qu'un peuple totémique qui affirme son affinité avec certains animaux et qui traite le porc comme un membre du ménage, considère la sodomie animale comme une pratique impure et contre nature. Les indigènes ne voient aucune continuité ou relation entre le mariage et les rapports sexuels totémiques, tels qu'ils avaient eu lieu dans les temps mythologiques, d'une part, et ce qu'on peut appeler la fornication totémique de nos jours, de l'autre.

Il s'est cependant conservé le souvenir d'un cas de zoophilie bien documenté, concernant un homme qui pratiquait l'accouplement avec un chien. Il est à noter que le cas est connu dans le district tout entier, que tout le monde connaît le nom de l'homme, toutes les circonstances de l'affaire et jusqu'au nom du chien (*Jack*). Autre fait intéressant : alors que les gens ont l'air de s'amuser beaucoup lorsqu'ils racontent ce cas ou y font allusion, certaines indications permettent de supposer qu'ils ne le trouveraient pas le moins du monde amusant, s'il concernait l'un d'eux ou un de leurs parents ou amis. « Si j'avais fait cela ou si l'un de mes parents maternels ou de mes amis avait fait cela, je me serais suicidé. » Mais le coupable Moniyala, a survécu à sa honte. Il mène une existence heureuse à Sinaketa, où j'ai eu le

¹ Voir notre ouvrage *Sex and Repression In Savage Societies*, 1927, où ce problème est longuement discuté (2e partie). Trad. franç. *La sexualité et sa répression* (Payot), op. cit.

plaisir de le rencontrer et d'avoir avec lui une longue conversation. On ne doit cependant jamais mentionner en sa présence sa faute de jadis, car, disent les indigènes, s'il entendait quelqu'un parler de cette faute, il commettrait *lo'u* (se suiciderait en se jetant du haut d'un arbre).

Les circonstances de ce cas furent les suivantes : Moniyala était au service d'un commerçant qui avait un chien appelé Jack, L'homme et le chien devinrent amis, et un jour une jeune fille vit Moniyala sodomiser le chien sur la plage. Il en résulta un scandale, le prédicateur-missionnaire indigène porta l'affaire devant le magistrat résident blanc qui fit emprisonner Moniyala pour six mois. Après sa libération, Moniyala se fit engager dans une plantation éloignée et resta plusieurs années en Nouvelle-Guinée. A son retour, il se montra capable de payer d'audace, mais tout le monde semble convaincu que jadis il n'aurait pas pu échapper au suicide. Les indigènes sont unanimes à estimer qu'un chien est pire qu'un porc, parce que plus malpropre.

Sadisme et masochisme. - Je ne saurais dire si ces perversions complémentaires jouent un grand rôle dans la vie sexuelle des indigènes. Les caresses cruelles : coups d'ongles, morsures, envoi de crachats dans la bouche, que l'homme subit dans une mesure plus grande que la femme, existent, nous le savons déjà, dans la vie érotique des indigènes. Mais, d'autre part, la flagellation, en tant que pratique érotique, est totalement inconnue; et l'idée que la cruauté, activement infligée ou passionnément subie, puisse procurer, à elle seule, la sensation agréable qui accompagne la détumescence, apparaît aux indigènes comme incompréhensible, voir ridicule. Je dois dire que ces perversions n'existent pas sous une forme cristallisée.

Fellatio. - Elle est probablement pratiquée dans l'intimité amoureuse (voir chapitre 10, section XII). Comme toutes mes informations m'ont été fournies par des hommes, ceux-ci m'ont affirmé que jamais un homme ne toucherait les organes génitaux de la femme de cette manière, mais qu'en revanche les femmes pratiquaient couramment le *penilingus*. Les assurances qui m'ont été données par les hommes ne m'ont cependant pas convaincu. L'expression *ikanumwasi kalu momona* (« laper les sécrétions sexuelles ») désigne les deux formes de *fellatio*.

Masturbation (*ikivayni kwila* : « il manipule son pénis »; *isulumomoni* : « il fait déborder le liquide séminal »). - C'est une pratique reconnue, à laquelle il est souvent fait allusion dans les plaisanteries. Les indigènes prétendent cependant que seuls s'y livrent les idiots (*tomagowa*), les malheureux albinos ou les hommes affligés d'un défaut de la parole; en d'autres termes, ceux qui n'ont pas *ce qu'il faut* pour obtenir les faveurs d'une femme. Aussi la pratique est-elle considérée comme déshonorante et indigne d'un homme, mais on en parle sur un ton plutôt amusé et tout à fait indulgent. Il en est exactement de même de la masturbation féminine (*ikivayni wila* : « elle manipule son vagin »; *ibasi wila o jamala* : « elle perce le vagin avec sa main »).

Nous avons déjà parlé des pollutions *nocturnes* et des rêves (chapitre 12, section I), et nous avons dit que les uns et les autres étaient considérés comme provoqués par la magie et comme une preuve de l'efficacité de celle-ci.

Pour *l'exhibitionnisme* les indigènes manifestent un mépris et un dégoût sincères. C'est ce que nous avons déjà montré plus haut, en parlant de la manière de se vêtir et du soin avec lequel les hommes ajustent leur feuille pubienne et les femmes leur jupe en fibre végétale.

A propos de ces déviations de la pulsion sexuelle, il est impossible de tracer une ligne de démarcation bien nette entre ce qui, dans certaines pratiques, telles que *fellatio*, caresses passionnées et exubérantes, intérêt exagéré pour les organes génitaux, ne constitue qu'une approche sexuelle préliminaire et préparatoire et ce qui est perversion proprement dite. Le meilleur critère serait fourni par l'observation, qui permettrait de savoir si, dans tels ou tels cas, les pratiques en question font partie de celles dont on se sert pour faire la cour et aboutissent à l'accouplement normal, ou bien si elles se suffisent à elles-mêmes et ont directement pour effet la détumescence. Il est bon de rappeler à ce propos que l'excitabilité nerveuse des indigènes est de beaucoup inférieure à la nôtre, que leur imagination sexuelle est plutôt paresseuse; que l'excitation et la tumescence ne sont produites que par des stimulations - visuelles, olfactives et tactiles directes des organes sexuels; que l'orgasme, chez l'homme et chez la femme, exige un contact corporel plus étroit, des préliminaires érotiques plus longs et, surtout, une friction directe des membranes muqueuses. Il est donc plausible de penser que, chez les indigènes, les approches érotiques préparatoires ont une tendance moindre à se transformer en actes autonomes, c'est-à-dire en perversion, que chez les races nerveusement plus excitables.

IV. MODESTIE DANS LA PAROLE ET DANS LA CONDUITE

[Retour à la table des matières](#)

Pour ce qui est du décorum général en matière sexuelle (voir n° 2 de la liste de la section II), nous n'avons pas grand-chose à ajouter à ce que nous avons dit dans les chapitres précédents. Un bref résumé suffira à rappeler les faits. Le degré de décence dans la parole et dans la conduite varie selon le genre des relations qui existent entre les membres d'une compagnie. La présence d'une sœur ou d'un frère impose les plus rigides convenances dans le ton social et dans la conversation. Il en est de même, bien qu'à un degré moindre, lorsqu'on est en présence de cousins maternels ou de membres du même clan. De même, on doit observer une stricte étiquette en présence d'une femme accompagnée de son mari. La sœur de la femme est également une compagne embarrassante; cela est également vrai, mais à un degré moindre, de la mère de la femme ou d'un des proches parents maternels de celle-ci. En présence d'un chef, les roturiers ne doivent ni plaisanter ni se servir d'expressions obscènes. Le degré de liberté verbale autorisée est déterminé par le degré d'intimité et par l'ancienneté des relations. Que de fois ai-je vu mes amis les plus enclins aux obscénités rester pensifs, polis, pleins de dignité, se contentant de parler du beau temps, de la santé, des plaisirs des voyages, du bien-être d'avais communs et d'autres sujets de conversation banale, uniquement à cause de la présence d'étrangers venus d'outre-mer ou de quelque lointain district intérieur. Après le départ de ceux-ci, la conversation prenait de nouveau une tournure gaie, d'autant plus gaie qu'on voulait se dédommager de la retenue qu'on s'était imposée par politesse.

Mais si la licence dans la parole est permise et pratiquée dans certaines réunions, on observe toujours une grande retenue dans la conduite en public. C'est en vain qu'on chercherait aux îles Trobriand des traces et des survivances de la licence et de la luxure sans frein qui, prétend-on, avaient existé dans les temps primitifs. A la seule exception des *kayasa* du Sud (voir chapitre 9, section V), les Trobriandais ne connaissent pas ces orgies publiques au cours desquelles hommes et femmes s'accoupleraient sous les yeux de tout le monde et dont

l'existence a été signalée dans d'autres parties de la Mélanésie. Les mythes et les coutumes légendaires que nous avons décrits ne prouvent, cela va sans dire, rien sous ce rapport, et on ne peut d'ailleurs pas dire qu'ils se rapportent réellement à des orgies publiques instituées en vue de la satisfaction de la luxure. Les indigènes sont des adversaires déclarés de la publicité sexuelle. Ils vous diront qu'ils ont « honte de faire des choses pareilles, ou même d'en parler », que « ces choses ressemblent à celles d'un chien ». Dans les maisons de célibataires (voir chapitre 3, section IV), on veille particulièrement au maintien d'une intimité exclusive. Cela s'accorde avec ce que nous savons du soin rigoureux avec lequel les indigènes observent la modestie dans la manière de se vêtir.

Même en faisant la cour on observe le plus grand décorum. Vous ne verrez jamais dans un village trobriandais de scènes pareilles à celles qui se passent en Europe dans les jardins publics, après la tombée de la nuit, et même avant. Se tenir par les mains, s'appuyer l'un contre l'autre, s'embrasser, tous ces gestes qui ne sont pas considérés comme répréhensibles entre garçons et auxquels il n'est pas rare de voir se livrer les jeunes filles ne sont pas permis aux amoureux lorsqu'ils sont en public. Il m'est arrivé une fois ou deux de trouver Yobukwa'u et sa fiancée étendus côte à côte sur une natte, en plein jour, décentement, mais appuyés l'un contre l'autre et se tenant les mains, bref, dans une attitude que nous trouverions tout à fait naturelle de la part de deux jeunes gens sur le point de se marier. Mais lorsque je mentionnai ce fait au cours d'un entretien que j'eus sur ce sujet avec quelques indigènes, ils me répondirent sans hésiter que c'était là une mode nouvelle et incorrecte au point de vue de l'ancienne coutume. Tokolibeba, jadis Don Juan fameux, devenu sur ses vieux jours un conservateur ardent et un partisan des convenances, prétendit avec beaucoup d'insistance que tout cela était *misinari si bubunela*, une « mode de missionnaires », une des nouvelles immoralités introduites par le christianisme. Il parla avec autant de sentiment et de juste indignation que ceux dont devait faire preuve feu Rev. C. M. Hyde, de Honolulu, lorsqu'il fulminait contre la convoitise païenne.

Nous sommes maintenant mieux à même de comprendre la valeur que présentent pour les indigènes les jeux érotiques. Les contacts corporels qui leur sont permis sont d'autant plus appréciés qu'ils sont obligés de s'en abstenir dans les circonstances ordinaires. Toutes les approches érotiques préliminaires doivent être exécutées sous le couvert de l'obscurité. Et puisque la magie d'amour, qui leur vient si souvent à l'appui, exige dans beaucoup de cas un contact corporel intime (voir chapitres 10 et 11), les jeux contribuent précisément à le réaliser. Les mamelons sont touchés avec une main imbue de magie, un doigt charmé est inséré dans le vagin, un parfum enchanteur est tenu sous les narines, et tout cela discrètement, dans l'obscurité, à l'occasion des jeux. Ces choses sont toujours soupçonnées, mais jamais vues. Et alors même que des querelles ou des litiges surgissent à cause de ces tentatives de détourner l'affection que la femme peut avoir pour une autre personne, il est difficile de trouver un témoin oculaire de ce qui s'était passé.

Cette signification secondaire des pratiques dont se servent les indigènes sont de nature à donner une idée des dangers qui guettent l'ethnologue. Tout à fait au début de mon enquête, mon cuisinier, Ubi'ubi, que j'avais amené de la côte sud de la Nouvelle-Guinée, fut accusé par les indigènes de l'endroit d'avoir pratiqué l'insertion digitale.

A cette époque, je me servais le plus souvent dans mes travaux de l'anglais « petit nègre » et, d'après mes notes d'alors, mon interprète m'avait informé que cette action avait un nom indigène spécial : « Le garçon, il l'appelle *kaynobasi wila* » ; ce qui voulait dire : « Les indigènes appellent cette coutume percer à travers la vulve. »

Je ne comprenais pas pourquoi cette action avait provoqué une aussi violente réaction morale chez ces gens par ailleurs si indulgents et j'inscrivis dans mes notes : « La coutume consistant à insérer le doigt dans le vagin est considérée par les indigènes comme très répréhensible au point de vue moral. » C'est ainsi que mon ignorance du langage et ma connaissance superficielle des indigènes m'avaient complètement égaré. Pour pouvoir situer tout cet incident dans sa vraie perspective, il aurait fallu comprendre mieux que je ne le comprenais alors l'attitude des indigènes à l'égard du décorum en général et leur croyance à l'enchantement érotique par la magie, en particulier. Ce qu'en réalité on reprochait à mon cuisinier, ce n'était pas tant de s'être permis un geste indécent que d'avoir exercé une puissante magie pour détourner l'affection de la jeune fille de son amant ordinaire.

C'est ainsi que la manière dont doivent se conduire les uns envers les autres les représentants des deux sexes est subordonnée à un certain décorum qui, nous n'avons pas besoin d'y insister, n'est pas la même chose que la morale. En revanche, la parole jouit d'une marge de liberté beaucoup plus grande. Il serait intéressant, au point de vue de l'ethnologie comparée, d'étudier la liberté relative accordée à la parole et à la conduite, car ces deux libertés ne suivent pas, dans leur évolution, des lignes parallèles. Une plus grande liberté de la parole, agissant comme soupape de sûreté, peut en effet être associée à une plus grande retenue dans la conduite, et *vice versa*¹.

Dans certaines réunions sociales, la sexualité constitue un sujet de conversation favori. Plaisanteries obscènes, potins et anecdotes indécentes sont, ainsi que nous l'avons montré en parlant du folklore, une forme de divertissement reconnue et admise. Sous ce rapport, cependant, comme sous beaucoup d'autres, j'ai noté des différences individuelles considérables. Tels indigènes ont un langage sobre et ne s'intéressent pas beaucoup aux obscénités sexuelles. Tels autres, au contraire, sont, pour ainsi dire, spécialisés dans l'obscénité et dans les plaisanteries d'un goût douteux. Le sens de l'humour varie également d'un homme à l'autre dans des proportions considérables, et on trouve sous ce rapport une grande variété de types, depuis le rustre morose, incapable de rire ou de sourire, ou le brave niais, simple et naïf, jusqu'à l'homme plein d'esprit et d'humour, toujours disposé à plaisanter, capable de raconter une bonne histoire et ne se froissant jamais d'une offense, à moins qu'elle soit intentionnelle. Avec Paluwa et son fils Monakewo, avec Tokulubakiki et Kayla'i, j'ai pu me livrer à de longues séances de « taquineries » réciproques; il ne leur est jamais arrivé de mal interpréter une allusion ou une plaisanterie, et ils m'ont souvent fait rire avec des observations faites fort à propos et qui, tournées contre moi-même, n'étaient pas toujours dépourvues de malice. Il y a ensuite les clowns de village attirés, dont quelques-uns, comme Orato'u, l'idiot d'Omarakana, savent tirer avantage de leur embarras de la parole, tandis que d'autres, doués d'un humour cru et impudent, se livrent à des plaisanteries pratiques, se montrent débordants d'esprit, prennent des libertés même avec des hommes de haut rang, ou imitent souvent, d'une façon étonnamment habile, les particularités de personnes bien connues.

Mais à tous les degrés de l'humour, les plaisanteries et allusions sexuelles jouent un rôle important. En l'absence de gens appartenant à des catégories prohibées, les affaires sexuelles sont discutées sans circonlocution aucune. On emploie sans la moindre gêne des expressions anatomiques et physiologiques, des phrases où il est question de perversions et de bizarreries sexuelles.

Je ne citerai que quelques locutions typiques, dans le seul but de montrer à quel degré les remarques d'ordre sexuel entrent dans la conversation courante. Excités par le jeu ou par le travail communal, les indigènes expriment l'intensité de leur joie générale en s'exclamant :

¹ Voir *La sexualité et sa répression*, 2e partie.

agudeydes, *akay kwim* (« hé! fornique ton pénis! »); ou, lorsqu'ils s'adressent à une femme : *wim*, *kasesam!* (« ton vagin, ton clitoris! »); ou encore, ils lancent ce cri considéré comme humoristique : *yakay*, *puwagu* (oh! mes testicules!). Des exclamations se rapportant aux parties intimes sont souvent échangées entre amis, avec toutes sortes de fioritures.

Nous avons déjà signalé plusieurs de ces allusions et plaisanteries typiques, en parlant des contes de fées, et plus spécialement dans le chant que le héron du récif adresse à la vieille femme Ilakavetega (chapitre 12, section III). On retrouve le même intérêt pour les malformations des parties intimes dans l'histoire de l'homme nanti d'un long pénis, dans celle de la femme qui emmagasine des comestibles dans son vagin, dans celle de la vieille mère dotée de cinq clitoris. Dans la vie courante, l'indigène dira plaisamment : *kwaypwase wim* (décomposé, ton vagin); ou *wim ipwase* (ton vagin est décomposé); *kwaybulabola wim* (ton vagin est énormément agrandi), ou au contraire, *kwaypatu wim* (ton vagin est contracté). S'adressant à un homme : *kaykukupi kwim* (très petit est ton pénis); *kaygatu kwim* (malpropre est ton pénis); *kalu nau'u kwim* (couvert de vieille sécrétion est ton pénis); *kaypaki kwim* (couvert d'ulcères est ton pénis). Même en dehors de toute plaisanterie, les indigènes portent un grand intérêt aux malformations supposées ou aux dimensions anormales des organes génitaux qu'ils considèrent comme une particularité avantageuse. C'est ainsi qu'ils attribuent volontiers un organe extraordinairement long et vigoureux à un homme de rang élevé et jouissant d'une grande réputation. On prétendait que le dernier chef principal, Numakala, possédait un pénis qui s'allongeait pendant l'accouplement, et se tuméfiait et devenait rond comme une balle à la fin. Ceci était inscrit à son actif et on en parlait sérieusement comme d'une particularité érotique enviable.

Les incongruités en matière sexuelle fournissent souvent des prétextes à plaisanteries. L'accouplement possible ou présumé avec des femmes connues pour leur laideur et leur extérieur répugnant, telles que Tilapo'i ou Kurayana, donne souvent lieu, ainsi que nous l'avons vu, à des interpellations jovialement obscènes. *Kwoy Tilapo'i* (accouple-toi avec Tilapo'i) est une injure tout à fait bénigne; ou bien, voyant un ami venir de la direction du village où réside cette femme, on lui lancera cette question : *Boge kukaye Tilapo'i ?* (T'es-tu déjà accouplé avec Tilapo'i ?). La plus légère incorrection, réelle ou imaginaire, dans la manière dont est placée la feuille pubienne, provoque aussitôt cette remarque : *Yavim boge ipwase-tagise puwam* (ta feuille pubienne n'est pas en place; fais-nous voir tes testicules). Des plaisanteries analogues sont faites à propos de poils pubiens insuffisamment rasés ou à propos d'une prétendue fornication avec une vieille femme ou avec la femme d'un chef. Les railleries portant sur l'intensité ou le caractère illicite des rapports sexuels sont également fréquentes : *tokakayata yoku*, *tokaylasi yoku*, *tosuvasova yoku* (toi fornicateur, toi homme aux adultères, toi homme aux incestes).

Toutes ces remarques sont cependant faites, dans les circonstances normales, sur un ton amical, plaisant, sans aucune intention sérieuse ou agressive. Les Trobriandais se servent des jurons, comme nous-mêmes, à titre de réaction substitutive aux ennuis peu importants; on les adresse aux choses et aux personnes sans aucune intention ou arrière-pensée d'offense. Ce n'est pas dans ces occasions banales qu'on se sert des formes les plus violentes du langage injurieux. Jurer sous le coup de la colère peut amener de sérieuses conséquences, lorsque les gens impliqués dans une discussion ont perdu tout pouvoir de contrôle sur eux-mêmes. Cela peut notamment aboutir à une rupture plus ou moins durable des relations personnelles, à des voies de fait et même à des discussions intestines au sein de la communauté. On peut encore recourir à l'injure de propos délibéré pour confondre ou secouer les gens en qualifiant leurs méfaits dans un langage violent. On use de ce procédé, lorsqu'il s'agit d'une faute réelle et assez sérieuse pour mériter une sévère réprimande, mais pas assez grave et honteuse pour

entraîner des conséquences aussi tragiques que la rupture de relations ou le suicide. C'est ainsi qu'une femme peut faire honte à son mari qu'elle soupçonne d'inconduite en lui reprochant son adultère à l'aide de différentes circonlocutions et d'expressions directes employées dans un cas pareil. Mais elle ne le fera que dans un petit cercle d'amis, en rompant à cette occasion, en raison du but moral qu'elle poursuit, avec la réserve et la retenue que la coutume impose à la femme à l'égard de son mari. Ou encore, un oncle maternel aura recours au même procédé de réprimande à l'égard d'un neveu qui se sera rendu coupable d'une infraction peu importante aux règles de l'exogamie; et un père réprouvera de la même manière sa fille qui se livre à la débauche sexuelle sans discrimination et d'une façon trop agressive. Toutes ces réprimandes ne seront jamais adressées aux coupables ou présumés tels en présence d'une assistance trop nombreuse; mais, formulées dans un cercle étroit d'amis et de parents, elles jouent un rôle important, en tant que moyen de réglementation de la vie tribale. *Kakayuwa* : « faire honte », « émouvoir », « secouer », et *yakala*: « en finir, s'expliquer avec quelqu'un » : tels sont les mots par lesquels on désigne cette manière de procéder ¹.

Au cours de ces accusations admonitoires on se sert de certains termes injurieux, tels que *tokaylasi* (homme coupable d'adultère), *tosuvasova* (briseur de la loi de l'inceste); ou, lorsqu'il s'agit d'une femme : *nakakayta* (femme dissolue) ou *nakaytabwa* (coureuse). On peut employer les mêmes termes, non dans une intention bienveillante et en vue d'une simple réprimande, mais à titre d'injure destinée à froisser, à blesser quelqu'un, et rien de plus. Et s'il arrive qu'employés dans cette intention ils touchent vraiment un point faible, l'insulte est doublement sérieuse, car aux îles Trobriand, comme partout ailleurs, la méchanceté n'a pas d'instrument plus cruel et plus fatal que la vérité.

Le mauvais langage est également employé dans certaines insultes spécifiques visant seulement à offenser et, généralement, sans rapport aucun avec des faits quelconques, souvent même en rapport avec des actes impossibles et irréalisables. La plupart de ces expressions commencent par l'impératif caractéristique, si répandu parmi les hommes ayant le juron facile : « Va coucher avec... »; suit la mention de toutes sortes de personnes, à titre d'objets putatifs d'approche érotique, personnes qui le plus souvent se prêtent le moins à cette approche, à cause de la répulsion qu'elles inspirent ou à cause de leur laideur, ou d'un vice ou d'un défaut quelconque. Quelquefois ce n'est pas à une personne qu'on envoie celui qu'on veut offenser, mais à un chien, à une partie peu attrayante du corps. C'est là la forme la plus anodine de ce genre d'injures; elle n'est outrageante que pour autant que celui qui la profère a vraiment l'intention d'outrager. Elle ne devient sérieuse que lorsqu'elle désigne comme objet de l'approche érotique une personne protégée par un tabou sociologique. Les deux impératifs incestueux : *kwoy inam* (« couche avec ta mère »), et *kwoy lumuta* (« couche avec ta sœur »), occupent, avec *kwoy um kwava* (« couche avec ta femme »), la principale place dans cette catégorie. Le premier de ces impératifs peut être une simple plaisanterie et est souvent formulé sans mauvaise intention, parfois avec violence et insistance, mais sans jamais impliquer une offense sérieuse. Il est également employé, dans beaucoup d'occasions, comme un explétif impersonnel et vulgaire dans le genre de nos expressions : « bon sang » ou « damnation! ».

L'autre impératif, celui qui désigne la sœur comme objet d'approche érotique, constitue une offense impardnable, et il est tellement gros de dangereuses conséquences qu'il n'est jamais employé, même à titre impersonnel, comme simple explétif. Et lorsque l'impératif mentionne le nom réel du frère ou de la sœur (le mot *lumuta* signifie, en effet, « ta sœur »,

¹ On trouvera dans *Crime and Custom*, chapitre 12, d'autres données se rapportant à *yakala* et au rôle que joue l'accusation verbale dans la réglementation de la vie tribale; voir aussi, en ce qui concerne la question du mauvais langage, *La sexualité et sa répression* 2e partie, chapitre 9.

lorsque c'est un homme qui parle, et « ton frère » lorsque c'est une femme qui profère l'injure), il constitue, aux yeux des Trobriandais, la plus grave des offenses imaginables. Mais, chose remarquable, l'expression : « couche avec ta femme » est considérée comme une injure encore plus violente. Les indigènes se gardent si bien d'employer cette expression que, malgré tout mon intérêt pour le gros langage, j'ai longtemps ignoré son existence et, alors même qu'ils se sont décidés à m'initier à cette expression, mes informateurs l'ont fait avec beaucoup de réserve et de sérieux, en évitant de trop s'appesantir sur cette question. Cette attitude s'explique par le fait que, d'après les règles en vigueur, la vie érotique du mari et de la femme doit toujours demeurer cachée, et en parler est d'autant plus indécent qu'il s'agit d'une action ayant sa place dans la vie réelle.

Une autre injure typique est : « mange tes excréments ». Elle présente plusieurs variantes que nous avons déjà mentionnées. Une troisième catégorie, qui nous est également familière (voir chapitre 6, section VI), est constituée par l'affirmation d'une ressemblance physique avec un parent maternel et, chose tout à fait grave, avec la sœur. Dire à quelqu'un : *migim lumuta* (ton visage celui de ta sœur) est la plus grave injure qu'on puisse lui adresser.

Le blasphème, au sens propre du mot, n'existe pas, bien que les indigènes assurent qu'ils n'emploient jamais d'expressions indécentes à l'égard des esprits des ancêtres et qu'aussi bien pendant leur existence terrestre que dans l'autre monde ils usent toujours d'un langage plein de réserve à l'endroit de Topileta (voir chapitre 12, section, V).

Les termes servant à désigner le juron ou l'injure sont - *kamtoki* et *kayluki*, avec des pluriels personnels réfléchis. C'est ainsi que *ikaylukwaygu* ou *ikamtokaygu* signifie : « il m'injurie ». Une autre expression : *ikavitagi yagagu* signifie littéralement : « Il a sali mon nom »; ou, au cas où l'on a fait ressortir la ressemblance avec un parent maternel : *ikavitagi migigu*, « il a sali mon visage ». Dans tout juron, le fait de mentionner le nom de la personne injuriée ou, lorsqu'il s'agit d'une injure sociologique, celui de la sœur, de la mère ou de l'épouse, constitue une lourde aggravation de la faute.

Dans ce contexte, comme dans beaucoup d'autres, on constate que toutes les fois que les indigènes touchent à quelque chose qui est réellement arrivé, une plus grande retenue devient nécessaire et les allusions et les injures deviennent plus blessantes. Un homme peut parler ouvertement de lui-même et de ses propres affaires amoureuses (et, en fait, ce sont les confidences que m'ont faites mes amis qui constituent les meilleurs matériaux de ce livre), mais, même alors, il y a des limites qu'il ne doit pas dépasser; et j'ai été renseigné sur beaucoup d'intrigues incestueuses, adultérines ou tabou d'un grand nombre de personnes de ma connaissance, non par elles-mêmes, mais par leurs meilleurs amis. On vous racontera bien toutes ces choses derrière le dos de la personne intéressée, mais jamais devant elle. Les affaires incestueuses du fils du chef d'Omarakana, les malheureuses perspectives matrimoniales de Monakewo ou de Mekala'i n'ont jamais été mentionnées en leur présence. Les Trobriandais ne font pas preuve de moins de délicatesse que les Européens bien élevés, lorsqu'il s'agit de toucher aux affaires intimes de personnes présentes.

Nous arrivons au n° 3 de notre classification des tabous : désapprobation de l'avidité et du libertinage sexuels (voir la liste figurant dans la section II). L'inaptitude à maîtriser ses désirs, qui a pour conséquence une sexualité insistante et agressive, est considérée comme profondément répréhensible aussi bien chez l'homme que chez la femme, plus profondément cependant et réellement répugnante chez celle-ci. C'est ainsi que Yakalusa, fille d'un chef de Kasana'i, était accusée d'aborder les hommes, de leur parler et de les inviter à avoir des rapports sexuels avec elle. Plusieurs jeunes filles d'Omarakana avaient une réputation analogue.

On m'a cité plusieurs cas certains de nymphomanes auxquelles les rapports sexuels modérés ne procuraient aucune satisfaction et qui avaient besoin de plusieurs hommes chaque nuit. Telle jeune fille de Kitava a fait le tour de l'île principale, à la recherche de diversions érotiques. Elle se trouvait à Sinaketa en même temps que moi, et j'ai pu entendre sur son compte pas mal de potins, qui n'avaient cependant rien de spécialement hostile. On disait qu'elle s'en allait dans la jungle avec un groupe de jeunes gens et qu'elle se retirait avec chacun d'eux successivement, se livrant pendant des jours et des nuits à cette occupation.

Il importe de savoir exactement ce que les indigènes considèrent comme répréhensible dans l'avidité sexuelle de la femme.

Ce n'est certainement pas le fait qu'elle porte trop d'intérêt à la fornication ou qu'elle prend l'initiative de l'intrigue; ils reprochent à ces femmes de recourir à l'invitation directe, à la place de la méthode plus décente de la séduction par la magie, ainsi que les succès et le faible sentiment de dignité personnelle qu'impliquent ces sollicitations insistantes.

Les indigènes désignent ces femmes par le terme *nakaytabwa* (coureuses), qui m'a été interprété ainsi : *sene bidubadu tomwota ikakayta; gala ilukwali kalu bulabola-sene nakaytabwa*. Ceci peut être ainsi traduit : « Elle s'accouple avec des hommes; son grand orifice n'est jamais satisfait, nous appelons une femme pareille libertine. » Ici nous trouvons une mention directe de l'insatiabilité sexuelle; en d'autres termes, une expression de l'idée de nymphomanie.

Il existe pour *nakaytabwa* deux expressions suppléantes : *nakakayta* (littéralement : « femme accoupleuse ») et *naka'ulatile* (« débauchée »). Cette dernière expression m'a été expliquée comme suit :

<i>Kidama</i>	<i>tayta</i>	<i>vivila</i>	<i>gala</i>	<i>imaymaysi</i>	<i>tau'a'u,</i>
A supposer	une	femme	non	ils viennent	hommes,
<i>ilolo</i>	<i>wala</i>	<i>titolela</i>	<i>imwayki</i>	<i>ta'u</i>	
elle va	en effet	elle-même	elle vient	à homme	
<i>yagala</i>	<i>naka'ulatile.</i>				
son nom	débauchée.				

En traduction libre cela signifie : « Lorsqu'une femme n'a pas d'hommes qui viennent à elle et prend l'initiative d'aller vers un homme, nous l'appelons débauchée. »

Il est évident que la censure morale qu'encourent ces femmes repose sur la honte qui s'attache à l'insuccès.

La censure de l'avidité sexuelle chez l'homme repose sur la même base. *Tokokolosi* est le mot servant à désigner un homme qui poursuit les femmes et ne pense qu'à elles. Je connais personnellement un intéressant exemple de ce genre. Retourné à Omarakana, après une absence de dix-huit mois environ, je renouai connaissance avec mon ancien ami Namwana Guya'u. Ainsi que nous le savons déjà, celui-ci avait eu des démêlés avec Mitakata qui avait fini par l'emporter. Aussi haïssait-il son ennemi et chercha-t-il à le noircir à mes yeux en se livrant contre lui à une charge des plus venimeuses :

<i>Tokokolosi</i> Un débauché	<i>matauna</i> cet homme	<i>ibia</i> il attire	<i>vivila</i> : femmes :	<i>boge</i> déjà
<i>ipakayse</i> elles refusent	<i>kumaydona.</i> toutes.	<i>Minana</i> Cette femme	<i>ipayki,</i> refuse,	
<i>matauna</i> cet homme	<i>iyousi,</i> s'empare,	<i>ibia.</i> tire.		

Pour rendre le tableau vraiment sinistre, Namwana Guya'u y ajoute un trait d'exhibitionnisme :

<i>Iliku</i> Il défait	<i>yavila</i> sa feuille pubienne,	<i>bitotona</i> il se redresse	<i>kwila,</i> son pénis;
<i>iluki</i> il dit	<i>vivila</i> : (à une) femme :	« <i>Kuma kwabukwani</i> « Viens prends	
<i>kwigu.</i> » mon pénis. »	<i>Boge</i> Déjà	<i>ipakayse</i> elles refusent	<i>vivila,</i> femmes,
<i>pela</i> parce que	<i>tokokolosi</i> satyre (envers)	<i>vivila.</i> femmes.	

Traduction libre : « Il défait sa feuille pubienne et montre son pénis en érection. Il dit alors à une femme : « Viens caresser mon pénis. » Mais les femmes se montrent dégoûtées de lui, parce qu'il est un tel satyre. »

Dans ce même texte nous trouvons une expression du mépris des indigènes pour l'exhibitionnisme, pour l'insistance à poursuivre les femmes et pour l'insuccès en amour, en même temps qu'une expression de la répugnance des femmes pour des attentions trop empressées.

Par toute leur attitude à l'égard des excès sexuels, les Trobriandais montrent la valeur qu'ils attachent à la retenue et à la dignité et à quel point ils admirent le succès, non en lui-même ou pour ce qu'il représente pour l'homme, mais parce que l'homme qui a du succès en amour n'a pas besoin de recourir à l'agression active. Le commandement moral qui ordonne de ne pas violer, solliciter ou se livrer à des attouchements repose sur la ferme conviction que ce sont là des procédés honteux, parce que la dignité véritable consiste à être désiré, à conquérir par le charme, par la beauté, par la magie. C'est ainsi que tous les fils de notre exposé se rejoignent pour former un dessin complexe : mœurs, morale et jugements esthétiques sont subordonnés à la psychologie des démarches amoureuses et de la conquête par la magie.

Si j'avais la possibilité de dépasser le but et les limites de cette étude, il me serait facile de montrer que le même dessin se retrouve dans la psychologie des échanges économiques et

cérémoniels et dans les idées des indigènes sur la réciprocité des obligations légales. On constate partout une désapprobation de la sollicitation directe, de la rapacité, de la convoitise et, surtout, l'idée que c'est un déshonneur que d'être dans le besoin, vivre une vie de privations et de disette. Au contraire, l'abondance et la richesse, associées à la générosité, constituent un titre de gloire ¹.

Il ne nous reste plus à examiner que les tabous figurant sous le n° 5 de notre liste annexée à la section II, autrement dit les tabous comprenant les diverses prohibitions, en rapport avec des occasions spéciales de la vie tribale. Engagés dans une guerre, les hommes doivent s'abstenir de rapports sexuels aussi bien avec leurs femmes qu'avec leurs maîtresses. Le tabou entre en vigueur à partir du jour où, avec l'accompagnement d'une cérémonie spéciale appelée *vatula bulami*, les forces militaires ont été passées en revue et la magie a été mise en mouvement. Et non seulement l'homme doit s'abstenir de rapports sexuels, mais il ne lui est pas permis de coucher à côté d'une femme sur la même natte ou dans le même lit. Certaines maisons sont réservées aux hommes, tandis que les femmes et les enfants sont réunis dans d'autres. Tout badinage amoureux est alors considéré comme dangereux, parce qu'il diminue les chances de victoire de la communauté et, pour cette raison, il est jugé honteux et indécemment. Il existe en outre des châtiments définis réservés aux transgresseurs. Si un homme se livre à des rapports sexuels, une lance ennemie transpercera son pénis ou ses testicules. S'il est couché nez contre nez avec sa bien-aimée, il sera frappé sur le nez ou dans le voisinage de cet organe. S'il s'assoit seulement sur la même natte avec une jeune femme, il peut être sûr que ses fesses n'échapperont pas à une attaque. La manière dont mes informateurs m'avaient parlé de ces choses m'avait laissé l'impression que les tabous de la guerre sont scrupuleusement et rigoureusement observés. Il est certain que les hommes sont trop dominés par l'excitation produite par la guerre, pour songer à prêter une attention quelconque au sport plus courant et, de ce fait, peut-être moins absorbant, de l'amour.

Toute association entre le jardin et l'amour est rigoureusement interdite. Un homme et une femme ne doivent se livrer à l'amour ni dans l'enceinte d'un jardin ni à sa proximité. Dans la phrase décrivant les amours illicites se trouve mentionnée la ceinture broussailleuse qui touche au jardin (*tokeda*). Le fait de se livrer à des rapports sexuels dans un jardin ou à proximité d'un jardin s'appelle *isikayse tokeda* : « Ils sont assis, les mains jointes, dans les broussailles qui avoisinent le jardin. » Est considérée comme particulièrement répréhensible toute avance amoureuse faite par un homme à une femme pendant qu'elle est occupée aux travaux (spécifiquement féminins) de jardinage : « sarclage » (*pwakowa*) et « déblayage du terrain avant la plantation » (*koumwali*). Nous rappellerons que le célèbre fornicateur Inuvayla'u avait l'habitude de s'approcher des femmes pendant qu'elles se livraient à ces travaux ou à d'autres occupations spécifiquement féminines, et que c'était là un des plus mauvais traits de son caractère. Il est inconvenant qu'un homme assiste à l'une des occupations suivantes : sarclage et déblayage des jardins communaux, recherche de coquillages, puisage de l'eau, ramassage de bois dans la forêt, confection cérémonielle de jupes en tissu végétal. Les rapports sexuels accomplis dans un jardin entraînent un châtiment spécial : les porcs de la brousse, attirés par l'odeur du liquide séminal, accourent, renversent l'enceinte et détruisent le jardin.

Un tabou spécial impose la chasteté aux femmes restées à la maison pendant que leurs maris et amants sont en voyage ou engagés dans une expédition *kula*. La moindre infidélité de leur part a pour effet de ralentir la marche des canoës dans lesquels voyagent leurs maris (voir plus haut, chapitre 5, section II). Nous avons déjà décrit en détail (chapitre 8) les tabous

¹ Voir pour l'analyse de la psychologie économique, *Argonauts in the Western Pacific*, chapitre 6, et *passim*, et, sur le principe de la réciprocité, *Crime and Custom*.

imposés pendant la grossesse et les couches, et nous avons également signalé l'aversion (non sanctionnée par des châtiments surnaturels) pour les rapports sexuels pendant la menstruation. Avec cette dernière remarque se trouve terminée notre analyse des tabous généraux, et nous pouvons aborder celle des prohibitions spéciales en rapports avec la parenté de sang et la parenté par le mariage.

V. EXOGAMIE ET PROHIBITION DE L'INCESTE

[Retour à la table des matières](#)

Une distinction s'impose entre les tabous d'ordre général que nous venons de décrire et les règles sociologiques qui reconnaissent comme légales les relations entre certaines catégories de personnes des deux sexes, et comme illégales les relations entre certaines autres; qui posent des limites aux rapports sexuels en vertu de l'acte du mariage et qui rangent les unions selon leur degré de désirabilité. Nous trouvons dans ces règles des expressions de désapprobation, allant de l'horreur au simple dégoût, à l'adresse de certains actes et approches sexuels, définis soit par leur nature physiologique, soit par les occasions dans lesquelles ils se produisent. Les règles dont nous allons nous occuper ne peuvent être examinées qu'en tenant compte de l'organisation sociale et, avant tout, de l'institution de la famille et de la division en clans totémiques ¹.

L'organisation totémique des indigènes est simple et symétrique dans ses lignes générales. L'humanité est divisée en quatre clans (*kumila*). La nature totémique est considérée comme imprégnant profondément l'individu, au même titre que le sexe, la couleur et la stature. Elle ne peut jamais changer, elle dépasse la vie individuelle, puisque, après avoir émigré dans l'autre monde, elle revient inchangée dans celui-ci, avec le retour des esprits réincarnés. Cette division en quatre clans totémiques est universelle et s'étend à l'humanité entière. Lorsqu'un Européen arrive aux îles Trobriand, les indigènes lui demandent naïvement et sincèrement à laquelle des quatre classes il appartient, et il n'est pas facile de faire comprendre, même aux plus intelligents d'entre eux, que la division en quatre clans totémiques n'est ni universelle ni inhérente à la nature de l'homme. En ce qui concerne les indigènes des régions voisines, qui comptent plus de quatre clans, les Trobriandais les adaptent invariablement et promptement à leur propre schéma, en rangeant plusieurs clans de leurs voisins dans l'un de leurs quatre clans à eux. La culture trobriandaise offre en effet un exemple de cette subordination de petits groupes à des divisions plus vastes, puisque chacun de leurs grands clans totémiques se compose lui-même de subdivisions plus petites qu'ils appellent *dala* et que nous appellerons « sous-clans ».

Les sous-clans sont au moins aussi importants que les clans, les membres du même sous-clan se considérant comme parents, prétendant tous au même rang et formant l'unité locale au sein de la société trobriandaise. Chaque communauté locale se compose de gens faisant par-

¹ L'institution du mariage étant inséparable de la famille sera, en conséquence, mentionnée incidemment dans ce qui suit. Nous en avons déjà parlé avec quelques détails à propos des tabous et des réglementations qu'elle comporte (Voir chapitres 4, 5, 6 et l'avant-dernière section du présent chapitre).

tie du même sous-clan, ayant le droit de résidence dans le village et celui de jouissance des terrains plantés de jardins et possédant un certain nombre de privilèges locaux. Les grands villages se composent de plusieurs unités locales plus petites, chacune ayant son emplacement compact à l'intérieur du village et possédant en propriété une vaste étendue de terrains plantés de jardins. On désigne même par des termes différents le membre d'un clan et celui d'un sous-clan. Les membres du même sous-clan sont des parents réels et s'appellent l'un l'autre *veyogu* : mon parent. Mais ce terme ne sera appliqué que par extension et métaphoriquement à quelqu'un qui, tout en faisant partie du même clan que la personne qui parle, appartient à un autre sous-clan; si vous questionnez ce quelqu'un directement, il vous répondra que la personne qui l'appelle *veyogu* n'est qu'un pseudo-parent, un *kakaveyogu* (« mon parent illégitime »).

Chacun des quatre clans a son nom propre : Malasi, Lukuba, Lukwasisiga, Lukulabuta. Lorsqu'un homme ou une femme veulent définir leur identité sociale, ils disent : « Je m'appelle ainsi ou ainsi, et je suis un (ou une) Malasi ». Il existe des combinaisons spéciales entre les noms de clan et des racines formatives, pour indiquer que tel homme ou telle femme ou tel ensemble de gens appartiennent au même clan : Tomalasi, homme du clan Malasi; Immalasi, femme du clan Malasi; Memalasi, gens du clan Malasi; Tolukuba, homme du clan Lukuba; Imubka, femme du clan Lukuba; Milukuba, gens du clan Lukuba, et ainsi de suite. Lorsqu'un homme dit Tomalasi *yaygu*, il donne une définition sociologique de la place qu'il occupe dans la division universelle de l'humanité en quatre catégories, et il établit en même temps les rapports qu'il a contractés dans une communauté dans laquelle il vient d'arriver. Pour un indigène, cette définition implique également un certain nombre de caractéristiques ou, tout au moins, de potentialités personnelles : connaissances magiques, droits de citoyenneté (lorsque le nom du sous-clan est mentionné en même temps), penchants moraux et dispositions intellectuelles, antécédents historiques, rapports avec certains animaux et plantes et indication du rang. C'est ainsi que le clan Malasi prétend à la supériorité sur toutes les autres divisions, bien que les membres des autres clans ne l'admettent qu'à contrecœur.

Les Malasi possèdent cependant pas mal de preuves héraldiques pour justifier leur prétention. Près du village de Laba'i, sur la côte Nord de l'île principale, existe un endroit appelé Obukula, marqué par une éminence de corail. En fait, Obukula est un « creux » (*dubwadebula*) ou une « maison » (*bwala*), c'est-à-dire un des points d'émergence des ancêtres de la lignée. Avant d'apparaître en effet à la surface de la terre, les êtres humains avaient mené une existence souterraine, à tous égards semblable à l'existence en surface, et organisée d'après le même modèle social. Ils vivaient dans des communautés locales, identiques à celles dans lesquelles ils vivent sur la terre, étaient divisés en clans et sous-clans, groupés en districts et jouissaient de la même vie de famille que les indigènes de nos jours. Ils possédaient également des *gugu'a*, c'est-à-dire des outils pour les travaux de tous les jours, et des meubles, des *vaygu'a*, « objets précieux », des maisons, des canoës et des terres. Ils se livraient aux arts et métiers et savaient se servir de magies spécifiques.

Ayant décidé de se rendre à la surface de la terre, ils ramassèrent tous les objets leur appartenant et émergèrent dans la localité dont ils désiraient prendre possession. L'endroit de leur émergence est généralement marqué par une grotte, un gros rocher arrondi, un étang, par la concavité d'une crique que la mer vient remplir à marée haute, ou, tout simplement, par une grosse pierre qui se dresse au centre ou dans la rue du village. C'est ainsi qu'ils justifient leur revendication traditionnelle du droit de propriété sur le « creux » et ses alentours, c'est-à-dire sur l'emplacement du village situé immédiatement autour du creux, sur les terres adjacentes et sur les privilèges et les occupations économiques associés à la localité. La mythologie trobriandaise ne parle généralement que d'un seul couple qui aurait primitivement émergé de chacune de ces cavernes; il se composait d'une sœur et d'un frère, celle-là ayant

pour mission de donner naissance à la lignée, celui-ci de la protéger et de s'occuper de ses affaires. La règle est la suivante : un clan, un village, un seul lot de terrain pour jardins, un seul système de jardinage et de magie de la pêche, un couple d'ancêtres composé d'une sœur et d'un frère, un seul rang et une seule généalogie. Cette dernière iris peut jamais être réellement établie, mais on croit fermement qu'elle remonte à la femme primitive ayant émergé de la caverne.

A cette règle : « une caverne, une lignée, un sous-clan », il n'y a qu'une seule exception : la caverne d'Obukula, déjà mentionnée. Ici nous avons une caverne pour quatre clans principaux; des ancêtres dont l'identité est définie, non par leur sous-clan, mais par leur clan; et nous avons aussi, dans ce cas, un acte d'émergence qui a eu pour effet l'établissement, non d'une forme spéciale de citoyenneté et de propriété, non de privilèges en faveur d'un seul sous-clan, mais de la position respective des quatre clans dans l'échelle des rangs.

Voici ce que raconte le mythe relatif à la caverne d'Obukula. C'est le représentant du clan Lukulabuta, son animal totémique *Kaylavasi* (iguane ou lézard géant) qui apparut le premier à la surface en enlevant la terre par grattage, selon l'habitude de ces animaux. Il grimpa sur un arbre, et, installé dans ce poste d'observation commode, il attendit les événements. Mais il n'eut pas à attendre longtemps. A travers la caverne qu'il avait creusée apparut le chien, l'animal du clan Lukuba, lequel, étant donné l'ordre de son apparition, obtint provisoirement le rang le plus élevé. Mais sa gloire fut de brève durée, car bientôt après apparut le porc, le noble animal qui se rapproche étroitement de l'homme lui-même par son rang et est représentatif du clan Malasi. Le dernier apparut fut l'animal du clan Lukwasisiga, décrit comme étant tantôt le crocodile, tantôt le serpent, tantôt l'opossum. Les mythes ne sont pas d'accord sur son identité, et en fait cet animal ambigu joue le rôle le moins important dans l'histoire du totémisme trobriandais.

Le porc et le chien jouaient ensemble; le chien, courant à travers la brousse, aperçut le fruit d'une plante appelée *noku*. Ce fruit est considéré par les indigènes comme un aliment tout à fait inférieur et, sans être spécialement défendu à un clan ou à une personne quelconque, il n'est mangé que dans les temps de très grave disette ou de famine. Le chien le flaira, le lécha et le mangea. Le porc, profitant de l'occasion ne perdit pas une minute pour affirmer son rang, en disant: « Tu as mangé *noku*, tu as mangé des excréments; tu es un être vulgaire, mal élevé. Aussi serai-je le guya'u, le chef. » C'est de cet incident que date la prétention des Malasi à un rang supérieur à celui des autres clans; et il est de fait qu'un de leurs sous-clans, les Tabalu, occupe la position la plus élevée. Ce sont de vrais chefs, dont le rang suprême est reconnu non seulement par les Trobriandais, mais aussi par les habitants des régions adjacentes.

C'est ainsi que les indigènes expliquent les différences de rang. C'est le fait d'avoir usé d'un aliment impur (critère le plus important de l'infériorité sociale) qui avait causé la chute des Lukuba et l'ascension des Malasi. Mais il est bon de rappeler que ce dernier clan comprend, à côté du sous-clan le plus élevé (les Tabalu), le sous-clan le plus méprisé, en rapport avec le village Bwaytalu. Jamais un Lukuba qui se respecte n'épouserait une femme Malasi, originaire de ce village; jamais un Tabalu ne ferait valoir sa parenté avec un de ses habitants, et il trouverait mauvais si on lui disait que ces habitants sont ses *kakaveyola* (pseudo-parents). Les indigènes des différentes communautés locales du village mixte se composant de Bwaytalu, Ba'u et Suviyagila forment, ainsi que nous l'avons déjà dit, un district au fond endogamique, puisque les membres des différents clans, repoussés de partout ailleurs, ne peuvent observer l'exogamie que dans les limites de leurs propres villages. Nous nous trouvons ainsi en présence d'un district endogamique à l'intérieur duquel est observée l'exogamie totémique.

C'est ainsi que c'est le sous-clan, plutôt que le clan, qui décide en matière de rang, et il en est ainsi également en matière de droits et de privilèges locaux. Dans une communauté appartenant aux Lukwasisiga, du sous-clan Kwaynama, seuls les membres de ce dernier sont considérés comme citoyens. Les membres du clan Lukwasisiga, qui ne font pas partie de ce sous-clan, ne sont pas plus chez eux dans cette communauté que ne le seraient les Malasi ou les Lukuba. Le clan est donc, primitivement, une catégorie sociale, plutôt qu'un groupe, catégorie qui comprend un certain nombre d'animaux, de plantes et d'autres objets naturels. Mais la nature totémique n'est pas d'une grande importance, et sa signification religieuse est refoulée à l'arrière-plan par ses fonctions sociales. Le clan comme un tout ne manifeste son existence que dans certaines grandes cérémonies, lorsque tous les sous-clans de Malasi, de Lukuba, de Lukwasisiga ou de Lukubaluta agissent de concert et se prêtent un mutuel appui.

Il nous a paru nécessaire de donner une description quelque peu détaillée et concrète du clan et du sous-clan, de leur organisation, de leur mythologie et de leurs fonctions sociales, afin de les présenter comme des unités vivantes et agissantes, plutôt que comme de simples schémas numériques, décorés de noms indigènes. Mais, de tous les aspects de l'organisation du clan, celui qui nous intéresse ici avant tout, c'est l'exogamie, c'est-à-dire la prohibition de rapports sexuels entre individus appartenant au même clan. Ainsi que nous le savons déjà, tous les membres du même grand groupe se désignent par le même nom; ce qui, surtout dans les cultures plus primitives, n'équivaut pas à la simple apposition d'une étiquette, mais constitue une indication de nature. Une communauté de nom signifie, dans une certaine mesure, une identité de substance personnelle, et la parenté implique la possession du même corps.

L'importance réelle que l'imagination et la société indigènes attribuent au clan ressort d'une intéressante distinction linguistique. Le mot indigène pour « ami » est *lubaygu*, qui signifie « l'homme auquel je suis associé à la suite d'un choix, parce qu'il me plaît ». Un Européen qui étudie la langue indigène se trompe invariablement, lorsqu'il se sert de ce mot. Toutes les fois qu'il voit deux hommes étroitement unis, vivant en parfait accord et dans des termes manifestement amicaux, il désigne leurs relations par le mot *lubayla* (son ami), sans se demander tout d'abord si ces deux hommes sont ou ne sont pas parents. Or, ce mot ne s'applique qu'à un ami faisant partie d'un autre clan, et l'employer pour désigner un parent n'est pas seulement incorrect, mais inconvenant. Toutes les fois que j'ai employé le mot *lubaym* (ton ami) pour désigner un intime compagnon d'un homme faisant partie du même clan que lui, j'ai été rappelé à l'ordre, et d'une façon plutôt brusque. « Gala! *Veyogu matauna, veyoda-kumila taytanidesi !* » (*Non!* Cet homme est mon parent; nous sommes parents, le clan est le même). C'est ainsi que la double nature des relations pouvant exister entre hommes se trouve clairement définie, du point de vue linguistique, par les deux mots servant à désigner un ami, un de ces mots signifiant - « ami d'en deçà de la barrière »; l'autre : « ami d'au-delà de la barrière ». Cette distinction montre la force de l'idée de clan; elle correspond également à l'usage classificatoire des termes de parenté de sang et à tout le schéma de la parenté par alliance chez les indigènes.

Inutile de dire que cette distinction garde toute sa valeur, lorsqu'on parle ou pense des relations entre un homme et une femme. Le mot *lubaygu*, qui signifie alors « maîtresse » ou « amant », ne peut jamais être appliqué à une femme faisant partie du même clan que l'homme. Dans ce contexte, il est même encore plus incompatible avec le concept *veyola* (parenté de sang, c'est-à-dire identité de substance) que dans les relations entre deux hommes. Des femmes faisant partie du même clan que l'homme peuvent seulement être appelées « sœurs » (*ludaytasi* : nos sœurs; *luguta* : ma sœur; *lumuta* : ta sœur; *luleta* : sa sœur). Les

femmes d'autres clans sont désignées par le terme générique *tabu-* (avec pronoms à la suite : *tabudayasi* : nos cousines; *tabugu* : ma cousine; *tabum* : ta cousine, etc.). Le sens primitif de ce mot est : « sœur du père ». Viennent ensuite : fille de la sœur du père » ou « cousine germaine paternelle » ou, par extension, « toutes les femmes du clan du père »; et, dans son sens le plus large, « toutes les femmes qui ne sont pas du même clan » (que l'homme).

Dans cette dernière application, qui est la plus extensive, le mot signifie : « femme légale », « femme avec laquelle les rapports sont possibles ». Pour désigner une telle femme, l'emploi du mot *lubaygu* (ma bien-aimée) est correct. Mais ce terme est absolument incompatible avec la désignation de la parenté : *luguta* (ma sœur). Cet emploi linguistique implique donc la règle de l'exogamie et exprime dans une grande mesure les idées qui sont à sa base. Deux individus de sexe opposé, rattachés l'un à l'autre par les liens de frère à sœur, au sens le plus large du mot, c'est-à-dire faisant partie du même clan, ne doivent ni se marier, ni cohabiter, ni même manifester l'un pour l'autre le moindre intérêt sexuel. Nous savons déjà que les indigènes ont le mot *suvasova* pour désigner l'inceste à l'intérieur du clan et la transgression de la loi de l'exogamie.

Les expressions *tosuvasova yoku* (toi, commetteur d'inceste), *kaysavasova kwim* (pénis incestueux), *kwaysuvasova wim* (vagin incestueux) font partie, ainsi que nous l'avons montré, de la catégorie des insultes ou des accusations. Mais elles peuvent être employées soit à la légère, et sans intention offensante, soit sérieusement, à titre de constatations de faits, auquel cas elles entraînent souvent des conséquences tragiques. Ce double emploi des expressions en question correspond à une profonde distinction morale entre les degrés d'infraction commise à l'égard de l'exogamie; distinction qu'on n'arrive à saisir que difficilement, après des enquêtes prolongées, masquée qu'elle est par une théorie officielle et doctrinale que les indigènes racontent invariablement à l'ethnographe inexpérimenté. Je commencerai par exposer cette théorie indigène de la *suvasova* (que j'ai réussi à obtenir par la méthode des réponses et questions), laquelle nous ouvre seulement un premier aperçu sur la véritable attitude des indigènes.

Lorsque vous interrogez point par point des informateurs intelligents et de bonne foi sur les différents aspects de l'exogamie et de l'organisation du clan, et que vous essayez de composer un tableau d'ensemble avec leurs différentes réponses, vous arrivez nécessairement à la conclusion que le mariage et les rapports sexuels à l'intérieur du clan ne sont ni autorisés ni pratiqués et qu'ils ne présentent même pas pour les indigènes une tentation sérieuse. Les mariages, vous dira n'importe qui, sont tout à fait impossibles entre hommes et femmes du même clan; et il ne s'en produit jamais. Quant aux rapports sexuels, ils sont considérés comme étant de la plus grande inconvenance et subissent la censure impitoyable d'une opinion publique indignée. Si un couple ayant commis un acte pareil était découvert, il encourrait la colère de toute la communauté; il serait profondément mortifié et terriblement couvert de honte. A la question : « Que feraient cet homme et cette femme s'ils étaient découverts ? » on me répondait, invariablement qu'ils se suicideraient en se jetant du faite d'un cocotier. Cette méthode bien connue d'échapper à une situation désagréable s'appelle *lo'u*.

« Et qu'arrive-t-il, lorsqu'ils ne sont pas découverts ? » La réponse habituelle à cette question est que la rupture de l'exogamie entraîne automatiquement une maladie désagréable, mais qui n'est pas nécessairement fatale. Une tuméfaction du ventre annonce l'invasion de cette maladie rétributive. Peu après, la peau devient blanche et se couvre de petits ulcères qui s'étendent et s'agrandissent peu à peu, et l'homme dépérit d'épuisement. On trouve généralement dans l'organisme atteint de cette maladie un petit insecte qui ressemble un peu à une araignée de petites dimensions ou à une mouche. Cet insecte naît par génération spontanée, à la suite d'une rupture de l'exogamie. « On trouve des larves sur un cadavre, me disait un

indigène : comment viennent-elles ? *Ivagi wala*, c'est le cadavre lui même qui les produit. L'insecte se forme de même dans le corps du *tosuvasova* (transgresseur de l'exogamie). Cet insecte rampe tout autour comme un serpent; il tourne et tourne; il rend les yeux enflés, la face enflée, le ventre enflé, comme dans le *popoma* (hydropisie ou tuméfaction du corps par toute autre cause) ou dans le *kavatokulo* (maladie épuisante). » Et on vous cite volontiers les exemples de gens atteints ou ayant été atteints d'une maladie analogue.

C'est ainsi que les informations données par les indigènes nous fournissent une théorie cohérente de l'exogamie et de l'inceste qu'un ethnologue consciencieux pourrait résumer ainsi : « L'exogamie est pour les indigènes un tabou absolu, en ce qui concerne aussi bien le mariage que les rapports sexuels; la transgression de ce tabou se heurte à une violente désapprobation morale qui provoque la colère de la communauté contre les délinquants et pousse ceux-ci, lorsqu'ils sont découverts, au suicide. Il existe également contre les transgressions de ce tabou une sanction surnaturelle, sous la forme d'une terrible maladie se terminant par la mort. Aussi l'exogamie est-elle observée rigoureusement et des transgressions ne se produisent jamais. »

Pour appuyer cette conclusion, l'ethnologue fera appel à des témoignages linguistiques : il n'existe, pour désigner la rupture de l'exogamie, que le seul mot *suvasova*, qu'il s'agisse d'un inceste avec une parente des plus proches ou de rapports sexuels avec une femme du même clan. De plus, l'emploi des mêmes termes linguistiques constitue l'expression typique de la solidarité de clan, de ce qu'on appelle l'obéissance spontanée à la loi et à la coutume. La solidarité de clan s'exprime également dans l'identité de noms, dans celle d'animaux totémiques et dans toutes les autres formes d'identification totémique. Et comme preuve supplémentaire de l'existence de cette solidarité, l'ethnologue pourra citer l'usage classificatoire des termes de parenté.

Et cependant, nous savons déjà, d'après certaines indications, que ni la solidarité de clan, ni le caractère classificatoire de la parenté, ni le tabou exogamique ne sont maintenus dans la vie réelle d'une façon absolue. Non seulement il existe toute une échelle de châtiments et de blâmes, en rapport avec les divers degrés de transgression de l'exogamie, mais les mariages mêmes entre gens du même clan ne sont pas chose inconnue, et même dans les fautes les plus flagrantes contre le tabou la coutume offre des moyens d'évasion et d'accommodement.

Ce que je voudrais rendre clair au lecteur, en confrontant les données principales fournies par les informateurs indigènes avec les résultats de l'observation directe, c'est qu'il y a entre les unes et les autres une contradiction sérieuse. Les renseignements émanant des indigènes contiennent l'idéal de la moralité tribale; l'observation nous montre dans quelle mesure les gens s'y conforment dans la vie réelle. Les renseignements nous offrent la surface polie de la coutume, à l'usage de l'étranger curieux et inquisiteur; la connaissance directe de la vie réelle révèle les couches sous-jacentes de la conduite humaine, façonnées, il est vrai, par la rude surface de la coutume, mais subissant l'influence plus profonde et plus décisive des passions ardentes des hommes. La douceur et l'uniformité, que les renseignements verbaux présentent comme les seuls caractères de la conduite humaine, disparaissent lorsqu'on a appris à mieux connaître les réalités de la culture.

Bien que cette divergence entre la méthode qui consiste à recueillir des données en faisant parler les gens et l'expérience directe de la vie sauvage constitue une source très importante d'erreurs ethnographiques, il est cependant juste de dire qu'aucun reproche ne peut être adressé aux informateurs indigènes, mais que la principale faute revient à l'ethnologie qui se fie trop à l'efficacité de la méthode des questions et réponses. En exposant la règle morale, en insistant sur sa rigueur et sa perfection, l'indigène ne cherche nullement à induire l'étranger

en erreur. Il ne fait que ce que doit faire tout membre qui se respecte d'une société bien ordonnée : il ignore les dessous et les laideurs de la vie humaine, il fait abstraction de ses propres manquements et de ceux de ses voisins, il ferme les yeux devant ce qu'il ne veut pas voir. Aucun gentleman n'aime reconnaître l'existence de ce qui « ne doit pas se faire », de ce qui est universellement considéré comme mauvais et inconvenant. Un esprit conventionnel ignore ces choses, surtout lorsqu'il parle à un étranger : il ne lave pas le linge sale en public.

Le Mélanésien est aussi sensible à l'indélicatesse et aussi fidèle à la convention en matière de décorum et de convenances qu'un gentleman ou un célibataire anglais d'âge moyen. Supposons qu'un ethnologue martien vienne interroger notre respectable gentleman (ou célibataire) sur la morale matrimoniale de l'Angleterre. On lui dirait que la monogamie est la seule et unique forme de mariage, que la chasteté avant le mariage est exigée des deux parties et que l'adultère est rigoureusement interdit par la loi et par notre code de l'honneur. Tout cela est, à certains égards, parfaitement vrai : toutes ces réponses expriment l'idéal dicté par la religion et la morale. Et si le Martien s'avisait de demander si les adultères ont lieu dans la vie réelle, notre gentleman (ou célibataire) verrait dans cette question une insulte et l'accueillerait soit avec froideur, soit avec colère (n'oubliez pas qu'il n'est pas plus habitué à servir d'informateur que le gentleman mélanésien auquel vous offrez un bâton de tabac pour l'information qu'il vous a donnée).

Si le Martien, au courant de la méthode moderne des enquêtes sur le terrain, recommandée par certaines écoles anthropologiques, se livrait à l'« interrogatoire concret », je vois d'ici son trouble. La question concrète : « Combien de fois avez-vous couché avec la femme de tel ou tel de vos amis, et combien de fois votre femme a-t-elle couché avec un autre homme ? » ne comporte pas une réponse verbale : on ne peut être renseigné là-dessus que par l'observation de la conduite. Et le Martien, s'il tient un journal, y inscrira : « Les indigènes de la planète terrestre ne commettent jamais d'adultère; il existe un puissant sentiment, sinon un instinct, de groupe qui les empêche de commettre ce crime; même la mention hypothétique d'une transgression possible de cette loi sacrée fait naître chez eux un état mental singulier, accompagné de décharges émotives, d'expressions explosives et de ces actions violentes qui justifient le terme « sauvage » par lequel on qualifie les rudes indigènes de la terre. »

Cette caractéristique serait certainement unilatérale, et pourtant l'informateur terrestre n'a nullement cherché à tromper l'enquêteur. Nous pouvons trouver la clef de l'énigme dans nos propres sociétés. L'informateur, tout en connaissant des cas d'infidélité conjugale, n'est nullement disposé à les étaler devant un étranger, et il va même plus loin encore, jusqu'à être prêt à les oublier réellement, sous l'influence d'un fort attachement émotionnel à un idéal. Or, pour un Mélanésien, la question d'un inceste possible avec une très proche parente maternelle est choquante au plus haut degré, et les transgressions de l'exogamie sont un de ces sujets dont on ne parle que confidentiellement et entre amis. Un gentleman trobriandais est aussi désireux que nous-mêmes de s'entourer d'une atmosphère d'illusions lorsqu'il sent que l'honneur de la tribu l'exige. On lui offre quelques bâtons de tabac et on le prie de parler de choses intimes et délicates. Avec ses questions rapides et parfois pénétrantes, avec sa manie d'insister sur le fait et sur le détail concret, l'anthropologue provoque chez lui les mêmes réactions que provoquerait de notre part l'hypothétique enquêteur martien. L'indigène peut se montrer buté et refuser de discuter sur ce sujet, ainsi que cela arrive de temps à autre à l'enquêteur au début de ses explorations ethnographiques. Ou bien les réponses qu'il donnera seront telles que l'exige son sentiment des convenances, et il ne dira que ce qui pourra être à son propre avantage et à l'avantage de ses semblables et ne sera pas de nature à compromettre qui que ce soit et quelque aspect que ce soit de sa vie communale.

C'est qu'en plus du sentiment de dignité et de la subordination conventionnelle à l'honneur tribal, il existe une autre grave raison, pour laquelle l'indigène ne tient pas à initier le premier Européen venu aux dessous de sa vie communautaire. Il trouve (parce qu'il en a déjà une certaine expérience) que les blancs sont trop curieux de ses affaires sexuelles, les uns pour nouer des relations avec ses femmes, d'autres (et ceci est plus grave) pour le moraliser et l'améliorer ; enfin, les plus dangereux de tous sont ceux qui édictent des lois et des règlements introduisant des difficultés, parfois insurmontables, dans l'organisation tribale. La plus élémentaire précaution lui ordonne donc de ne pas dépasser les généralités les plus banales et de ne donner qu'une esquisse sèche, de ne révéler des règles et lois en vigueur chez lui que ce qui peut paraître inattaquable au missionnaire même le plus difficile du gouvernement officiel.

La conclusion de tout cela est que l'enquêteur pressé, qui a une confiance trop absolue dans la méthode des questions et réponses, obtient dans le cas le plus favorable un corps sans vie, fait de lois, de règlements, de prescriptions morales et de conventions auxquels on devrait obéir, mais auxquels on ne se soustrait que trop souvent dans la réalité. Dans la vie réelle on ne se conforme jamais entièrement aux règles et la tâche la plus difficile et la plus indispensable dont l'ethnologue ait encore à s'acquitter consiste à établir l'étendue et le mécanisme des déviations.

Pour arriver cependant aux exceptions, aux déviations, aux transgressions de la coutume, il est nécessaire d'acquérir une connaissance directe du comportement des indigènes, et ce résultat ne peut être obtenu, à son tour, que grâce à la connaissance de la langue et à la suite d'un séjour prolongé dans le pays. Or, la plupart des enquêtes scientifiques modernes, faites à l'aide de la méthode rapide et précise, souvent ultra-précise, fondée sur la technique des questions et réponses, présentent un grave défaut : celui de simplifier et de standardiser outre mesure la constitution légale de la culture indigène¹. Les matériaux ainsi réunis ont malheureusement abouti à la doctrine anthropologique de l'infailibilité des races indigènes, de leur légalité immanente et de l'obéissance innée et automatique à la coutume.

Pour en revenir à notre problème spécial de l'inceste et de l'exogamie, nous pouvons, en lui appliquant les principes méthodologiques que nous venons d'examiner, nous demander quels enseignements nous pouvons encore tirer de ces tabous et comment il est possible de les obtenir. Le même informateur qui avait commencé par vous en donner une version apprêtée et officielle, et même par répudier avec indignation toute suggestion indiscreète, apprend peu à peu à mieux vous connaître et finit par s'apercevoir qu'un incident concret vous a permis d'acquérir une connaissance des faits réels.

Il vous sera alors possible de le convaincre de contradiction, et très souvent il vous mettra lui-même sur la trace de la vérité et vous fera un récit correct des exceptions et des conventions qui se produisent à l'encontre de la règle.

Un de mes informateurs, un homme très capable et très utile, Gomaya, dont j'ai déjà eu l'occasion de parler plus d'une fois dans ce livre, avait commencé par se montrer très châtouilleux lorsque j'abordais la question de l'inceste et par prendre en mauvaise part toute suggestion quant à sa possibilité. C'était un informateur précieux, à cause de certains défauts de son caractère. Fier et sensible, toutes les fois qu'il s'agissait de l'honneur tribal, il était en même temps très vaniteux et vantard. Plus que cela : il ne tarda pas à se rendre compte qu'il

¹ Ce point a été développé dans *Crime and Custom in Savage Society*, dont il forme la thèse principale et dont nous recommandons la lecture à ceux qui voudraient approfondir cette question. Trad. franç. in *Trois essais* (Payot), op. cit.

ne lui était pas possible de me cacher plus longtemps ses propres affaires qui étaient notoirement connues dans tout le district. Son intrigue avec Ilamweria, jeune femme appartenant au même clan que lui, était l'objet de toutes les conversations. C'est ainsi que cédant à la fois à la nécessité et au désir de satisfaire son amour-propre ¹, Gomaya finit par m'expliquer qu'une transgression de l'exogamie de clan (lui et sa bien-aimée appartenaient à des sous-clans différents du clan Malasi) était une expérience érotique plutôt désirable et intéressante.

Il me raconta également qu'il aurait épousé la jeune fille, les mariages de ce genre étant possibles, bien que vus avec défaveur, si elle n'était pas devenue enceinte et si lui-même n'avait été frappé de la maladie qui suit la rupture du tabou exogamique. Il se retira alors dans son village natal de Sinaketo, où son état ne cessa d'empirer, jusqu'à ce qu'il fût secouru par un vieillard, ami de son père, qui connaissait une puissante magie contre cette maladie. Le vieillard chanta des incantations sur certaines herbes et un peu d'eau et, après l'application de ce remède, l'état de Gomaya commença à s'améliorer progressivement. Le vieillard lui apprit alors à manier cette magie : et depuis lors, ajouta fiévreusement Gomaya, il préférerait coucher avec des jeunes filles du même clan que lui, en se servant chaque fois de la magie prophylactique.

De tout ce qu'il me raconta je crus pouvoir conclure que l'infraction à l'exogamie était considérée comme un exploit plutôt enviable, parce que celui qui la commet prouve la force de sa magie d'amour, montre que cette magie est capable d'avoir raison non seulement de la résistance naturelle des femmes, mais aussi de leur morale tribale. C'est ainsi qu'une seule histoire personnelle nous a permis d'entrevoir les principales lignes de ce qui se passe dans la pratique et de comprendre certaines complications et apparentes contradictions des prohibitions exogamiques. A la suite de mes entretiens ultérieurs avec d'autres indigènes, et surtout grâce aux matériaux concrets qu'il m'a été donné de réunir, j'ai pu compléter et corriger les premiers renseignements reçus. C'est que Gomaya, pour satisfaire sa vanité, avait exagéré sur certains points et situé ainsi les faits dans une fausse perspective. Il s'était donné, Par exemple, lui-même pour une glorieuse exception à la règle commune et m'avait laissé entendre que peu de gens seulement connaissaient la magie de l'inceste et qu'une infraction à l'exogamie était un exploit singulièrement osé. Inutile de dire que rien de tout cela n'était vrai.

Le fait est que les infractions à l'exogamie à l'intérieur du clan, des intrigues avec ce que les indigènes appellent *kakaveyola* (parentes de clan ou pseudo-parentes), bien qu'officiellement interdites et entourées de sanctions surnaturelles, ont lieu partout. Pour me servir d'une comparaison un peu forcée, elles occupent dans la vie tribale des Trobriandais la même place que l'adultère dans les romans français. Elles ne soulèvent ni indignation morale ni horreur, mais la transgression porte atteinte à une institution importante et ne peut pas, pour cette raison, être considérée comme officiellement autorisée.

Le mariage (qui doit être distingué de la simple intrigue) à l'intérieur du clan, est incontestablement considéré comme une sérieuse infraction à la règle. Les deux ou trois cas connus (voir plus haut, chapitre 12, section IV) montrent que les indigènes s'abstiennent de toute intervention active, une fois le mariage contracté. Mais j'ai constaté qu'il n'était pas convenable de mentionner le caractère incestueux du mariage en présence des intéressés ou d'en parler en présence de leurs proches parents. On doit même éviter toute allusion à l'inceste et à l'exogamie en général en présence des transgresseurs. Quant aux sanctions surnaturelles, on peut y parer à l'aide de la magie prophylactique que nous avons déjà décrite et que tout le monde, ou à peu près, connaît et manie librement : elle est accomplie sur une racine

¹ En français dans le texte. N. d. T.

de gingembre, enveloppée dans des feuilles, sur de l'eau chauffée à l'aide de pierres incandescentes et sur des feuilles de bananier sèches.

C'est ainsi que la règle de l'exogamie, loin d'être d'une application uniforme et intégrale, varie de rigueur, selon qu'il s'agit de mariage ou de rapports sexuels purs et simples; l'opinion publique admet certaines latitudes quant à son observance et permet de se soustraire aux sanctions surnaturelles. Tout cela devait être indiqué en détail pour donner une idée claire du mécanisme de l'exogamie.

La rigueur avec laquelle cette règle est appliquée varie également, et de façon intéressante, d'un clan à l'autre. Des quatre divisions totémiques, les Malasi ont la réputation d'être les plus acharnés transgresseurs de l'exogamie et de la prohibition de l'inceste. Tous les mariages incestueux connus ont eu lieu dans ce clan; et il m'a été dit que ce n'était pas par accident, mais que le clan Malasi était le seul qui tolérât ces mariages. Le mythe de l'inceste, que nous exposerons dans le chapitre suivant, est associé au clan Malasi, et cela est vrai également de la magie d'amour et de celle qui a pour but de prévenir la maladie qu'entraîne l'inceste.

Les règles de l'exogamie sont observées avec beaucoup plus de rigueur, lorsque les deux partenaires font partie, non du même clan, mais du même sous-clan (*dala*). Cet homme et cette femme sont considérés comme de vrais parents (*veyola mokita*, ou tout simplement *veyola*, par opposition aux *kakaveyola*). L'inceste commis par un tel couple est entouré d'un secret plus grand; on ne s'en vante pas, même en petit comité, et le mariage est impossible.

La rigueur devient encore plus grande, lorsqu'il s'agit d'un homme et d'une femme dont la parenté est d'ordre généalogique. L'inceste avec la fille de la sœur maternelle est un crime véritable et peut avoir des conséquences aussi sérieuses que le suicide. Un cas que nous avons relaté ailleurs montre comment un homme qui s'est rendu coupable d'un tel inceste peut se faire justice lui-même¹. Nous savons déjà que l'inceste avec sa propre sœur est, aux yeux des indigènes, un crime terrible. Mais, même dans ce cas, on se tromperait en croyant que la loi tribale est observée avec une rigueur absolue, car des infractions à la règle ont lieu dans la réalité aussi bien que dans le folklore. Nous allons d'ailleurs nous occuper de cette question dans un instant.

Il ressort donc de ce que nous avons dit que l'uniformité des règles et la simplicité des sanctions ayant pour but d'imposer leur observation ne sont que des phénomènes de surface qui recouvrent les courants et contre-courants complexes dont se compose la véritable trame de la vie tribale. A la surface nous avons un seul mot, *suvasova*, une seule parenté de clan, un seul châtiment, un seul sentiment de ce qui est juste. et injuste. Dans la réalité, nous avons la distinction entre le mariage et les simples rapports sexuels, entre le clan et le sous-clan (*kakaveyola* et *veyola*), entre la parenté généalogique et la simple communauté de sous-clan, entre la sœur proprement dite et les sœurs classificatoires. Nous avons également à distinguer entre la condamnation directe par l'opinion publique et les sanctions surnaturelles, ni l'une ni les autres ne manifestant leur sanction d'une façon simple et infaillible. Chaque tentative de comprendre cette situation complexe nous met en présence du facteur fondamental de l'organisation sociale, c'est-à-dire la parenté, laquelle, à son tour, ne peut être convenablement comprise sans une connaissance de la vie de famille et de la constitution de la famille.

¹ Crime and Custom, pp, 77 et 78; voir aussi plus loin, chapitre 14, III.

VI. LE TABOU SUPRÊME

[Retour à la table des matières](#)

Toutes les divisions sociologiques des Trobriandais, communautés locales, clans, sous-clans et groupes de parenté classificatoire, ont leurs racines dans la famille. C'est seulement en étudiant la formation des liens les plus primitifs qui rattachent parents et enfants, et suivant le développement progressif de ces liens et leur extension de plus en plus envahissante qui aboutit à leur transformation en liens assurant la cohésion du groupe local et du clan, que nous réussissons à nous faire une idée du système de parenté en vigueur chez les indigènes.

Nous avons été obligé d'établir dès le commencement de ce livre les principes fondamentaux du droit maternel, car sans la connaissance de ce droit et des rapports existant entre père et enfant, il ne nous aurait pas été possible de donner une description de la coutume indigène. Nous savons donc que, d'après la loi tribale, la parenté qui te

pose sur l'identité de sang et de chair ne se transmet qu'en ligne maternelle. Nous savons également que ce qui, aux yeux des indigènes, rattache le père à l'enfant, c'est uniquement un système d'obligations et de devoirs réciproques, ce qui n'exclut pas l'existence d'un solide lien affectif. En ce point, il nous paraît nécessaire de présenter aux lecteurs une esquisse de la terminologie parentale des indigènes, nous réservant de traiter ce sujet en détail dans une application ultérieure.

TABLEAU DES TERMES DE PARENTÉ

A. Termes servant à désigner la parenté de sang

1. Tabu(gu). - Grand-père, petit-enfant; sœur du père, fille de la sœur du père.
2. Ina(gu). - Mère, sœur de la mère; femme faisant partie du clan de la mère.
3. Tama(gu). - Père, frère du père; homme faisant partie du clan du père; fils de la sœur du père.
4. Kada(gu). - Frère de la mère et, réciproquement, fils de la sœur et fille de la sœur.
5. Lu(gu)ta. - Sœur (lorsque c'est un homme qui parle), frère (lorsque c'est une femme qui parle), femme faisant partie du même clan et de la même génération (lorsque c'est un homme qui parle); homme faisant partie du même clan et de la même génération (lorsque c'est une femme qui parle).
6. Tuwa(gu). - Frère aîné (d'un homme), sœur aînée (d'une femme) homme du même clan et de la même génération, mais plus âgé (lorsque c'est un homme qui parle); femme du même clan et de la même génération, mais plus âgée (lorsque c'est une femme qui parle).

7. Bwada(gu). - Frère plus jeune (d'un homme), sœur plus jeune (d'une femme); homme du même clan et de la même génération, mais plus jeune (lorsque c'est un homme qui parle); femme du même clan et de la même génération, mais plus jeune (lorsque c'est une femme qui parle).

8. Latu(gu). - Enfant, de sexe féminin ou masculin.

B. Relations créées par le mariage

9. (Ulo)mwala. – Époux
10. (Ulo)kwava. - Épouse,

C. Parentés par alliance

11. Yawa(gu). -Beau-père, belle-mère.
12. Lubou(gu). - Frère de la femme, sœur du mari.
13. Iva(gu)ta. - Sœur du mari, frère de la femme.
14. Tuwa(gu). - Sœur aînée de la femme, frère aîné du mari.
15. Bwada(gu). - Sœur cadette de la femme, frère cadet du mari.

Dans le diagramme ci-après, on trouve, imprimés en lettres capitales, les quelques mots qui donnent la clef de toute la terminologie de la parenté et forment la base aussi bien du système sociologique correspondant à la culture indigène que de son expression linguistique. Ce sont les mots servant à désigner les membres d'un ménage, les mots dans lesquels s'incarnent les intérêts dominants et les principales émotions de l'enfance. Ils expriment les parentés qui forment le point de départ de tous les liens sociaux de la vie ultérieure.

Prenons tout d'abord le mot *inagu*, « ma mère », qui est le premier qui sorte de la bouche d'un enfant trobriandais, comme de tout autre enfant ¹. Le terme qui lui correspond est *latugu*, par lequel la mère désigne son enfant. C'est sur ces deux termes exprimant les rapports entre mère et enfant que repose toute l'organisation du système de parenté chez les indigènes. (Dans notre diagramme ego est employé par la mère, *latugu*; et, plus tard, l'enfant emploiera, à son tour, ce mot à l'égard de sa propre descendance, ainsi que nous l'indiquons ici.) En dehors de l'intense intérêt émotionnel que la mère porte à l'enfant et des liens de dépendance qui rattachent celui-ci à l'organisme maternel (ces deux éléments étant d'ordre physiologique et d'un caractère universel, puisque inhérents à toute société humaine), les rapports entre la mère et l'enfant s'expriment, chez les Trobriandais, par l'observance d'un

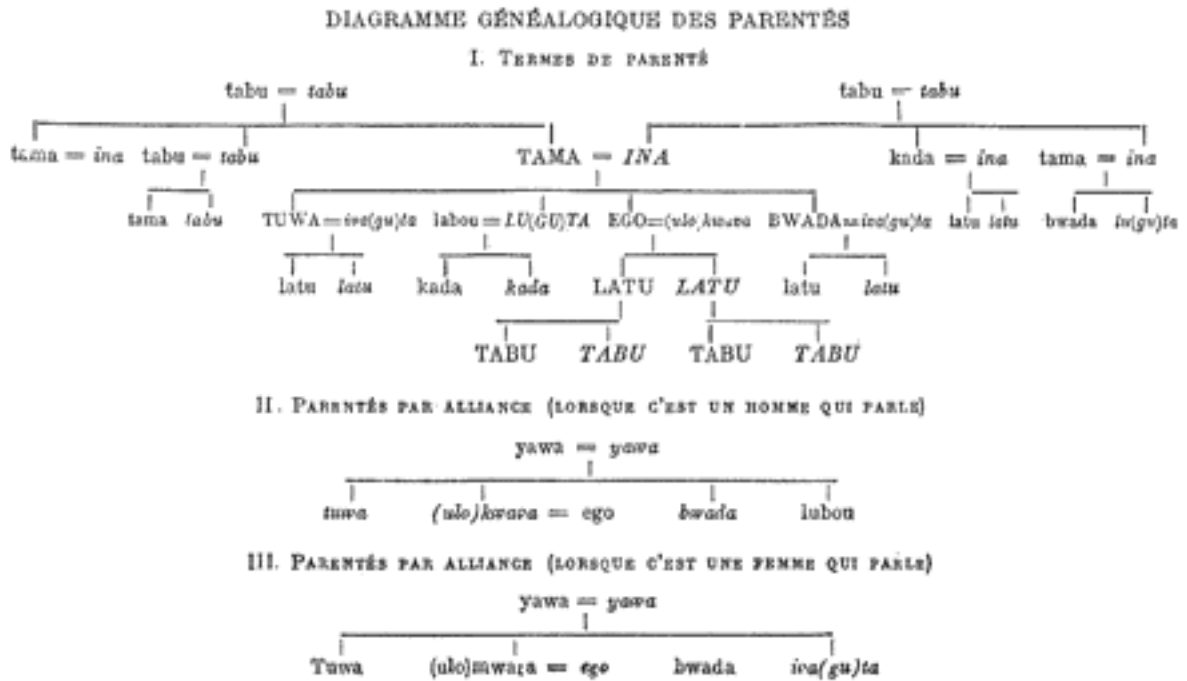
¹ Dans le diagramme généalogique les termes sont donnés sans les pronoms possessifs, dans le Tableau, avec la particule affixe de la première personne (gu). Cette particule est généralement ajoutée à la fin de la racine (*inagu*, « ma mère », *tamagu*, « mon père », etc.), mais elle se trouve intercalée dans les deux termes *lugu-ta* et *iva-gu-ta*. La deuxième personne est désignée par la particule m ou mu : *tamam*, « ton père », *lumuta*, « ta sœur »; la troisième personne du singulier est désignée par l'article la, et ainsi de suite. Dans le langage courant la racine n'est jamais employée seule. Le sens abstrait est indiqué par l'emploi du mot avec le suffixe de la troisième personne du singulier. *Inala* signifie aussi bien « mère » que « sa mère ». Tous les termes masculins sont en caractères romains, les termes féminins en italiques. Les termes désignant la parenté de famille la plus proche sont en lettres capitales.

certain nombre de rites qui commencent à la grossesse et créent à la femme divers devoirs et tabous qui, étant en rapport avec la première maternité, isolent la mère et l'enfant en un groupe de deux êtres intimement liés l'un à l'autre (voir chapitre 8). Le père, *tama*, bien que n'étant pas fait de la même substance corporelle, se trouve cependant avec l'enfant dans des relations émotionnelles, légales et économiques étroites (voir chapitre 7).

A mesure que l'enfant grandit, il devient plus indépendant. Mais sous ce rapport les progrès sont plus lents et l'évolution dure plus longtemps chez les Mélanésiens que chez nous. Après le sevrage, l'enfant vit entouré des tendres soins du père et de la mère qui le portent constamment sur leurs bras et exercent sur lui une surveillance de tous les instants, et cela jusqu'à son passage à la liberté et à l'indépendance qui s'effectue pour ainsi dire de plain-pied. Nous avons déjà dit (chapitre 3) que les enfants n'aiment pas voir les parents empiéter outre mesure sur leur liberté sexuelle; Il va sans dire que le désir de jouir de cette liberté les éloigne de la maison et leur fait rechercher la société des camarades de leur âge.

A l'éloignement de l'enfant de sa famille contribue encore un autre facteur dont l'importance augmente de plus en plus et qui donnera une orientation décisive à toute la vie sexuelle de l'individu. Il s'agit du suprême tabou des Trobriandais, la prohibition de toute approche érotique ou même de simples manifestations de tendresse entre frère et sœur. Ce tabou constitue le prototype de tout ce que l'indigène considère comme moralement mauvais et horrible. C'est la première règle morale qui imprègne sérieusement la vie individuelle, la seule aussi qui soit imposée jusqu'au bout par toute la machinerie des sanctions sociales et morales. Elle est si profondément enracinée dans la structure de la tradition indigène que tout individu est constamment tenu en éveil par elle.

Les rapports entre frère et sœur sont désignés par le terme *luguta* (no 5 de notre tableau). ce terme signifie « sœur », lorsqu'il est employé par un homme, « frère », lorsqu'il est employé par une femme. Dans un sens plus large, il désigne une personne de sexe opposé et de la classe prohibée, c'est-à-dire faisant partie du même sous-clan que l'Ego. Dans un sens tout à fait étendu et métaphorique, il désigne toute personne ou chose tabou. Le mot « sœur » (*luguta*) est souvent employé comme métaphore dans les formules magiques, lorsqu'il s'agit d'exorciser une flétrissure ou une maladie.



Le terme *luguta* ne sert qu'à désigner les relations tabou, puisque les enfants des mêmes parents et de même sexe emploient, en parlant l'un de l'autre, des désignations parentales différentes : *tuwagu*, *bwadagu* : *tuwagu* signifiant « mon frère plus âgé » (lorsque c'est un homme qui parle) et « ma sœur plus âgée » (lorsque c'est une femme qui parle), et *bwadagu*, « mon frère plus jeune » (lorsque c'est un homme qui parle) et « ma sœur plus jeune » (lorsque c'est une femme qui parle).

Tout un ordre nouveau d'idées et de règles morales commence à se former autour du mot *luguta* à une phase précoce de la vie individuelle. L'enfant, habitué à ce qu'on contrarie le moins possible ou pas du tout la plupart de ses caprices et désirs, reçoit un véritable choc lorsqu'il voit tout à coup qu'on le traite avec rudesse, qu'on le réprimande sérieusement et le punit toutes les fois qu'il fait des avances amicales, affectueuses ou tout simplement enjouées à l'autre petit être qui vit constamment à ses côtés sous le même toit. Et l'enfant éprouve un choc émotif particulièrement fort en voyant l'expression d'horreur et d'angoisse sur le visage de ses parents lorsqu'ils le corrigent. Cette contagion émotionnelle, cette perception de réactions morales dans l'entourage social constitue peut-être le facteur le plus puissant dont dispose une communauté indigène pour imposer au caractère individuel des normes et des valeurs.

Il va sans dire que les dispositions variables d'un cas à l'autre et les coutumes fixes destinées à prévenir toute possibilité de contact intime entre frère et sœur sont, elles aussi, très importantes. Il est rigoureusement défendu au frère et à la sœur de prendre part aux mêmes jeux sexuels enfantins, voire aux mêmes jeux quelconques. Et ce n'est pas seulement une règle imposée par les aînés, mais aussi une convention strictement observée par les enfants eux-mêmes.

Nous savons déjà (voir chapitre 3) qu'un garçon devenu grand doit se retirer pour la nuit dans une maison de célibataire (*bukumatula*), afin de ne pas coucher sous le même toit, dans la maison des parents, que sa sœur. Dans ses affaires amoureuses, une jeune fille doit faire tout son possible pour n'être pas vue par son frère. Lorsque, dans certaines occasions, frère et sœur doivent se trouver ensemble (voyage dans le même canoë, participation à des réunions domestiques), toutes les personnes présentes sont tenues d'observer la plus grande décence dans la conduite et la plus grande sobriété dans leurs propos. Aussi une réunion joyeuse, un divertissement festival sont-ils incompatibles avec la présence simultanée d'un frère et d'une sœur, cette présence ne pouvant que gêner le plaisir et faire disparaître la gaieté.

Bien que, dans une société matriarcale, le frère soit le gardien de la sœur et que celle-ci ait à s'incliner devant lui à son approche, à obéir à ses ordres et à le considérer comme le chef de famille, il ne s'intéresse jamais ni à ses affaires amoureuses ni à ses projets de mariage. Mais, après le mariage de la sœur, le frère devient le chef de sa famille dans un sens moins métaphorique. Les enfants de la sœur l'appellent *kadagu* (mon oncle maternel) et, en cette qualité, il exerce une grande influence, surtout sur les garçons ¹.

S'astreindre à ignorer tout ce qui se rapporte aux projets amoureux de la sœur, n'est pas seulement une règle idéale. Il s'agit d'une ignorance voulue et réelle. J'ai eu plus d'une fois l'occasion de m'assurer que les hommes n'avaient pas le moindre soupçon du choix fait par leurs sœurs sur le point de se marier, alors que ce choix était déjà connu de tout le monde. Et je sais qu'on ne prononce jamais en présence d'un frère, un mot contenant même la moindre allusion à ce sujet. Et il m'a été dit que si un frère surprenait par hasard sa sœur et le bien-aimé de celle-ci, en train de se livrer à des tendresses amoureuses, tous les trois seraient forcés de commettre lo'u (se suicider en se jetant du sommet d'un cocotier). Il y a là évidemment une exagération qui exprime l'idéal plutôt que la réalité : si pareille mésaventure arrivait, il est probable que le frère chercherait plutôt à se persuader et à persuader les amoureux qu'il n'a rien vu et s'éclipserait discrètement. Mais je sais qu'on prend bien soin d'éviter pareille possibilité, et il ne viendrait à l'esprit de personne de faire allusion à l'incident en présence du frère.

Frère et sœur grandissent ainsi dans une proximité domestique d'un genre bizarre : bien qu'ils vivent en contact étroit, il n'existe entre eux aucune communauté personnelle ou intime; bien qu'ils soient rapprochés dans l'espace, par les règles de parenté et par la communauté d'intérêts, la personnalité de chacun reste cachée et mystérieuse pour l'autre. Ils ne doivent même pas se regarder, ils ne

peuvent pas échanger la moindre remarque, s'initier réciproquement à leurs sentiments et pensées. Et à mesure qu'ils avancent en âge et que les sentiments amoureux assument une place de plus en plus grande dans la vie de chacun, le tabou qui pèse sur le frère et la sœur devient plus rigoureux. C'est ainsi, encore une fois, que la sœur reste pour son frère le centre de ce qui est sexuellement interdit : ce tabou est le véritable symbole du défendu et de l'inaccessible, le prototype de toutes les tendances sexuelles illégales au sein de la même génération et la base de tous les degrés prohibés de parenté de sang et par alliance. Il est juste de dire cependant que le tabou perd en rigueur et en force ce qu'il gagne en extension.

La femme la plus proche de la génération antécédente, la mère, est également entourée d'un tabou, coloré cependant d'une réaction émotionnelle différente. L'inceste avec la mère est considéré comme un acte vraiment horrible, mais aussi bien par le mécanisme à la faveur

¹ Voir l'analyse de ces rapports dans *La sexualité et sa répression*, 2e partie, chapitres VI et IX ; *Crime and Custom*, 2e partie, chapitre 3, et le présent ouvrage, chapitre 1, section I.

duquel il fonctionne que par la manière dont il est envisagé ce tabou diffère essentiellement de celui qui pèse sur le frère et la sœur. La mère se trouve en contact physique étroit avec son enfant pendant les premières années qui suivent la naissance de celui-ci, mais ce contact devient de moins en moins étroit à mesure que l'enfant grandit. Ainsi que nous le savons déjà, le sevrage a lieu tard, et il est permis aux enfants, garçons ou filles, de se blottir contre la mère et de l'embrasser quand cela leur plaît.

Lorsqu'un petit garçon commence à jouer à l'amour avec de petites filles, ses relations avec sa mère ne s'en trouvent nullement troublées et il n'a pas à s'en cacher le moins du monde. Le plus souvent, il préfère ne pas s'entretenir de ces choses avec ses parents, mais il n'existe aucun tabou qui le lui défende. Lorsque, devenu plus âgé, il noue des intrigues plus sérieuses, il peut même, dans certaines circonstances, coucher avec sa bien-aimée dans la maison de ses parents. C'est ainsi que les relations avec la mère et les rapports 'sexuels se déroulent parallèlement et restent distincts les uns des autres. La différenciation entre les idées et les sentiments ayant pour centre la sexualité, d'une part, et la tendresse maternelle de l'autre, se fait naturellement et facilement, sans qu'il y ait besoin de séparer ces deux domaines par un tabou rigide.

En outre, puisque les pulsions érotiques normales trouvent une issue facile, la tendresse pour la mère et l'attachement charnel dont elle est l'objet se dépouillent tout naturellement de leurs éléments sensuels plus intenses. Les penchants incestueux pour la mère sont considérés comme répréhensibles au plus haut degré, parce que contraires à la nature et immoraux, mais ils n'éveillent pas le même sentiment d'horreur et de crainte que l'inceste entre frère et sœur. Lorsque l'enquêteur parle aux indigènes de l'inceste avec la mère, il ne se heurte jamais à la rigide réserve ou aux réactions émotionnelles que provoque toujours la moindre allusion aux relations entre frère et sœur. Ils discutent la possibilité de cet inceste, sans se montrer choqués, mais il est clair qu'ils le considèrent comme une chose à peu près impossible. Je n'irai pas jusqu'à affirmer qu'un tel inceste ne se soit jamais produit, mais il est certain que je n'ai pu obtenir aucune donnée concrète sur ce sujet, et le seul fait que personne ne garde le souvenir de cas de cet inceste et qu'on n'en trouve pas trace dans la tradition montre que les indigènes s'y intéressent relativement peu ¹.

Il existe également un tabou prohibant les rapports sexuels entre grand-mère et petit-fils, mais l'idée de cet inceste ne soulève pas le moindre sentiment d'horreur, tellement elle paraît ridicule. Nous savons déjà que les rapports sexuels avec une vieille femme sont considérés comme quelque chose d'indécemment, d'absurde et d'inesthétique; et c'est sous cet aspect qu'apparaissent également les rapports incestueux entre grand-mère et petit-fils. Une pareille dérogation à la bonne morale et aux bonnes manières ne figure pas souvent dans les oeuvres d'imagination, dans le folklore ou le code moral de la tribu. La grand-mère et le petit-fils s'appellent l'un l'autre par le terme réciproque tabugu, dont le sens plus large est « grand-parent » et « petit-enfant » et qui sert, par une extension plus grande encore, à désigner l'« ancêtre » et le « descendant ».

Nous avons examiné, dans ce qui précède, la parenté individuelle en ligne féminine, à l'intérieur du ménage, c'est-à-dire entre mère et enfant, frère et sœur et, franchissant les limites du ménage, les rapports entre grand-mère et petit-fils. Je me suis attaché à séparer soigneusement cette parenté des liens de parenté dits classificatoires, car la confusion qu'on a faite jusqu'à présent entre les relations individuelles et les relations « classificatoires », qui,

¹ On trouvera, dans *La sexualité et sa répression*, une comparaison entre l'attitude à l'égard de l'inceste avec la mère et celle à l'égard de l'inceste avec la sœur. On y trouvera également une analyse des rapports qui existent entre ce phénomène, d'une part, le système matriarcal de la parenté et la manière dont les indigènes traitent la sexualité infantile, de l'autre.

dans la loi, la coutume et les conceptions des indigènes, apparaissent nettement distinctes les unes des autres, a été une des plus graves et des plus dangereuses sources d'erreur en anthropologie, en faussant aussi bien la méthode d'observation que la théorie de l'organisation sociale et de la parenté. En jetant un coup d'œil sur notre diagramme et en prolongeant la généalogie au-delà du cercle familial, on constate que certains termes appliqués à l'intérieur de ce cercle se répètent à l'extérieur. La plupart des gens qui se sont trouvés en contact avec l'enfant au cours de son évolution individuelle sont, d'une façon ou d'une autre, partiellement assimilés ou comparés à ses parents de sang à l'intérieur du foyer, et les termes servant à désigner père et mère, frères et sœurs subissent une extension progressive. La première personne faisant partie du grand monde extérieur qui fasse son entrée dans le cercle de la parenté est la sœur de la mère, qui, bien qu'appelée par le même nom que la mère, *inagu*, n'en est pas moins nettement différenciée. Étendu à la sœur de la mère, le mot *inagu* reçoit tout de suite une signification totalement différente : à peu près celle de « seconde mère » ou de « mère subsidiaire ». Lorsque la sœur de la mère fait partie de la même communauté de village, elle fait de fréquentes visites au ménage, elle remplace la mère dans certaines fonctions et à certains moments elle garde l'enfant et fait preuve à son égard de beaucoup de dévouement. Les aînés apprennent à l'enfant à l'appeler par extension *inagu*, et cette extension, l'enfant la trouve naturelle et plausible en raison de la similarité des rapports qui le rattachent à la mère et à la sœur de la mère.

Mais que le mot ainsi employé reste toujours ce qu'il est, c'est-à-dire une extension et une métaphore, là-dessus aucun doute n'est possible. Dans son second sens, *inagu* est employé avec un ton affectif différent; et il existe, pour différencier ce sens secondaire du sens primaire, des circonlocutions, des usages grammaticaux, des indices lexicographiques. Seul un observateur européen peu expert en linguistique, et surtout non familiarisé avec la langue indigène, pourrait trouver une identité entre *inagu* (mère) et *inagu* (sœur de la mère). Sur ce point, tout indigène intelligent, si on l'interrogeait comme il faut, corrigerait facilement l'erreur de l'ethnologue.

La même extension graduelle, avec changement correspondant du contenu émotionnel, se produit pour d'autres termes, et le mot *luguta*, lorsqu'il est employé pour désigner la fille de la sœur de la mère, ne donne à l'enfant qu'une idée atténuée et diluée de la sororalité. La propre sœur reste le prototype du nouveau rapport, et le tabou observé à son égard reste valable pour la sœur secondaire, mais la distinction entre les deux tabous et les deux rapports est bien marquée. La sœur réelle vit dans la même maison; le garçon, son futur protecteur, se sent directement responsable d'elle; elle est l'objet de la première et de la seule sérieuse prohibition qu'on ait dressée sur son chemin. La sœur secondaire habite une autre maison, parfois même un autre village; il n'a à son égard ni devoirs ni responsabilités et la prohibition par laquelle il est séparé d'elle n'est qu'une extension adoucie et atténuée du tabou primaire. C'est ainsi que la sœur proprement dite et la première cousine maternelle se présentent sous des lumières tout à fait différentes, non seulement au point de vue du degré, mais aussi en ce qui concerne la qualité fondamentale du rapport. L'inceste avec la première cousine maternelle est considéré comme répréhensible, mais non comme horrible; comme audacieux et dangereux, mais non abominable. Le premier sentiment de cette distinction se cristallise plus tard pour devenir une doctrine de la loi tribale. L'homme sait et reconnaît que la *luguta* (sœur proprement dite) est une personne envers laquelle il a de grands devoirs, qu'il aura à assister en partie après son mariage et à l'égard de laquelle il doit observer le tabou suprême. La *luguta* (fille de la sœur de la mère) n'a sur lui aucun droit spécifique, il n'est ni son protecteur réel ni le chef de son ménage après son mariage, et le tabou sexuel ne s'impose pas dans ce cas avec la même rigueur que dans le premier.

Si l'on passe de ces rapports « secondaires », désignés par les termes *inagu* et *luguta*, à des parents plus éloignés, l'intimité du lien et la rigueur du tabou se relâchent rapidement. Prenons à titre d'exemple le rapport *luguta* : lorsqu'un jeune homme et une jeune fille ont dans leur descendance une arrière-grand-mère maternelle commune, ils sont *luguta*. Mais le tabou est tout à fait faible. Au delà de ce degré, il devient même difficile de caractériser le terme, puisque la parenté cesse d'être généalogique. On n'a plus alors que la parenté réelle, telle qu'elle découle du fait d'appartenir au même sous-clan : *luguta*, *veyogu mokitadalemasi taytanidesi* (« sœur mienne, parente mienne vraiment-sous-clan notre identique »).

Lorsque, dépassant le sous-clan, nous arrivons au clan (*kumila*), le rapport devient encore moins intime et le tabou moins rigoureux : *luguta wala, kakaveyogu kama kumila taytanidesi* (« juste ma sœur, ma pseudo-parente mien et son clans identiques »). Ici le mot *luguta* figure avec son sens le plus étendu, c'est-à-dire vraiment classificatoire. Il désigne, nous le savons déjà, une de ces femmes avec lesquels les rapports sexuels sont légalement interdits, mais sont acceptés avec indulgence. Le sens le plus large du mot *luguta* diffère donc profondément de celui de *luguta* (sœur proprement dite), véhicule du tabou suprême.

C'est ainsi qu'ayant pris pour point de départ les rapports individuels existant à l'intérieur du ménage et ayant suivi les extensions que la parenté subit au cours de l'évolution de la vie individuelle, nous sommes arrivés aux mêmes résultats qu'à la suite de l'examen des rapports existant à l'intérieur du clan et de celui de la prohibition générale de l'exogamie et de l'inceste. Le mot *luguta* est un des termes d'une dichotomie qui sépare les femmes en « prohibées » et « légales ».

L'autre terme, *tabugu* (« femme légalement permise »), prend également naissance dans la famille pour, ensuite, s'étendre et franchir ses limites. Pour étudier ce dernier processus, nous devons concentrer notre attention sur l'autre côté du « pedigree » et examiner les rapports paternels.

La personne la plus importante du côté paternel est, cela va sans dire, le père lui-même. Ici nous nous trouvons en présence du second fait fondamental de la morale domestique : bien qu'il n'existe pas de liens de parenté entre le père et les enfants, les rapports sexuels entre père et fille ne sont pas seulement considérés comme illégaux et inconvenants, mais inspirent une véritable répugnance morale. Non seulement le mariage entre père et fille n'est pas admis, mais les indigènes n'arrivent même pas à imaginer sa possibilité.

Le cas le plus important et le plus connu de violation de ce tabou est celui de *Kumatata*, du sous-clan qui, par son rang, vient immédiatement après celui des *Tabalu* (les *Mwauri*, du clan *Lubuka*). Chef du village de *Liluta*, *Kumatata* est connu pour vivre avec sa fille aînée, la belle *Bodogupo'u*. Un autre cas connu est celui du célèbre sorcier *Piribomatu*, également d'un rang très élevé, qui, selon l'expression des indigènes, « vient auprès » de sa fille *Bokaylola* ou l'« approche ». Les indigènes ne font pas de distinction entre la fille réelle d'un homme et sa belle-fille et n'ont pas de terme spécial pour désigner ce dernier rapport. Cela est d'ailleurs conforme à leur théorie : puisque les rapports entre le père et l'enfant sont établis par l'intermédiaire de la mère et puisque c'est à cause d'elle que l'inceste est prohibé ; il est également répréhensible d'avoir des rapports sexuels avec un de ses enfants, qu'il soit issu du mariage en cours ou d'un mariage antérieur.

C'est ainsi que *Budiya*, chef de *Kabululo*, épousa une veuve qui avait une fille, nommée *Bodulela*.

<i>Matauna</i> Cet homme	<i>imwoyki</i> vient chez	<i>Bodulela,</i> Bodulela,	<i>sene</i> très	<i>gaga</i> mauvais	<i>bayse,</i> cela,
<i>boge</i> déjà	<i>latula</i> son enfant	<i>minana.</i> cette femme.	<i>Isuvi</i> Il entre	<i>wabwala,</i> dans la maison,	
<i>minana</i> cette (femme)	<i>boge</i> déjà	<i>iliku</i> défait	<i>dabela;</i> sa jupe;		
<i>ikanupwagega,</i> elle s'accroupit les jambes écartées,		<i>igise</i> il voit	<i>matamna</i> cet (homme)		
<i>wila -</i> le vagin -	<i>ikaya.</i> il s'accouple.				

Cela signifie : L'homme entra par hasard dans la hutte, alors que sa belle-fille avait enlevé sa jupe pour la nuit et était couchée, peut-être à moitié endormie, dans une position tentante. Excité, Budiya ne put résister et commit l'acte répréhensible.

Dans cette version, la cause de l'inceste est attribuée à un malencontreux accident, mais, d'après d'autres récits, Budiya aurait depuis longtemps convoité sa belle-fille qui aurait toujours refusé ses avances; mais il aurait fini par la séduire à l'aide de la magie d'amour. C'est également de la magie que se serait servi, paraît-il, Gumabudi, chef de Yalumugwa, qui cohabitait régulièrement avec sa propre fille. Celle-ci, Bulubwaloga, est pour nous une vieille connaissance : femme de Gilayviyaka, un des fils du grand chef, elle l'avait quitté après qu'il eut commis un adultère avec une des femmes de son père.

Ainsi que nous venons de le dire, les raisons alléguées par les indigènes pour démontrer le caractère moralement répréhensible de rapports entre père et fille sont toutes tirées du fait que le père est marié à la mère et qu'il est le chef du ménage. *Sene gaga pela boge iva'i inala, boge iyousi vilakuria* : « Très mauvais, parce que déjà marié à la mère. Il a déjà reçu le présent du premier mariage » (voir chapitre 4, section III). De même, un homme ne doit pas coucher avec sa fille, parce qu'il avait eu pour devoir d'être tendre avec elle lorsqu'elle était enfant, de la tenir dans ses bras. *Gala tamasisi deli latuda, pela tamala iyobwayli, ikopo'i* : « Nous ne couchons pas avec nos enfants (filles), parce que son père (le père) la caresse, la tient dans ses bras. » Et les indigènes insistent sur ce fait que le père ayant le contrôle du mariage et des affaires amoureuses de sa fille ne doit pas coucher avec elle.

Les cas d'inceste entre père et fille que nous venons de mentionner sont universellement connus, mais on en parle avec beaucoup de discrétion, et jamais devant les intéressés. Si l'on parlait publiquement et ouvertement d'un homme s'étant rendu coupable d'un crime pareil, il ne lui resterait plus, assurent les indigènes, qu'à se suicider en se précipitant du sommet d'un arbre.

Il convient d'avoir bien présent à l'esprit le fait que, tout en étant considéré comme mauvais, l'inceste de père à fille n'est pas désigné par le mot *suvasova* (exogamie de clan ou in-

ceste proprement dit), et qu'il n'est suivi d'aucune maladie; et nous savons déjà que toute l'idéologie qui est à la base de ce tabou diffère de celle de suvasova.

L'extension anormale du mot « père » (tama) au fils de la sœur du père est importante, car elle montre l'influence que le langage exerce sur les coutumes et les idées. Le mariage et les rapports sexuels avec le cousin paternel, sans être strictement prohibés, n'en sont pas moins mal vus. Ce sont les Malasi de Kiriwina qui se montrent peut-être le plus tolérants à cet égard; et les indigènes d'autres districts qui ne laissent passer aucune occasion de médire de leurs voisins, lorsqu'une différence de coutume leur en offre la possibilité, parlent avec dérision des gens de Kiriwina, dont les « filles se marient avec leurs pères et couchent avec eux ». Un ethnologue ignorant de la langue et n'ayant qu'une connaissance superficielle des coutumes et idées indigènes, conclurait facilement que les indigènes « ont en horreur le mariage et les rapports sexuels avec un père, au sens classificatoire du mot »; conclusion qui impliquerait qu'ils ne font pas de distinction entre *père* au sens de « mari de la mère » et *père* au sens de « fils de la sœur du père ». Ce qui serait tout à fait incorrect.

Il est interdit à un homme d'avoir des rapports sexuels avec sa fille, parce qu'elle est la parente la plus proche de sa femme. Aussi serions-nous en droit de nous attendre à ce que les autres proches parentes de la femme fussent également tabou. Et tel est effectivement le cas. Les sœurs de la femme sont entourées d'un rigoureux tabou et, fait assez bizarre, un homme les appelle par deux noms (selon l'âge) qui sont exactement les mêmes que ceux qu'il applique à ses frères plus âgés et plus jeunes et qu'une femme applique à ses sœurs plus âgées et plus jeunes : *tuwagu* et *bwadagu*. C'est ainsi qu'un homme appelle des personnes du sexe opposé de noms qui indiquent l'identité du sexe. De même, une femme applique ces deux termes aux frères plus âgés et plus jeunes de son mari, avec lesquels les rapports sexuels lui sont interdits. On a enregistré plusieurs cas de transgression de cette règle; le plus connu est celui de Manimuwa et Dakiya que nous avons déjà mentionné (chapitre 6, section I).

Dans ce cas encore, bien que le mot *savasova* ne soit pas employé pour désigner ce tabou, les indigènes condamnent sévèrement les rapports sexuels du mari avec une sœur de sa femme qui, après le mariage, devient comme sa propre sœur. Un homme doit également s'abstenir de rapports avec la mère de sa femme; mais il n'existe à ce sujet aucun tabou.

Un interrogatoire serré de plusieurs informateurs et l'observation directe m'ont permis de composer le tableau suivant qui se compose de sept tabous, rangés dans l'ordre de la rigueur décroissante.

1° Le tabou le plus rigoureux est celui qui prohibe l'inceste entre frère et sœur; cet inceste forme le noyau du tabou *suvasova*, et il se produit très rarement dans la réalité et est à peine mentionné dans la légende.

2° L'inceste avec la mère est considéré comme antinaturel et inimaginable; on n'en connaît pas de cas; il constitue une forme importante de *suvasova*; on n'en parle pas avec la même horreur que de l'inceste entre frère et sœur.

3° Les rapports sexuels entre père et fille ne sont pas appelés *suvasova*; ils n'ont pas pour sanction des châtiments surnaturels; en a le sentiment qu'ils constituent une très mauvaise action; on en connaît plusieurs cas.

4° Les rapports sexuels avec la fille de la sœur de la mère sont une forme de *suvasova*; ils sont rares; on les considère comme très répréhensibles et ils sont toujours tenus secrets. Leur découverte entraîne des châtiments sévères.

5° Les rapports avec la sœur de la femme, sans être une forme de *suvasova*, sont considérés comme répréhensibles; le mariage, soit dans sa forme polygamique, soit avec la sœur de la femme décédée, est sévèrement blâmé, mais il se produit, car les intrigues ne sont pas rares.

6°, Les rapports avec la belle-mère ou avec la femme du frère ne sont pas bien vus, mais ils ne sont pas *suvasova*; il est probable qu'il s'en produit des cas, mais ils ne doivent pas être fréquents.

7° Les rapports avec la *luguta* (ma sœur) « classificatoire » sont *suvasova* : ils sont prohibés par la doctrine légale et ont pour sanction des châtiments surnaturels; ils sont cependant fréquents et admis, pour ainsi dire, à titre de prime.

La phrase suivante contient un intéressant commentaire de ces gradations : *latugu tatougu-sene agu mwasila, tuwagu, bwadagu - ulo kwava tuwala, bwadala - agu mwasila Tabuda, kadada, latuda o payomili gala tamwasila*. Ce qui signifie à peu près ceci : « Mon enfant vraiment mien, très grande honte pour moi; frère aîné, frère cadet » (comme je les appelle) - c'est-à-dire la sœur aînée, la sœur cadette de ma femme - honte pour moi. Petits-enfants, nièces maternelles, enfants - tout ceux-ci au sens classificatoire du mot - nous n'en avons pas honte. » Ici nous avons certaines gradations reconnues et exprimées par les indigènes, et il est caractéristique que, dans cette proposition ainsi formulée, on ne trouve pas mentionnée la sœur classificatoire. Cette mention ne serait en effet pas à sa place. Nous avons un autre commentaire dans le fait que tandis qu'un homme énonce souvent des blasphèmes ayant pour objet la mère : *kwoy inam* (« couche avec ta mère ») (sic), on n'hésite pas à dire à sa mère d'aller coucher avec son père à elle (*kwoy tamam*), il n'agira jamais de même à l'égard de sa sœur ou de sa fille. Cependant, comme j'ai tout lieu de croire que l'inceste entre mère et fils est plus rare qu'entre père et fille, je lui accorde la deuxième et non la troisième place.

Il reste encore un degré de parenté, celui qu'on appelle *tabugu*, sœur du père ou fille de la sœur du père, que nous avons déjà mentionné comme formant une catégorie opposée à celle de *luguta*, sœur (lorsque c'est un homme qui parle). La sœur du père est le prototype de la femme légalement permise, et même recommandée au point de vue sexuel; ceci n'est d'ailleurs vrai qu'en théorie, d'après la tradition des indigènes : en réalité, c'est la fille de la sœur du père qui joue ce rôle.

Les rapports sexuels avec la sœur du Père sont, contrairement à ce que nous savons de l'attitude réciproque existant entre frère et sœur, légalement sanctionnés et approuvés, et les indigènes ne manquent pas de vous dire avec beaucoup d'insistance qu'ils n'ont rien d'inconvenant ou d'incorrect. « Il est tout à fait correct qu'un jeune homme couche avec la sœur de son père. » Les indigènes ne se lassent pas de répéter cette maxime morale, et ils se servent, à cette occasion, du mot cru *kayta*, à la place de la circonlocution polie *masisi deli* (coucher ensemble), ou *mwoyki* (fréquenter). L'idée de la sœur du père éveille toujours celle de la licence et donne lieu à des plaisanteries indécentes et à des histoires inconvenantes. Dans les chansons obscènes le refrain : *deli sidayase, deli tabumayase* (« avec nos compagnes, avec nos tantes maternelles ») revient fréquemment. La tante paternelle et la sœur ne doivent jamais se trouver ensemble, puisque la présence de celle-là supprime la contrainte exercée par les convenances, tandis que la présence de celle-ci l'aggrave.

Cependant les rapports sexuels entre un homme et sa tante maternelle présentent une importance théorique, symbolique et verbale, plutôt que réelle. La tante paternelle apparaît à

chacun comme le prototype de la femme légalement autorisée et comme le symbole de la liberté sexuelle. On peut l'utiliser pour lui demander des conseils ou en qualité d'intermédiaire; mais avec elle-même les rapports sexuels sont plutôt rares. Elle appartient à une génération antérieure, et ce qui lui reste de charme sexuel n'est plus bien attrayant. Mais toutes les fois qu'elle-même et un de ses neveux le désirent, ils peuvent coucher ensemble, en observant toutefois un certain décorum, lorsqu'elle est mariée. Le mariage avec une tante maternelle, bien qu'admis et même désirable, ne se produit pour ainsi dire jamais; il m'a été impossible d'en relever un seul cas, soit dans la génération vivante, soit dans la tradition historique.

C'est dans la fille de la tante paternelle que le jeune homme trouve la véritable substitution de celle-ci. Le mariage entre ces deux parents est considéré par la tradition comme particulièrement indiqué. Ils sont souvent fiancés dès l'enfance (voir chapitre 4, section IV). Les indigènes disent que la cousine paternelle est, lorsque l'âge le permet, la première personne avec laquelle un jeune homme devrait avoir des rapports sexuels.

Le terme ne tarde cependant pas à être étendu à d'autres femmes du même sous-clan et clan, jusqu'à ce que, dépassant les limites de la terminologie classificatoire, il devienne synonyme de « toutes les femmes qui ne sont pas du même clan que la sœur ». On doit se rappeler, à ce propos, que les extensions ordinaires de la terminologie classificatoire ne dépassent pas les limites du clan. Employé dans son sens le plus large, le mot « mère » englobe toutes les femmes du même clan que la mère. Mais le mot tabugu, au sens de « femme autorisée par la loi », s'étend sur trois clans et s'applique bien aux trois quarts de l'humanité féminine, par opposition au quatrième quart qui reste prohibé. Mais cette question des complications du système et de la nomenclature de la parenté dépasse les limites de notre sujet et sera traitée dans un autre ouvrage.

La note fondamentale de la morale et de la liberté sexuelles réside, ainsi que nous l'avons montré, dans l'opposition entre les deux classes désignées respectivement par les termes luguta (« sœur ») et tabugu (« cousine du côté paternel »). Le tabou prohibant l'inceste entre frère et sœur constitue le plus important et le plus dramatique de l'organisation sociale des Trobriandais, surtout en raison d'une singulière lacune que présente la doctrine traditionnelle, d'une contradiction dogmatique qui place la source de l'amour et de la magie de l'amour dans l'inceste entre frère et sœur. Nous consacrons le chapitre suivant, qui est le dernier de cet ouvrage, à l'exposé de ce mythe important.

14

Un mythe primitif sur l'inceste

[Retour à la table des matières](#)

Le soi-disant sauvage a toujours été un jouet pour l'homme civilisé : un commode instrument d'exploitation dans la pratique, une source de fortes émotions en théorie. La sauvagerie a été, pour le public lettré des trois derniers siècles, un réservoir de possibilités inattendues de la nature humaine; et le sauvage était tenu de fournir une confirmation à telle ou telle hypothèse a priori, en se montrant noble ou cruel, licencieux ou chaste, cannibale ou humain, selon ce qui convenait à l'observateur ou s'accordait avec la théorie.

En fait, le sauvage que nous avons appris à connaître en Mélanésie ne correspond à aucun des tableaux en blanc ou noir, en ombres et lumières, qu'on a faits de lui. Sa vie est entourée de barrières sociales sur tout son pourtour, sa morale est d'un niveau qui se rapproche plus ou moins de celui de l'Européen moyen, à la condition qu'on se donne la peine de décrire les coutumes de ce dernier avec la même sincérité que l'on met à décrire celles des Trobriandais. Les institutions qui autorisent et même encouragent certains rapports sexuels pré-nuptiaux ne comportent aucune condition préalable d'une promiscuité sans bride et ne ressemblent en rien à une institution telle qu'un « mariage de groupe », si difficile à concevoir dans les termes des faits sociaux connus.

Les formes de licence que nous trouvons chez les Trobriandais cadrent si bien avec le schéma du mariage individuel, avec la famille, le clan et le groupe local, et elles remplissent certaines fonctions d'une façon tellement adéquate qu'il ne reste rien de sérieux ou d'incom-

préhensible dont l'explication exigerait le recours à l'une ou à l'autre des hypothèses d'autrefois. Elles existent de nos jours, parce qu'elles s'accordent bien avec le mariage et la famille; plus que cela : elles existent à l'avantage même du mariage et de la famille. Et point n'est besoin, pour expliquer leur existence dans le passé, d'invoquer des causes différentes de celles qui les maintiennent de nos jours. Elles ont toujours existé pour les mêmes raisons, sous une forme sans doute légèrement différente, mais reposant sur une base identique. Telle est du moins mon attitude théorique à l'égard de ces faits.

Il importe cependant de ne pas oublier que tabous, limitations, règles morales sont loin d'être d'une rigidité absolue, servilement obéis ou d'une action automatique. Ainsi que nous l'avons vu tant et tant de fois, les règles relatives aux rapports entre sexes ne sont suivies que de loin et laissent une large marge aux dérogations; et les forces destinées à préserver la loi et l'ordre présentent une grande élasticité. C'est ainsi que le sauvage, lorsqu'on lui applique les critères de l'esthétique, de la morale ou des mœurs, révèle les mêmes faiblesses, imperfections et tendances humaines que n'importe quel membre d'une communauté civilisée. Il est également erroné de le considérer comme étant tout d'une pièce et de l'utiliser comme susceptible de nous révéler le passé sexuel du pithécantrophe vivant en promiscuité. En fait, tel que nous le voyons, il n'est pas du tout propre à étancher notre soif d'évocation de sensations sexuelles.

Il est cependant juste de reconnaître que l'histoire de la vie sexuelle des Trobriandais ne manque pas de certains éléments dramatiques, de certains contrastes et contradictions; à première vue, ces contrastes et contradictions semblent presque justifier l'espoir de ceux qui s'attendent à trouver dans cette vie quelque chose de vraiment « inexplicable » et qui ne sont que trop enclins à édifier des hypothèses gratuites, des visions fantaisistes sur l'histoire passée de l'évolution humaine. L'élément peut-être le plus dramatique de la tradition des indigènes est représenté par le mythe sur l'inceste entre frère et sœur, associé à la puissance de la magie d'amour.

Ainsi que nous le savons déjà, parmi tant de tabous, ou règles, il en est un qui exerce vraiment une puissante influence sur l'imagination et le sentiment moral des indigènes : c'est le tabou de l'inceste entre frère et sœur. Et cependant, ce crime indicible forme le sujet de l'une de leurs histoires sacrées et la base de leur magie d'amour, se trouvant ainsi entraîné dans le plein courant de la vie tribale. A première vue, on se trouverait là en présence d'une contradiction presque inadmissible dans les croyances des indigènes et dans leur tradition morale, contradiction qui semble nous autoriser à flétrir les indigènes comme des gens dépourvus de sens moral ou à prétendre qu'ils se trouvent dans la « phase prélogique du développement mental ». On pourrait encore invoquer cette contradiction comme une preuve de la survivance du mariage entre frère et sœur ou de la coexistence de deux couches culturelles: l'une compatible avec le mariage entre frère et sœur, l'autre dans laquelle ce mariage est frappé de tabou. Malheureusement, plus nous apprenons à comprendre les faits relatifs au mythe de l'inceste et le contexte culturel de ce mythe, moins ces contradictions, et d'autres analogues, dans la tradition et la coutume nous apparaissent sensationnelles, incroyables et immorales et moins elles ont besoin d'être expliquées par des hypothèses sur « l'âme du sauvage », sur les pithécantropes et sur les « Kulturkreise ». On est alors tout étonné de constater qu'elles se laissent fort bien décrire dans des termes empruntés à des faits contemporains et observables. Mais je me suis trop attardé à des réflexions d'ordre théorique, pour ne pas dire philosophique et moral, et j'ai hâte de revenir à ma tâche plus humble et plus modeste de chroniqueur véridique et impartial.

1. LES SOURCES DE LA MAGIE D'AMOUR

[Retour à la table des matières](#)

L'amour, la force d'attraction, le charme mystérieux, qu'une femme exerce sur un homme ou un homme sur une femme et qui produit l'obsession par un seul désir, est attribué par les indigènes à une seule source : la magie d'amour.

Aux îles Trobriand, les systèmes de magie les plus importants reposent sur le mythe. L'origine de l'action de l'homme sur la pluie et sur le vent; de son aptitude à régler la fécondité du sol et les mouvements des poissons; la puissance destructive ou curative des sorciers : tout cela est mis en rapport avec certains événements d'un passé lointain par lesquels l'indigène explique le pouvoir que possède l'homme de manier la magie. Les explications fournies par le mythe ne sont pas conçues dans les termes de la causalité logique ou empirique. Le mythe évolue dans une réalité d'ordre spécial, caractéristique de la pensée dogmatique, et contient une affirmation de l'efficacité magique, une attestation de son secret et de son caractère traditionnel, plutôt qu'une réponse intellectuelle au pourquoi scientifique. Les faits que raconte le mythe et les idées sur lesquelles il repose influent sur les croyances et la conduite des indigènes et leur impriment une coloration spéciale. Les événements d'un passé lointain son revécus dans l'expérience réelle ¹. Cela est plus particulièrement vrai du mythe qui nous intéresse ici, puisque son idée fondamentale est que la puissance de la magie est d'un ordre tel qu'elle est capable de briser la barrière même du tabou le plus rigoureux. L'influence du passé sur le présent est tellement forte que le mythe engendre lui-même ses répliques et sert souvent à excuser ou expliquer certaines infractions, sans cela inexcusables, à la loi tribale.

Nous avons déjà parlé des différents systèmes de magie d'amour, et nous avons montré que les deux systèmes les plus importants sont associés à deux centres locaux, Iwa et Kumilabwaga, qui sont rattachés l'un à l'autre par le mythe sur l'origine de leur magie.

Voici l'histoire du mythe, telle qu'elle m'a été contée par mes informateurs de Kumilabwaga, localité où s'étaient produits les tragiques événements ².

Je donne le récit d'abord dans une traduction libre, mais fidèle, après quoi je reproduis le commentaire qui en a été fait par mon informateur. Les chiffres permettront au lecteur de comparer cette traduction avec le texte indigène et sa traduction littérale qui se trouvent dans la section suivante

¹ On trouvera une analyse plus détaillée de la conception fonctionnelle du mythe dans nos ouvrages : *Myth In Primitive Psychology*, Op. cit., *Argonauts Of Western Pacific*, chapitre 12, et la *sexualité et sa répression*. 2e partie.

² J'ai publié ailleurs (La sexualité et sa répression) une version condensée et quelque peu simplifiée du mythe, version qui, je m'en aperçois, laisse à désirer. Celle que je donne ici, avec son texte indigène complet et deux traductions (une libre, une littérale), peut être considérée comme la seule complète et correcte.

LE MYTHE

(1) La source (de l'amour et de la magie) est Kumilabwaga. (2) Une femme y donna naissance à deux enfants, une fille et un garçon. (3) La mère vint (et s'installa) pour couper la jupe en fibres; le garçon fit bouillir des herbes magiques (pour la magie d'amour). (4) Il fit bouillir des feuilles aromatiques dans de l'huile de noix de coco. (5) Il suspendit le vase contenant le liquide (sur une latte du plafond, près de la porte) et alla se baigner. (6) La sœur arriva de la forêt où elle était allée ramasser du bois à brûler; elle déposa le bois; elle demanda à la mère : « Va me chercher un peu de cette eau que mon frère avait apportée dans la maison. » (7) La mère répondit : « Va en chercher toi-même, mes jambes sont chargées de la planche sur laquelle je découpe ma jupe. »

(8) La jeune fille entra dans la hutte; elle vit les bouteilles à eau qui y étaient déposées; elle heurta de sa tête le vase contenant le liquide magique; l'huile de noix de coco s'écoula; des gouttes en tombèrent sur ses cheveux; elle passa la main sur ceux-ci; les essuya et sentit l'huile. (9) La force de la magie la frappa alors, entra dans ses entrailles, retourna son esprit. (10) Elle s'en alla, prit de l'eau, la rapporta et la déposa. (11) Elle demanda à sa mère : « Et que devient mon frère ? » (Où est-il allé ?) - La mère répondit : « Oh ! mes enfants, ils sont devenus fous, il est allé sur le bord de la mer. »

(12) La jeune fille se précipita dehors, courut dans la direction de la côte est, vers le bord de la mer. (13) Elle arriva à l'endroit d'où la route aboutit à la plage. Une fois là, elle ôta sa jupe en fibres et la jeta par terre. (14) Elle courut toute nue sur la plage; elle courut vers la plage Bokaraywata (endroit où les gens de Kumilabwaga ont l'habitude de se baigner et où ils amarrent leurs canoës). (15)

Elle arriva en vue de son frère, il se baignait dans le passage de Kadi'u-sawasa, dans le récif découpé. (16) Elle le vit se baigner, elle entra dans l'eau et alla vers lui, lui fit la chasse. (17) Elle courut après lui jusqu'au rocher de Kadilawolu; là il se retourna et rebroussa chemin. (18) Elle courut encore après lui jusqu'au rocher d'Olakawo. Là il fit encore un demi-tour et rebroussa chemin de nouveau, en courant. (19) Il rebroussa chemin pour la troisième fois et revint dans le passage de Kadi'usawasa (c'est-à-dire où il avait commencé à se baigner).

(20) Ils s'y couchèrent (et s'accouplèrent), puis ils vinrent sur la plage et s'accouplèrent de nouveau. Ils remontèrent la pente, entrèrent dans la grotte de Bokaraywata, se couchèrent et s'accouplèrent. (21) Ils restèrent là ensemble et dormirent. (22) Ils ne mangèrent ni ne burent, et ce fut la raison pour laquelle ils moururent (de honte ou de remords).

(23) Cette nuit-là un homme d'Iwa fit un rêve. Il rêva de leur sulumwoya (la menthe dont ils se servirent dans leur magie d'amour). (24) « Oh ! mon rêve ! Deux personnes, un frère et une sœur, sont ensemble; je vois dans mon esprit; elles sont couchées l'une à côté de l'autre, dans la grotte de Bokaraywata. » (25) Il traversa à la pagaye le bras de mer de Galeya; il rama jusqu'à Kitawa; il amarra son canoë et chercha partout, mais ne trouva rien. (26) Il traversa à la pagaye le bras de mer de Da'uya, il arriva à Kumilabwaga, il rama vers la rive, il atterrit. Il vit un oiseau, un oiseau-frégate avec ses compagnons, qui planaient.

(27) Il arriva et remonta la pente. Il arriva et les vit morts. (28) Et voilà ! Une fleur de menthe avait poussé à travers leurs poitrines. Il s'assit à côté de leurs corps prostrés, puis il s'en alla le long de la rive. (29) Il chercha le chemin, il le trouva et arriva au village. (30) Il entra dans le village, il y avait là la mère assise et taillant sa jupe. Il parla : « Sais-tu ce qui

est arrivé sur mer ? » - « Mes enfants s'y sont rendus, se sont accouplés et la honte s'est emparée d'eux. »

(31) Il parla et dit : « Viens, récite la magie, de façon à ce que j'entende. » (32) Elle récita, elle s'approcha en récitant, il écouta et il entendit jusqu'à ce qu'il l'ait apprise complètement. Il l'apprit comme il faut jusqu'au bout. (33) Il vint de nouveau et demanda : « Quel est le chant magique de l'huile de noix de coco ? » (34) Il s'enquêrait, cet homme d'Iwa : « Viens maintenant me dire le chant de l'huile de noix de coco. »

(35) Elle le récita jusqu'au bout. Il dit alors : « Reste ici, je m'en vais. Une partie de la magie, le commencement, restera ici. L'œil de la magie, sa fin, je l'emporte; et elle s'appellera Kayro'iwa. (36) Il s'en alla, arriva à la grotte, à la plante sulumwoya qui avait poussé de leurs poitrines. (37) Il arracha une branche de cette herbe, la mit dans son canoë, il s'embarqua et l'apporta à Kitawa. (38) Il descendit à terre à Kitawa et s'y reposa. Puis il s'embarqua et atterrit à Iwa.

(39) Telles sont ses paroles (qu'il prononça à Iwa) : « J'ai apporté ici la pointe de la magie, son œil (c'est-à-dire la partie la plus tranchante, la plus efficace de la magie). Appelons-la Kayro'iwa. La base, ou la partie inférieure (la moins importante), la Kalayawa, est restée à Kumilabwaga. » (A partir de ce moment, les paroles de l'homme se rapportent, non à Iwa, mais à Kumilabwaga. Il y a là évidemment une contradiction, puisque, d'après le mythe, il parle à Iwa. Cette contradiction est due probablement à une récitation erronée du mythe.) (40) L'eau de cette magie est Bokayrawata; son passage de mer est Kadi'usawasa. Ici (sur la plage) se trouve son buisson silasila, ici se trouve son buisson givagavela. (41) Si des gens des villages de la lagune venaient se baigner (dans le bassin ou dans le passage de mer), les buissons se mettraient à saigner. (42) Cette eau est tabou pour eux, seule la jeunesse de notre village peut venir s'y baigner. (43) Mais un poisson pris dans cette eau est tabou pour elle (pour la jeunesse de notre village). Lorsqu'un tel poisson est pris dans les filets, les jeunes gens doivent lui couper la queue, après quoi les vieux pourront le manger. (44) D'une grappe de noix de coco lavées sur la plage, ils (les jeunes gens) ne doivent pas en manger une seule, elles sont tabou. Seuls, les vieillards et les vieilles femmes peuvent les manger.

(45) Lorsqu'ils arrivèrent et se baignèrent dans le Bokayrawata et retournèrent ensuite sur la plage, ils firent un creux dans le sable et prononcèrent quelques formules magiques. (46) Plus tard, en dormant, ils rêvèrent à des poissons. Ils rêvèrent que les poissons sautaient de la mer et venaient se jeter dans la mare. (47) Les poissons nageaient nez contre nez. S'il n'y a qu'un seul poisson, on le rejette dans la mer. (48) S'il y en a deux, un mâle et une femelle, le jeune homme se lave dans cette eau. Se rendant dans le village, il se procure une femme et couche avec elle. (49) Il continue à coucher avec elle et prend avec sa famille des dispositions en vue du mariage. C'est la fin heureuse, ils vivront ensemble et cultiveront leurs jardins.

(50) Lorsqu'un étranger vient ici à cause de la magie, il doit apporter une rétribution magique sous la forme d'objets précieux. (51) Il doit les apporter et vous les donner, et alors vous lui donnez le charme. (52) Les incantations des feuilles *isika'i*, de la cause de bétel, du charme de l'ablution, du charme des fumeurs, du charme des caresses; vous pourrez lui donner également le charme de la tige d'obsidien, de la noix de coco, du silasila, des feuilles *buresi*, de l'enveloppe fibreuse de la noix de coco, des feuilles gimgwam, des feuilles yototu, du peigne, et pour tout cela ils devront payer le prix substantiel en laga.

(53) Car c'est la rémunération érotique de votre magie. Laissez les alors retourner chez eux, et mangez du porc, des noix de bétel mûres, des noix de bétel jaunes, des bananes

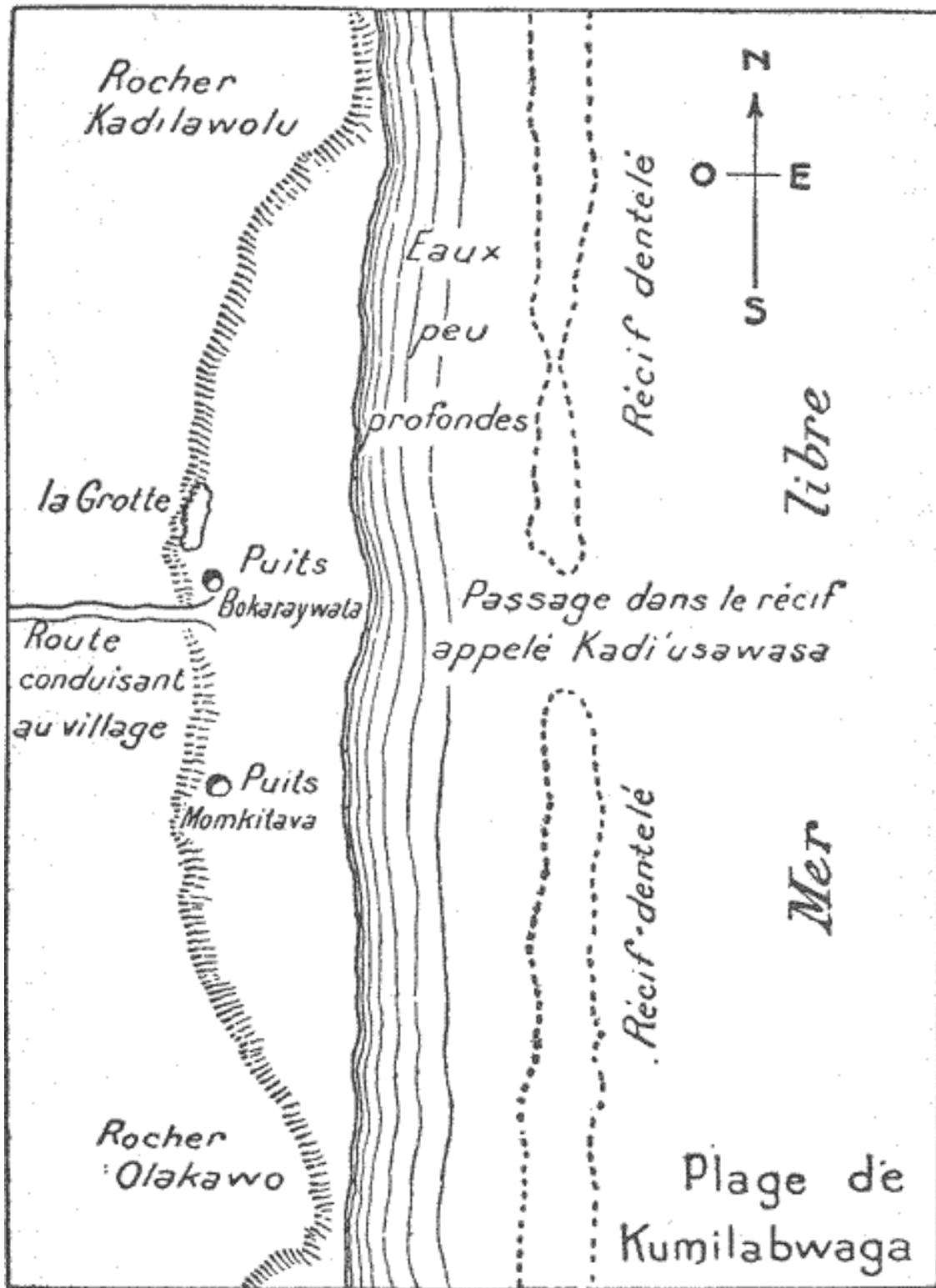
rouges, de la canne à sucre. (54) Car ils vous ont apporté en présent des objets précieux, des aliments, des noix de bétel. (55) Car vous êtes les maîtres de cette magie, et vous pouvez la distribuer. Vous restez ici, ils peuvent l'emporter; et vous, les propriétaires, restez ici, car vous êtes la base sur laquelle cette magie repose.

En réalité, ce mythe raconte, non l'origine de la magie d'amour, mais son transfert de Kitava à Iwa. Sa fonction culturelle la plus importante consiste cependant dans le témoignage qu'il apporte en faveur de l'efficacité de la magie d'amour et dont l'authenticité ne fait de doute pour personne. Il prouve que les incantations et les rites d'Iwa et Kumilabwaga sont tellement puissants qu'ils peuvent renverser la terrible barrière qui se dresse entre un frère et une sœur et les pousser à commettre un inceste.

Nous allons reprendre le récit, en ajoutant quelques commentaires destinés à éclaircir les points les plus obscurs. Le chiffre qui précède chacune de ces additions que nous avons obtenues de notre narrateur indique à quel passage du texte indigène (que nous reproduisons plus loin) elle se rapporte.

En ce qui concerne l'âge relatif des deux enfants, mon informateur me dit : (56) « L'homme était plus âgé, la femme était plus jeune. » La famille faisait partie du clan Malasi qui, nous le savons déjà, a une tendance spéciale à enfreindre les prohibitions exogamiques et relatives à l'inceste. Pour citer mon commentateur indigène : (57) « Vois, les Malasi font des mariages entre parents de sang. Il y avait à Wawela un homme appelé Bigayuwo qui avait épousé Nabwayera (une de ses parentes); un homme à Vakuta ; un homme à Kitava, appelé Pwaygasi, qui avait épousé Bosilasila. » Ces noms, que je ne connais que pour les avoir entendus de la bouche de mon informateur, peuvent être ajoutés au cas que nous avons mentionné précédemment (chapitre 12, section IV), celui d'un homme Malasi ayant épousé une femme Malasi.

Pour en revenir au mythe, il est certain que les indigènes sont persuadés que les Malasi de Kumilabwaga connaissaient déjà la magie. On croit en effet que la plupart des magies existent depuis le commencement des temps et ont été apportées par chaque sous-clan, au moment de son émergence du monde souterrain. L'histoire de la jeune fille qui avait perçu par hasard l'odeur de l'huile charmée tire son intérêt dramatique du rôle qu'avait joué la mère. Si celle-ci était allée elle-même à la maison, pour apporter de l'eau à sa fille, la tragédie n'aurait pas eu lieu. C'est elle, la vraie source du lien de parenté en ligne maternelle, elle du sein de laquelle étaient nés les deux enfants, qui est la cause involontaire de la tragédie. Il est intéressant de noter que, dans ce cas, comme dans la plupart des incidents mythologiques et légendaires, le rôle d'agresseur est joué par la femme, l'homme restant passif. Nous trouvons des situations analogues dans l'histoire de Kaytalugi, dans la conduite des femmes pendant la yausa et dans l'accueil fait par les esprits-femmes aux nouveaux venus dans l'autre monde.



Ce fut également Ève qui donna la pomme à Adam, et ce fut Yseult qui tendit le breuvage à Tristan.

La description de la chute réelle est faite dans des termes clairs, un peu sobres. Mais pour les indigènes qui connaissent bien le magnifique encadrement de la mer : falaises escarpées en corail blanc, festonnées d'un feuillage tropical, grottes sombres et mystérieuses, cachées parmi de vieux arbres surplombants, la signification de cette partie du récit dépasse la simple portée des mots. Ce mythe éveille chez eux l'image d'un paysage familier et le souvenir d'un certain nombre d'expériences amoureuses qui ont eu lieu dans des ambiances analogues.

Comme toujours, on ne trouve pas dans le récit la moindre allusion à la psychologie des acteurs. J'ai pu obtenir le commentaire suivant : (58) « L'homme la vit : elle n'avait pas de jupe sur elle; il fut effrayé, il se mit à courir : la femme courut après lui. (59) Mais alors le désir surgit dans ses entrailles; il bouleversa son esprit, et ils s'accouplèrent. » Et encore : (60) « Sa passion s'était allumée en lui : il la désira avec tout son corps ; (62) ils s'accouplèrent, ils se caressèrent, ils s'infligèrent l'un à l'autre des égratignures érotiques. » C'est ainsi que s'étant vu poursuivi, l'homme succomba à la passion et sentit l'angoisse de celle-ci s'emparer de lui avec la même violence avec laquelle -elle s'était déjà emparée de sa sœur.

On comprendra plus facilement la description de la poursuite et de la chute, en s'aidant de l'esquisse ci-jointe (fig. 4) qui donne les principaux détails topographiques de la plage. Le frère se baigne dans l'étroite anse à canoës qui fait face au centre de la plage. Voyant sa sœur s'approcher toute nue, il remonte sur la rive et court le long du bord d'un rocher à l'autre. Après la chute, ils se retirent dans la grotte où ils restent jusqu'à leur triste et romantique mort. La carte indique également les deux sources dont, nous parlerons dans un instant.

Après leur accouplement, les deux jeunes gens restent consumés par la passion, accablés par la honte jusqu'à ce que la mort mette fin à leurs amours et les délivre. (63) « Ils n'ont rien mangé, rien bu, puisqu'ils n'avaient aucun désir. La honte les accabla, parce qu'ils commirent un inceste : le frère avec la sœur. » L'amour et la mort se trouvent ici associés, d'une façon un peu gauche et maladroite, mais aussi dramatique que le permettent le langage et l'imagination des indigènes. Le tableau des deux amants enlacés dans la mort, avec la menthe aromatique, symbole de l'amour, jaillissant de leurs poitrines, est plein de beauté primitive.

Avec la mort des amants finit le drame proprement dit, et ce qui suit ne se rattache au premier acte qu'à titre d'appendice dogmatique et didactique. Mais le récit quelque peu pédantesque des aventures et des exploits de l'homme d'Iwa, surtout de la manière dont il avait appris la magie et formulé les règles de son emploi, est d'un grand intérêt sociologique, parce qu'il révèle la valeur pragmatique du mythe et son importance normative pour les croyances et la conduite des indigènes.

Personne n'a pu me renseigner sur l'identité de l'homme d'Iwa, ni me dire s'il était du même clan que le frère et la sœur, leur ami ou magicien. Et malheureusement, je n'ai pas trouvé l'occasion de m'entretenir à ce sujet avec un originaire d'Iwa même.

Pourquoi les oiseaux-frégates figurent-ils dans le mythe ? Ceci reste également mystérieux, car il n'existe aucune association entre ces oiseaux et le clan Malasi ou les démarches amoureuses. On m'avait bien dit : (64) « Ils vont là où ils flairent des êtres humains. » Quant à l'insistance quelque peu énigmatique (verset 33) que l'homme d'Iwa met à obtenir l'incantation ou le charme (appelée dans le texte wosi, « chant », et non, comme généralement, *yopa*, « incantation »), mon informateur m'expliqua qu'il existait une magie de l'huile de noix de coco quelque peu différente de celle qu'on pratique en faisant bouillir l'huile retirée de la noix. Cette incantation ne constitue pas un élément indispensable de la magie d'amour, et on ne doit pas la confondre avec celle qui est chantée sur des herbes aromatiques bouillies dans

de l'huile de noix de coco préparée au préalable. On trouvera cette incantation dans la section suivante, versets 65 et 66. J'ai déjà dit plus haut que les derniers versets du mythe (40 et les suivants) doivent être considérés comme s'adressant à la communauté de Kumilabwaga, et non à celle d'Iwa, et que la contradiction apparente qu'on y constatait était due probablement à la confusion faite par mon malhabile narrateur. Il se rendait parfaitement compte que les détails relatifs à ce que pouvaient faire les gens de Kumilabwaga étaient dépourvus de toute importance pour une île aussi éloignée qu'Iwa. Mais il n'était aucunement disposé à modifier en quoi que ce soit son récit.

Il est à noter qu'à cette époque-là, Iwa était beaucoup plus célèbre, au point de vue de la magie d'amour, que la communauté de Kumilabwaga, ce qui n'empêchait pas les habitants de cette dernière de revendiquer en sa faveur certains rites anciens de cette magie qui était sa propriété. Le dernier paragraphe contient une description incidente de certains éléments essentiels de cette magie; nous y apprenons qu'elle est associée, d'une manière mystique et mythologique, à l'anse du récif découpé, à l'eau de mer baignant la plage et aux sources qui se trouvent sur celle-ci. En effet, les bains pris dans les vagues qui viennent se briser contre cette rive améliorent l'apparence personnelle. (69) « Dans l'anse du récif de Kadi'usawasa nous nous baignons, jeunes gens et jeunes filles de Kumilabwaga, et notre aspect s'éclaircit et devient beau ». On obtient le même effet en se baignant dans les deux sources d'eau saumâtre qui se trouvent au pied des rochers, sous la grotte de Bokaraywata. Mais ici les sexes sont séparés. (70) « Bokaraywata est l'eau de l'homme; l'eau de la femme s'appelle Momkitava. » (71) « Si nous (jeunes gens) buvions de cette eau, nos cheveux deviendraient gris. » En effet, si les jeunes gens d'un sexe se baignent dans la source destinée au sexe opposé ou boivent de son eau, leurs boucles s'altèrent.

L'histoire des deux petits poissons (versets 46-48) n'est pas bien claire, et le commentaire que j'ai reçu à son sujet de mon informateur n'est, au fond, qu'une répétition du récit original qu'il ne rend nullement plus intelligible (voir plus loin, versets 72 et 73 du texte indigène).

Le point intéressant des quelques derniers versets est l'insistance sur le côté économique de la transaction portant sur la magie d'amour. Nous avons là un exemple de plus de l'importance que les indigènes attribuent à la rétribution et à la réciprocité. Il convient de noter cependant que cette transaction présente plus qu'un intérêt purement économique. Elle symbolise également le prestige de la communauté, en tant que maîtresse de la magie, et la rétribution doit être considérée comme un tribut accordé à son importance, plutôt qu'un paiement de ses services. Une comparaison attentive entre la traduction libre donnée plus haut et la traduction mot à mot qui figure au-dessous du texte indigène montre que certains commentaires ont été introduits implicitement dans le premier. Il m'est impossible d'entreprendre ici une justification de chacun de ces commentaires implicites, car ceci nous entraînerait dans une discussion linguistique fort compliquée.

II. TEXTE ORIGINAL DU MYTHE

[Retour à la table des matières](#)

(1) <i>U'ula</i> Base	<i>wala</i> juste	<i>Kumilabwaga,</i> Kumilabwaga,	(2) <i>Le'une</i> elle bavarde avec		
<i>latula,</i> enfant,	<i>tayta</i> une	<i>vivila,</i> femme	<i>tayta</i> un	<i>ta'u.</i> homme.	(3) <i>Imwa,</i> Elle vient
<i>itata'i</i> elle taille	<i>doba</i> jupe en fibres	<i>inasi;</i> leur mère;	<i>isulusulu</i> il fait bouillir	<i>ka'i</i> feuilles	
<i>matauna:</i> cet homme.					
(4) <i>Isulubuyala</i> Il fait bouillir huile de noix de coco		<i>makwoyne</i> ces feuilles	<i>kwoywaga.</i> de kwoywaga.		
(5) <i>Isouya,</i> Il suspend,	<i>ila</i> il va	<i>matauna</i> cet homme	<i>ikakaya.</i> il se baigne.		
(6) <i>Imaga</i> Elle vient cependant	<i>luleta,</i> sa sœur,	<i>iwota</i> elle casse	<i>ka'i,</i> bois	<i>itaya</i> elle se plaint	
<i>inasi</i> leur mère	<i>ilukwo :</i> elle dit :	« <i>Kuwoki</i> « Toi apporte ici	<i>kala sopi</i> son eau	<i>luguta. »</i> mon frère. »	
(7) <i>Ikeybiga :</i> Elle dit :	« <i>Kuwoki,</i> « Toi apporte ici,	<i>wala boge</i> juste	<i>ikanaki</i> déjà	<i>kaydowaga</i> elle se trouve	la planche de garniture
<i>kaykegu. »</i> ma jambe. »					
(8) <i>Isuvi minana vivila,</i> Elle sort cette femme,		<i>ikanamwo</i> elle se trouve ici	<i>sopi;</i> eau;	<i>iwori</i> elle mouille	
<i>kulula,</i> ses cheveux,	<i>ibusi</i> elle s'écoule	<i>bulami,</i> huile de noix de coco,	<i>ibwika</i> elle coule sur		
<i>kalula,</i>					

ses cheveux,

ivagi *yamala*, *iwaysa*, *isukwani*. (9) *Boge iwoye*,
elle fait son bras, elle essuie, elle sent l'odeur Déjà elle frappe,

boge *layla* *olopoula*, *ivagi* *nanola*.
déjà elle pénètre ses entrailles, elle agit (sur) son esprit.

(10) *Ila* *ikasopi*,
Eue va elle prendre de l'eau,

imaye, *iseyeli*. (11) *Ikatupwo'i inala*: « *Mtage*
elle apporte, elle dépose. Elle demande sa mère : « En effet

luguta ? »
mon frère ? »

Kawalaga : « *O latugwa*, *boge* *inagowasi !* *Boge*
Elle lui parle : « O mes enfants, déjà ils sont fous ! Déjà

layla *waluma*. » (13) *Ivabusi* *okadu'u'ula*, *ilikwo*
il est allé vers la mer. » Elle sort bout du chemin, elle défait

dabela, *iseyemwo*. (14) *Ivayayri* *namwadu*,
sa jupe, elle la dépose par terre. Elle suit la rive toute nue,

ila
elle va à

Bokaraywata. (15) *Iloki* *luleta*, *ikakaya* *Kadi'usawasa*.
Bokaraywata. Elle va vers son frère, il se baigne Kadi'usawasa.

(16) *Ikikakaya*, *Ivabusi*, *layla*, *ibokavili*. (17) *Ibokavili*,
Il se baigne, elle apparaît, il s'en va, elle le poursuit. Elle le poursuit,

ila'a *o Kadilawolu* *papapa* ; *itoyewo*, *ila*.
elle l'oblige à aller vers Kadilawolu rocher; il revient, il marche.

(18) *Ibokavili*, *ila Olakawo*, *itoyewo*, *ikaymala*.
Elle le poursuit, il va à Olakawo, il retourne, il revient.

(19) *Ikaymala*, *ila o* *Kadi'asawasa*, *iyousi*,
Il revient, il va à Kadi'usawasa, elle le saisit,

ikanarise *wala* *obwatila*. (20) *Ikanukwenusi*,
ils se couchent juste dans la mer. Ils sont couchés,

ikammwaynagwasi, *ivino'asi* *imwoynasi*, *ilousi*
ils vont vers la rive, ils finissent ils grimpent, ils vont à

<i>Bokaraywata</i> Bokaraywata	<i>o</i> dans	<i>dubwadebula</i> la grotte	<i>ikenusi.</i> ils se couchent.	
(21) <i>Ikanukwenusi</i> Ils restent couchés,		<i>imasisisi.</i> ils dorment.	(22) <i>Gala</i> Non	<i>ikamkwamsi,</i> ils mangent,
<i>gala</i> non	<i>imomomsi,</i> ils boivent,	<i>u'ala</i> raison (pour laquelle)		<i>ikarigasi.</i> ils meurent.
(23) <i>Aybogi</i> Pendant la nuit	<i>kirisalaga</i> effet magique	<i>iloki</i> il touche		<i>gama' lwa,</i> habitant d'Iwa;
<i>imimi</i> il rêve	<i>kirisala</i> effet magique	<i>kasi</i> leur		<i>Sulumwoya.</i> plante de menthe.
(24) « <i>O ! gumimi,</i> « 01 mon rêve,	<i>tayyu</i> deux personnes	<i>tomwota,</i> humaines,		<i>kasitayyu :</i> les deux ensemble :
<i>luleta,</i> sa sœur,	<i>annogu</i> mon esprit	<i>odubwadebula</i> dans la grotte	<i>Bokaraywata</i> Bokaraywata	<i>ikenusi. »</i> ils sont couchés. »
(25) <i>Iwola</i> Il payage	<i>Galeya,</i> (vers Galeya),	<i>i'ulawola,</i> il payage;	<i>Kitava</i> à Kitava	<i>ikota</i> il jette l'ancre
<i>waga,</i> canoë,	<i>iné'i,</i> il cherche,	<i>inenei</i> il continue à chercher	- <i>gala.</i> - rien.	(26) <i>Iwola</i> Il payage
<i>Da'uya,</i> vers Da'uya,	<i>ima</i> il arrive ici	<i>Kumilabwaga,</i> Kumilabwaga,		<i>i'ulawola</i> il continue de pagayer,
<i>italaguwa,</i> il débarque,	<i>iginaga</i> il voit cependant	<i>mauna,</i> oiseau,		<i>dauta</i> oiseau-frégate
<i>deli</i> ensemble avec	<i>sala</i> ses compagnons	<i>ikokwoylubayse.</i> ils flânent,		
(27) <i>Imwa,</i> Il arrive ici,	<i>imwoyna,</i> il grimpe,	<i>ila,</i> il va,	<i>igise,</i> il voit,	<i>ikatuwili,</i> il se retourne,
<i>igise,</i> il voit,	<i>boge</i> déjà	<i>ikarigeyavisi.</i> ils meurent.	(28) <i>U !</i> Voilà !	<i>laysusinaga</i> a poussé cependant
<i>Sulumwoga</i> plante de menthe	<i>ovatikosi;</i> dans leurs poitrines,	<i>isisu,</i> il s'assoit,		<i>ikanukwenusi,</i> ils sont couchés,
<i>ivyariga.</i> il longe la rive cependant.	(29) <i>Inene'i</i> Il cherche	<i>keda,</i> chemin,		<i>iné'i</i> il cherche
<i>ibani,</i> il trouve,				

<i>ikamaynagwa</i> il va vers	<i>o</i> dans	<i>valu;</i> village;	(30) <i>Ikasobusi,</i> Il s'arrête,	<i>minana</i> cette femme
<i>isisu</i> elle est assise	<i>itata'i</i> elle taille	<i>doxa;</i> jupe en fibres;	<i>ikaybiga :</i> il parle :	« <i>Avaka</i> « Que se
passe-t-il				
<i>okwadewo ? »</i> au bord de la mer ? »	« <i>Latugwa</i> « Mes enfants		<i>aylosi,</i> s'en allèrent,	<i>ikaytasi,</i> il s'accouplèrent,
<i>ivagi</i> cela fait	<i>kasi mwasila. »</i> leur honte. »	(31) <i>Ilivala,</i> Il dit,	<i>ikaybiga</i> il parle :	« <i>Kuma,</i> « Toi viens ici,
<i>kukwa'u megwa,</i> toi réciter	<i>alaga. »</i> magie, j'écoute. »	(32) <i>lkawo,</i> Elle récite,		<i>ikikawo,</i> elle récite de nouveau,
<i>ilaga,</i> il écoute,	<i>isisawo,</i> il apprend.	<i>ivina'u,</i> il finit,	<i>Isawo,</i> il a appris,	<i>isisawo,</i> il apprend à fond,
<i>ivinaku,</i> il finit,	<i>imwo,</i> il vient ici,	<i>imuri,</i> il change,	<i>kaysisula.</i> son siège.	(33) <i>Imimuri,</i> Il change alors,
<i>igigse</i> il voit	<i>iwokwo,</i> c'est fini,	<i>ikaybiga :</i> il parle :		« <i>Kuneta</i> « Crème de noix de coco
<i>kakariwosila ? »</i> ce chant magique ? »	(34) <i>Ikakupowi,</i> Il demande,		<i>ilivala,</i> il dit,	<i>matauna</i> cet homme
<i>guma' Iwa :</i> habitant d'Iwa :	« <i>Wosila</i> « Son chant	<i>kuma</i> toi viens ici		<i>kalivala ! »</i> toi dis ! »
(35) <i>Ilivala</i> Elle dit	<i>boge</i> déjà	<i>ivinakwo,</i> elle finit,	<i>ikaybiga :</i> il parle :	« <i>Bukusisu,</i> « Tu peux rester assise,
<i>Balaga;</i> je dois cependant m'en aller ;			<i>kayu'ula</i> la base de l'herbe magique	
<i>Kayla-kawa</i> herbe magique de Kawa		<i>bukuseyemwo,</i> tu peux la garder ici,		<i>matala</i> son œil
<i>bala'o</i> je voudrais emporter		<i>Kayro'iwa. »</i> herbe magique d'Iwa. »	(36) <i>Ivabusi,</i> Il s'arrête,	
<i>iwoki</i> il s'approche	<i>makayna</i> cette	<i>sulumwoya,</i> plante de menthe,	<i>boge</i> déjà	<i>laysusina,</i> elle a poussé,
<i>itoto</i> elle était	<i>ovitakosi</i> dans leur poitrine,		<i>ku'igunigu.</i> plante de menthe (variété spéciale).	

(37) <i>Ikutini</i> , Il la coupa,	<i>idigika</i> il s'embarque (dans)	<i>waga</i> , canoë,	<i>iwola</i> , il pagaye,	<i>ila'o</i> il se dirige (vers)
<i>Kitava</i> . Kitava.	(38) <i>I'ulawola</i> , Il continue de pagayer,	<i>italaguwa</i> il débarque (à)	<i>Kitava</i> , Kitava,	
<i>iwaywosi</i> ; il s'arrête ;	<i>iulawola</i> , il pagaye,	<i>italaguwa</i> il débarque (à)	<i>Iwa</i> . Iwa.	
(39) <i>Kawala</i> : Son discours :	« <i>Motala</i> « (Oeil ceci (de)	<i>Kayro'iwa</i> herbe magique d'Iwa		
<i>lamaye</i> j'ai apporté ici	<i>u'ula</i> base (de l')	<i>Kayla-kawa</i> herbe magique de Kawa	<i>Ikanawo</i> (elle) se trouve ici	
<i>Kumilabwaga</i> . (à) Kumilabwaga.	(40) <i>Sopila</i> Son eau	<i>Bokaraywata</i> , Bokaraywata,	<i>kar ikedala</i> son anse (passage)	
<i>Kadi'usawasa</i> : Kadi'usawasa ;	<i>silasila</i> plante silasila	<i>itomwo</i> , se trouve ici,	<i>givagavela</i> plante -givagavela	
<i>itomwo</i> . se trouve ici.	(41) <i>Kidama</i> A supposer	<i>taytala</i> un homme	<i>bimayse</i> vient	<i>odumdom</i> , sur la lagune,
<i>ikakayasi</i> , il se baigne,	<i>boge</i> aussitôt	<i>bibuyavi</i> . (les plantes) saignent.	(42) <i>Bomala</i> Est tabou	<i>sisopi</i> leur eau
<i>bimayse</i> , ils peuvent venir,	<i>gudi' ova'u</i> , jeunes garçons,	<i>bikikakayasi</i> . ils peuvent se baigner.		
(43) <i>Kidama bikola</i> A supposer qu'ils prennent,	<i>yena</i> , poissons,	<i>gala</i> non	<i>bikamsi</i> ; peuvent les manger ;	
<i>ikola</i> , ils prennent,				
<i>ikatunisi</i> ils coupent	<i>yeyuna</i> , queue,	<i>bikamsi</i> , ils peuvent manger,	<i>numwaya</i> , vieilles femmes,	
<i>lomwaya</i> . vieillards.				
(44) <i>Luya</i> Noix de coco	<i>lkatupisawo</i> ils lavent à l'eau de mer	<i>uwatala</i> , une paire,	<i>bikamsi</i> ils peuvent manger	
<i>kwaytanidesi</i> une seule	<i>bomala</i> , c'est tabou,	<i>gala</i> non	<i>bikamsi</i> doivent manger ;	<i>numwaya</i> , vieilles femmes,
<i>tomaya</i>	<i>bikamsi</i> .	(45) <i>Sopila</i>	<i>Bokaraywata</i>	

vieillards	peuvent manger.	Cette eau	Bokaraywata	
<i>kidama</i>	<i>bimayse</i>	<i>ikakayasi,</i>	<i>bilousi</i>	
supposons	qu'ils viennent ici	ils se baignent,	ils peuvent aller	
<i>orokaywoyne ;</i>		<i>iyenisi,</i>	<i>imegwasi.</i>	
à droite et à gauche ;	ils peuvent creuser (un trou),		charmer.	
(46) <i>Igauga</i>	<i>bomimisi</i>	<i>yena;</i>	<i>imimimisi,</i>	
Mais plus tard	ils peuvent rêver	poissons ;	ils rêvent en effet	
<i>ipelasi,</i>	<i>bilousi,</i>	<i>ikanawoyse</i>	<i>makwoyna</i>	
ils sautent;	ils peuvent aller,	ils sont couchés ici	cette	
<i>sopi</i>	(47) <i>Kabulula</i>	<i>natana,</i>	<i>kabulula</i>	<i>naywela,</i>
eau.	Nez	un	nez	second,
<i>bikakayasi.</i>	<i>Kidamaga</i>	<i>natanidesi</i>		
ils peuvent se baigner.	A supposer cependant	un seul		
<i>bilisasayse,</i>	<i>bila</i>	<i>obwarita.</i>	(48) <i>Kidama</i>	
ils doivent le rejeter,	qu'il s'en aille dans la mer.	A supposer		
<i>nayu,</i>	<i>tayta</i>	<i>vivila,</i>	<i>tayta ta'u</i>	<i>bikakaysi,</i>
deux,	une femelle,	un	mâle,	ils peuvent se baigner,
<i>aywayse</i>	<i>ovalu,</i>	<i>vivila</i>	<i>biyousise,</i>	
ils vont	dans le village,	femme	ils peuvent s'emparer	
<i>bimasisisi.</i>	(49) <i>Imasisisi,</i>	<i>ibubulise,</i>	<i>vayva'i ;</i>	
ils peuvent coucher (avec).	Ils couchent,	ils remuent	parents de la femme ;	
<i>iva'isi,</i>	<i>boge</i>	<i>aywokwo</i>	<i>bisimwoyse,</i>	<i>ibagulasi.</i>
ils se marient,	lorsque	c'est fait	ils peuvent rester	ils jardinent.
(50) <i>Imaga</i>	<i>taytala</i>	<i>gudiva'u,</i>		
Il vint ici cependant	un	jeune garçon étranger,		
<i>kalubuwami,</i>	<i>vaygu'a.</i>	(51) <i>Imayayse,</i>		
vosre paiement magique,	objets de grande valeur.	Ils apportent ici,		
<i>iseyemwasi</i>	<i>vaygu'a</i>	<i>bakuyopwo'isiga.</i>		
ils déposent ici	objets de valeur	mais vous pouvez exercer le charme.		
(52) <i>Isika'i,</i>	<i>kasina,</i>	<i>kaykakaya,</i>		
Fouilles d'isika'i,	feuilles de Kasina,	feuilles de Kuykakaya,		
<i>ripuripu,</i>				
feuilles de Ripuripu,				

<i>Kaywori</i> feuilles de Kaywori	<i>bukumegwasi</i> , vous pouvez charmer,	<i>memetu</i> tiges d'obsidian		
<i>bukumegwasi</i> , vous pouvez charmer,	<i>luya</i> noix de coco	<i>bukumegwasi</i> , vous pouvez charmer,		
<i>silasila</i> feuilles de silasila	<i>bukumegwasi</i> , vous pouvez charmer,	<i>buresi</i> feuilles de buresi		
<i>bukumegwasi</i> vous pouvez charmer,	<i>kwoysanu</i> fibre de la gousse de noix de coco			
<i>bukumegwasi</i> , vous pouvez charmer,				
<i>gimgwam</i> feuilles de gimgwam	<i>bukumegwasi</i> , vous pouvez charmer,	<i>yototu</i> feuilles de yototu		
<i>bukumegwasi</i> , vous pouvez charmer,	<i>sinata</i> peignes	<i>bukumegwasi</i> , vous pouvez charmer,	<i>bilagwayse</i> ils doivent payer.	
(53) <i>Vayla</i> Pour	<i>mimegwa</i> votre magie	<i>sebuwala</i> paiement de la magie;		
<i>bilousi</i> ils peuvent s'en aller	<i>ikamsi</i> manger	<i>kasi</i> leur	<i>bulukwa</i> , porc,	<i>kasi</i> , leur nourriture,
<i>kasi</i> leurs	<i>lalava</i> , noix de bétel mûres,	<i>kasi</i> leurs	<i>samaku</i> , noix de bétel jaunes,	<i>kasi</i> leurs
<i>kayla'usi</i> , bananes mûres,	<i>kasi</i> leur	<i>toutetila</i> , canne à sucre,	<i>kasi</i> leurs	<i>woderi</i> , ignames (variété),
<i>bikamsi</i> . ils mangent.	(54) <i>Bogwaga</i> Déjà cependant	<i>aymayase</i> ils ont apporté	<i>vaygu'a</i> , <i>vaygu'a</i> ,	
<i>kaulo</i> , ignames,	<i>bu'a-</i> noix d'areca-	<i>lukukwamsi</i> . vous manger.	(55) <i>Tolimegwa</i> , Maître de la magie,	
<i>yokwami</i> , vous,	<i>mtage</i> en effet	<i>bukasakayse</i> , vous pouvez donner,	<i>kusimwoyse</i> , vous êtes assis ici,	
<i>bilawoysaga</i> , mais ils peuvent s'en aller,	<i>bukusimwoysaga</i> , mais vous pouvez rester ici,			
<i>tolimegwa</i> maîtres de la magie	<i>yokwami</i> , - vous-mêmes, -	<i>u'ula</i> . base.		

COMMENTAIRE DE L'INFORMATEUR

J'ai obtenu les développements suivants du récit. Le numéro des versets auxquels ils se rapportent est indiqué au commencement de chaque commentaire.

Verset 2. Au sujet des âges relatifs des deux enfants :

(56) <i>Kuluta</i>	<i>tala,</i>	<i>isekeli</i>	<i>vivila.</i>
Enfant aîné	homme,	elle suit	femme.

Leurs noms ne sont pas connus. Us faisaient partie du clan Malasi.

(57) <i>Kugis,</i>	<i>Malasi</i>	<i>ivayva'isi</i>
Tu vois,	Malasi	ils marient

<i>vesiya :</i>	<i>taytala</i>	<i>Wawela</i>	<i>Bigayuwo</i>
leurs parents maternels :	un homme	Wavela,	Bigayuwo (nom de l'homme)

<i>Nabwayera</i>	<i>tayta</i>	<i>Vakuta ;</i>
Nabwayera (nom de sa femme)	un homme	Vakuta;

<i>tayta</i>	<i>Kitava,</i>	<i>Pwaygasi</i>	<i>Bosilasila</i>
un homme	Kitava,	Pwaygasi (nom de l'homme)	Bosilasila (nom de sa femme).

Verset 16. La conduite du frère et de la sœur, immédiatement avant la consommation de l'inceste, est ainsi expliquée :

(58) <i>Ta'u</i>	<i>igisi : gala</i>	<i>dabela,</i>
Homme	il voit :	pas sa jupe en fibres,

<i>ikokola,</i>	<i>isakauli,</i>	<i>minana vivila</i>	<i>ibokavili.</i>
il a peur,	il court ;	cette femme	le poursuit.

(59) <i>Iga'u,</i>	<i>boge</i>	<i>itubwo</i>	<i>lopoula</i>	<i>matauna,</i>
Plus tard,	déjà	cela bouleverse	ses entrailles	cet homme,

ikaytasi.
ils s'accouplent.

Versets 14-21. Le diagramme (fig. 4, p. 387) donnant la topographie permettra de suivre la direction et les vicissitudes de la poursuite.

Verset 19.

(60) <i>Ikanarise</i>	<i>wala</i>	<i>obwarita.</i>
Ils se couchent	juste	dans la mer,

Interrogé sur le sens de cette phrase, l'informateur m'assure qu'ils ont commencé par commettre l'inceste dans l'eau. En poursuivant l'histoire, il décrit la passion avec plus de détails.

(61) <i>Boge</i> Déjà	<i>kala</i> sa	<i>la'iya</i> passion	<i>ivagi</i> agit	<i>olopoula,</i> dans son intérieur,
<i>magila</i> son désir	<i>kumaydona</i> tout	<i>wowola</i> son corps.	(62) <i>Boge</i> Déjà	<i>ikaytasi,</i> ils s'accouplent,
<i>ikininise,</i> ils égratignent légèrement,		<i>ikimalise.</i> ils égratignent érotiquement.		

Verset 22. Pour m'expliquer pourquoi les deux amants sont restés sans boire ni manger, au point d'en mourir, mon informateur me dit:

(63) <i>Gala</i> Pas	<i>sitana</i> un morceau	<i>ikamkwamsi,</i> ils mangent,	<i>imomonsi,</i> ils boivent,	<i>pela</i> car	
<i>gala</i> pas	<i>magisi,</i> leurs désirs,	<i>boge</i> déjà	<i>ivagi</i> agit	<i>simwasila,</i> leur honte,	<i>pela</i> car
<i>luleta</i> son frère à elle sa sœur à lui		<i>ikaytasi.</i> ils s'accouplent.			

Verset 26. Expliquant le comportement des oiseaux-frégates

(64) <i>Ikokwoylubayse</i> - Ils volent -	<i>ilousi,</i> ils vont,	<i>isukonisi</i> ils flairent	<i>mayna</i> odeur
<i>tomwota</i> d'humains.			

Verset 33. Cela, l'incantation ou le chant, désigné par le mot *wosi* (chant) et non *megwa* ou *yopa* (incantation), est chanté pendant qu'on fait bouillir de l'huile de noix de coco pour la magie d'amour. Ce chant est ainsi conçu :

(65) <i>Mekaru,</i> Vésicule à fiel,	<i>karuwagu;</i> ma vésicule à fiel ;	<i>mevira,</i> femme,	<i>viregu</i> ma femme
<i>meboma,</i> vent de nord-ouest,	<i>bomatu</i> vent de nord-ouest.		
(66) <i>Ipela</i> Elle change de place	<i>karuwagu</i> ma vésicule à fiel	<i>mevira,</i> femme,	
<i>viregu ;</i> ma femme ;	<i>meboma</i> vent de nord-ouest,	<i>bomatu,</i> vent de nord-ouest,	<i>medara</i> langueur,

dara.
langueur.

Le rite n'est pas accompli lorsque le vent est fort

(67) <i>Kidama</i> Supposons	<i>sene</i> très	<i>bipeulo</i> il peut être fort	<i>yagila,</i> le vent,	
<i>gala</i> non	<i>tavagi</i> nous	<i>megwa-</i> magie	<i>tage</i> afin qu'il	<i>biyuvisa'u</i> n'emporte pas son souffle.
(68) <i>Iga'u,</i> Plus tard,	<i>niwayluwa,</i> temps calme,	<i>batavagi</i> nous pouvons faire	<i>ola'odila,</i> dans la brousse,	
<i>tamiga'i</i> nous pouvons charmer		<i>kwoywaga</i> la plante kwoywaga	<i>ka'ukwa'u.</i> le matin.	
<i>Kwayavi,</i> Le soir,	<i>bibogi</i> la nuit	<i>boge</i> déjà	<i>tasayki</i> nous donnons	<i>vivila.</i> femme.

Verset 40. L'eau du passage du récif de Kadi'usawasa possède certaines propriétés magiques, puisque le fait de se baigner dans cette eau améliore la mine.

(69) <i>Okarikedā</i> Dans le passage de	<i>Kadi'usawasa</i> Kadi'usawasa	<i>gwadi</i> enfants	
<i>yakida</i> nous-mêmes	<i>takakaya</i> nous baignons	<i>bitarise</i> afin qu'elle rende beaux	
<i>migida</i> nos visages.			

Et voici ce qu'on nous dit au sujet des sources d'eau saumâtre :

(70) <i>Ta'ula</i> De l'homme	<i>lasopi</i> eau de	<i>Bokaraywata ;</i> Bokaraywata ;	<i>vivila</i> femme
<i>Momkitava.</i> Momkitava.	(71) <i>Kidama</i> Supposons	<i>tamomsi</i> nous buvons	<i>bayse</i> cette
<i>sopi,</i> eau,	<i>boge</i> aussitôt	<i>takasousou'u</i> nous devenons gris (de la tête).	

En général, si les personnes d'un sexe se baignent dans l'eau destinée au sexe opposé, leur mine devient mauvaise.

Les plantes *silasila* et *givagavela*, mentionnées dans le texte (verset 40), poussent près des sources.

Dans les temps anciens, il n'était pas permis aux gens originaires d'autres villages, même des villages voisins situés sur la lagune (Sinaketa et autres), de se baigner dans ces eaux.

Verset 46. Interrogé au sujet des poissons, mon informateur dit :

(72) <i>Imiga'ise</i> , Ils charment,	<i>immise</i> ils rêvent	<i>yena</i> poissons	<i>nay yu</i> deux
<i>naketoki</i> petits animaux	<i>sikum</i> sikum (nom d'un poisson)		<i>nayyu</i> deux
<i>kabulula kabulula.</i> nez à nez.	(73) <i>Natanidesi</i> , Un seul,	<i>talisala</i> nous le rejetons	
<i>bila</i> qu'il s'en aille	<i>obwarita</i> , dans la mer,	<i>gala</i> non	<i>takakaya.</i> nous baignons.

Verset 49. Ce verset signifie qu'une telle magie ne procure pas seulement l'amour, mais conduit au mariage.

(74) <i>Bilivala</i> Il peut dire	<i>veyola</i> son parent maternel		
<i>vivila</i> : femme -	<i>kawala</i> : son discours :	« <i>Kuwokeya</i> « Apporte ici	<i>kuva'isi</i> vous vous mariez,
<i>ummwala boge.</i> » ton mari déjà. »			

III. CAS D'INCESTE RÉEL

[Retour à la table des matières](#)

Passons maintenant de la légende à la réalité, et voyons comment les événements de nos jours s'accordent avec leurs prototypes d'un passé nébuleux. Nous avons déjà vu que, malgré le caractère en apparence absolu du tabou, malgré l'horreur réelle et irrésistible que l'inceste entre frère et sœur inspire aux indigènes, cet inceste n'en a pas moins lieu dans la réalité. Et il ne s'agit pas là d'une innovation due au contact avec les Européens auxquels les indigènes reprochent trop volontiers les changements qui se produisent dans leurs coutumes. Ces dérogations à la morale tribale sont de beaucoup plus anciennes que l'apparition des blancs aux îles Trobriand; le souvenir s'en est transmis de génération en génération, et on en parle aujourd'hui en citant des noms et des détails.

C'est un fait connu qu'un des précédents grands chefs, Purayasi, avait vécu avec sa sœur; et il existe de fortes présomptions qu'un autre chef, Numakala, s'était rendu coupable de la

même félonie. Il va sans dire que l'un et l'autre faisaient partie du clan Malasi; et il est certain que la puissance qu'ils détenaient et qui leur donnait le sentiment d'être au-dessus des lois, les avait protégés, comme tant d'autres dynastes et gouvernants célèbres, contre les châtiments usuels. En tant que personnages historiques, ils ne tombent pas aussi facilement dans l'oubli que les gens du commun, et le souvenir de leurs faits et gestes persiste. D'après ce que m'ont dit mes informateurs, la découverte d'un inceste avait, dans les temps anciens, pour conséquence inéluctable la mort des deux coupables, le plus souvent et le plus généralement par le suicide. Ceci était du moins vrai en ce qui concerne les gens du commun. Mais, ajoutent les indigènes, l'afflux de missionnaires et de fonctionnaires a bouleversé toutes les coutumes et les pires crimes sont aujourd'hui commis sans vergogne.

Que l'infraction au tabou de l'inceste puisse entraîner le châtement suprême, la preuve m'en a été fournie par le cas suivant que j'ai observé personnellement. Je n'étais pas depuis plus de quinze jours à Omarakana, lorsqu'un matin du mois de juillet 1915, mon interprète et unique informateur (à cette époque-là je me servais encore de l'anglais « petit nègre ») vint m'annoncer qu'à Wakayluva, village voisin, un jeune homme nommé Kima'i était tombé d'un arbre et s'était tué -par accident. Et il ajouta qu'un autre jeune homme avait reçu, également par accident, une blessure grave. La coïncidence m'avait paru bizarre à ce moment-là, mais ne sachant pas parler la langue des indigènes, ce qui me mettait dans l'impossibilité de gagner leur confiance, je tâtonnais pour ainsi dire dans les ténèbres; et, fort occupé par l'étude des coutumes relatives au deuil et aux funérailles, qui étaient encore nouvelles pour moi, je renonçai à toute tentative de débrouiller cette tragédie.

Plus tard, j'eus de forts soupçons que la chute du haut d'un arbre était un cas de suicide par lo'u, mais les indigènes se montraient fort réservés sur ce sujet. Rien, en effet, de plus difficile pour un ethnologue que de démêler les fils d'un événement tragique vraiment important et de date récente; on tient à en parler le moins possible, car, s'il arrivait à la connaissance du résident, il entraînerait une intervention judiciaire, avec emprisonnement et d'autres graves perturbations de la vie tribale. Ainsi que je l'ai appris plus tard, il y avait, dans l'incident dont je viens de parler, un élément politique, puisque Kima'i était un parent de Moliassi, l'ennemi traditionnel du chef principal, et l'incident avait accru la tension qui existait depuis longtemps entre le seigneur de Kiriwina et celui de Tilataula ¹.

Ce fut seulement au cours de mon dernier voyage aux îles Trobriand, trois ans environ après cette tragédie, que je pus tirer le cas au clair. Kima'i avait une intrigue avec une fille de la sœur de sa mère. Ceci n'était un secret pour personne, mais, bien que le fait eût valu à Kima'i la désapprobation générale, ce fut seulement sur l'initiative du fiancé de la jeune fille que l'affaire fut portée devant le chef. Après plusieurs tentatives faites pour les séparer, Kima'i fut insulté en public par son rival qui fit connaître à haute voix, ou plutôt cria à travers le village que Kima'i avait enfreint le tabou de l'inceste et donna le nom de la jeune fille avec laquelle l'inceste avait été commis. C'est là, nous le savons, l'insulte la plus grave, et elle ne tarda pas à produire l'effet désiré. Kima'i se suicida. Le jeune homme qui avait été la cause de ce suicide, avait été blessé par les parents de Kima'i; c'est ce qui explique l'étrange coïncidence des deux événements. La jeune femme est aujourd'hui mariée et vit heureuse avec son mari. On peut la voir sur une photographie prise par moi pendant les cérémonies mortuaires; en tant que vraie parente de sang du décédé, elle ne porte pas le deuil (teinture noire et cheveux rasés) (voir plus haut chapitre 6, section II). Cet incident m'a donné un

¹ Pour un exposé des conditions politiques qui prévalent chez les Trobriandais, voir *Melanesians*, de Seligman, et nos ouvrages : *Argonauts of the Western Pacific*, chapitre 2, section 5, et *Myth*, chapitre 2.

certain aperçu des idées des indigènes sur la légalité, sujet que j'ai traité ailleurs ¹. Ici, c'est uniquement le côté sexuel de la question qui nous intéresse, et nous allons y revenir.

Tous les cas d'inceste, même sous la forme la plus répréhensible, n'ont pas une issue aussi tragique. Il est certain qu'il existe actuellement plus qu'un couple sur lequel pèse le soupçon de se livrer à la forme la plus odieuse de suvasova, c'est-à-dire aux rapports incestueux entre frère et sœur. Un cas qui m'a été raconté en détail est celui d'une jeune fille, Bokaylola, dont on dit qu'elle permet à son frère, qui est albinos, de la « fréquenter ». A la manière dont mon informateur m'a parlé de ce cas, j'ai eu le sentiment que l'immoralité de chacune de ces deux fautes se trouvait atténuée du fait même de leur association. On dirait qu'un albinos n'ayant aucune chance de conquérir une femme et n'étant pas un homme à proprement parler, l'inceste avec lui paraît moins répréhensible.

Le cas d'inceste entre frère et sœur de beaucoup le plus instructif et le plus clair est celui de la fameuse liaison qui existait entre deux jeunes gens Malasi, du village d'Okopukopu.

Mokadayu vivait encore à l'époque où j'ai visité l'archipel, et il me laissa l'impression d'un homme d'une habileté et d'une intelligence peu ordinaires. Doué d'une belle voix et célèbre comme chanteur, il a également exercé, pendant quelque temps, la lucrative profession de médium spirite. Comme tel, il a accompli, en dehors de toute influence, quelques-uns des grands exploits dans lesquels excellent nos spiritistes modernes, tels que production d'ectoplasmes et de phénomènes de matérialisation (il s'agissait généralement d'objets sans valeur); mais il était surtout spécialisé dans la dématérialisation (invariablement d'objets précieux). Il pouvait évoquer un bras et une main (qui appartenaient, sans doute, à un esprit sous son « contrôle »), toujours prêts à s'emparer d'objets précieux, comestibles, noix de bétel, tabac, pour les transporter probablement dans le monde des esprits. Conformément à la loi universelle des phénomènes occultes, les esprits « contrôlés » par Mokadayu et d'autres esprits amis n'opéraient que dans l'obscurité. La fameuse main provenant d'un autre monde était à peine visible et empoignait tout objet d'utilité terrestre qu'elle trouvait à sa portée.

Il existe cependant aux îles Trobriand des sceptiques arrogants et irrespectueux et, un jour, un jeune chef originaire du Nord empoigna la main et tira Mokadayu lui-même de la planche où il était dissimulé derrière une natte. Après cet incident, les incroyants cherchèrent à discréditer, et même à dénoncer le spiritisme, mais les croyants continuèrent à apporter à Mokadayu cadeaux et rémunérations.

Tout bien considéré, il trouva cependant préférable de se consacrer à la musique et à l'amour, car, chez les Trobriandais, comme chez nous, un ténor ou un baryton sont sûrs d'avoir du succès auprès des femmes. « Le gosier, disent les indigènes, est un passage long comme le vagin (wila), et l'un attire l'autre. Un homme qui possède une belle voix plaît aux femmes, et celles-ci, à leur tour, cherchent à lui plaire. » En fait, Mokadayu couchait toujours avec les femmes du chef, car il préférait les femmes mariées qui font prime aux îles Trobriand. Après avoir essayé, sans doute, les degrés inférieurs de suvasova (inceste à l'intérieur du clan), il a fini par aboutir à ce qui devait être l'exploit le plus dramatique de sa vie. Sa sœur, Inuvediri, était une des plus belles jeunes filles du village. Elle avait naturellement beaucoup d'amoureux. Mais, un jour, un changement bizarre se produisit en elle : elle sembla avoir perdu toute envie de coucher avec ses amants. Us jeunes gens du village furent éconduits l'un après l'autre. Ils se réunirent et décidèrent de chercher ce qui avait bien pu arriver à leur maîtresse, soupçonnant toutefois qu'elle avait dû prendre un nouvel amant auquel elle avait accordé le premier rang et qui devait satisfaire tous ses désirs.

¹ Crime and Custom, pp. 77 et suiv.

Une nuit ils constatèrent que le frère et la sœur s'étaient retirés dans la maison paternelle. Leurs soupçons furent confirmés et ils virent une chose terrible : le frère et la sœur faisant l'amour. Il s'ensuivit un grave scandale, car la nouvelle ne tarda pas à se répandre dans tout le village et le frère et la sœur à s'apercevoir que tout le monde était au courant de leur crime. La chronique raconte qu'ils ont vécu plusieurs mois ensemble après cette découverte, tellement ils étaient amoureux l'un de l'autre, mais Mokadayu fut finalement obligé de quitter la communauté. Quant à la jeune fille, elle épousa un homme d'un autre village. D'après ce qui m'a été dit, l'un et l'autre auraient été, dans les anciens temps, fatalement acculés au suicide.

Telle est l'histoire de Mokadayu et de sa sœur. Ajoutée à d'autres faits déjà décrits, elle montre, d'une façon dramatique, tout ce qu'il y a d'inadéquat dans le postulat : « soumission servile à la coutume ». Elle montre, d'autre part, que la manière de voir opposée, d'après laquelle les principes professés par les indigènes ne seraient qu'un leurre et une feinte, n'est pas plus exacte. Le fait est que tout en adhérant aux tabous de la tribu et à ses principes moraux, les indigènes ont aussi à obéir à leurs passions et inclinations naturelles et que, dans la pratique, ils sont obligés de se contenter, comme tout le reste de l'humanité, d'un compromis entre la règle et l'impulsion.

Le mythe sur l'inceste, à première vue mystérieux et incompréhensible, perd beaucoup de ce qu'il a de bizarre lorsqu'on s'est rendu compte qu'il reflète certaines tendances dont on peut voir la manifestation dans la vie réelle. Il est certain que l'inceste exerce une tentation sur l'indigène, mais un puissant tabou l'empêche d'y céder trop facilement.

Il n'est pas sans intérêt de noter que le mythe est utilisé pour justifier les cas d'inceste réel qui se produisent de nos jours. Par exemple, un homme faisant partie du même clan que Mokadayu avait essayé d'expliquer et d'atténuer par les raisons suivantes le crime commis par ce dernier contre la morale tribale. Mokadayu aurait préparé de l'huile de noix de coco, imprégnée de magie d'amour, de façon à provoquer la réciprocité amoureuse d'une autre jeune fille; mais Inuvediri, entrant dans la maison, aurait, par inadvertance, répandu un peu de ce liquide et serait ainsi devenue intoxiquée par la magie; ayant ensuite défait sa jupe en fibre, elle se serait étendue toute nue sur le lit, dans l'attente passionnée du frère. Rentré dans la hutte et ayant vu sa nudité, il sentit s'allumer en lui le feu de la passion (peut-être avait-il subi à son tour l'influence de la magie). Cette paraphrase ou, plutôt, cette copie du mythe, m'a été donnée comme preuve décisive de l'irresponsabilité du criminel; elle avait pour but de montrer que ce fut la fatalité plutôt que la faute qui le poussa à commettre l'acte abominable. Le mythe fut ainsi utilisé comme paradigme destiné à expliquer la réalité, à rendre le fait plus compréhensible et plus acceptable pour les indigènes. La psychologie qui se manifeste dans cette utilisation du mythe rend la fonction de celui-ci plus claire pour le sociologue.

Il est probable que, loin d'être incompatible avec le caractère irrésistible du tabou, la tentation qui pousse à commettre l'inceste ne s'en trouve que stimulée, en vertu de la fascination non moins irrésistible que le fruit défendu a toujours exercée, exerce et exercera sur l'être humain. J'ai essayé, dans un ouvrage antérieur¹, d'examiner la question de savoir jusqu'à quel point la psychanalyse peut nous aider à résoudre ce problème. Ici je tiens seulement à répéter qu'en confrontant le mythe sur l'inceste avec les réalités de la vie, avec les rêves typiques des indigènes, avec leur langage obscène et avec leur attitude à l'égard des tabous en

¹ *La sexualité et sa répression.*

général, on réussit à donner une explication satisfaisante, s'appuyant sur des faits, et non sur des hypothèses, de son caractère étrange en apparence.