L'héritage d'Alfred Kiyana et l'énigme des paquets cérémoniels meskwaki

Emmanuel Désveaux

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jsa/11282>
DOI : 10.4000/jsa.11282
ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 5 juin 2010
Pagination : 107-133
ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Emmanuel Désveaux, « L'héritage d'Alfred Kiyana et l'énigme des paquets cérémoniels meskwaki », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 96-1 | 2010, mis en ligne le 10 décembre 2014, consulté le 02 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/11282> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.11282>

L'HÉRITAGE D'ALFRED KIYANA ET L'ÉNIGME DES PAQUETS CÉRÉMONIELS MESKWAKI

Emmanuel DÉSVEAUX *

Au début du xx^e siècle, Alfred Kiyana confie à Michelson la liturgie d'un paquet cérémoniel. Il lui vend également le paquet correspondant, conservé aujourd'hui au musée ethnographique de Dahlem à Berlin. Le texte de cette liturgie a fait l'objet récemment d'une nouvelle traduction, due au linguistique Ives Goddard. L'article se propose, dans un premier temps, de commenter ce long texte afin d'en révéler les soubassements mythologiques, les ressorts rituels et les correspondances avec son pendant matériel, à savoir le contenu du paquet cérémoniel de Dahlem. Ce commentaire conduit, dans un deuxième temps, à raffiner notre compréhension des principes sous-jacents à la sociologie meskwaki, réputés particulièrement opaques. Le complexe du paquet cérémoniel apparaît comme une anti-gestation en acte, masculine et mortifère, qui est en relation transformationnelle avec le dispositif général du totémisme algonquin. En conclusion, on se demande si ce complexe ne confère pas par ailleurs aux Meskwaki une vigilance particulière à l'écoulement temporel, donc à l'histoire. [Mots-clés : Meskwaki (Fox), paquet cérémoniel, liturgie, textualité, rapport mythe-rite, clan, totémisme.]

Alfred Kiyana's legacy and the enigma of Meskwaki sacred bundles. At the beginning of the 20th century, Alfred Kiyana entrusted the anthropologist Michelson with the liturgical text related to a so-called sacred bundle. He equally sold him the bundle itself which found its way into the reserves of the ethnographical museum of Berlin, presently located in Dahlem. Recently, the linguist Ives Goddard has presented a new translation of the text. The first section of the present paper proposes a comment of this long text which aims at revealing its mythical background, its ritual implications, and the links to its material counterpart, *i. e.* the content of the bundle kept in Dahlem. In the second section the commentary attempts a better understanding of the underlying principles of Meskwaki social organization, notorious for its high opacity. The bundle complex appears as an anti-gestational act, merely masculine and saturated with death's motives, which stands in a transformational relationship with the overall features of Algonquian totemism. As a conclusion, the commentary raises the question whether the bundle complex does give the Meskwaki a specific awareness of the passing of time, in other

* EHESS (LIAS/Institut Marcel-Mauss, UMR8178), 54 boulevard Raspail, 75006 Paris [desveaux@ehess.fr].

Journal de la Société des Américanistes, 2010, 96-1, pp. 107-133. © Société des Américanistes.

words, of history. [Key words : Meskwaki (Fox Indians), sacred bundles, liturgy, textuality, myth-ritual relationship, clan, totemism.]

La herencia de Alfred Kiyana y el enigma de los bultos ceremoniales meskwakis. Al principio del siglo xx, Alfred Kiyana transmitió a Michelson un texto litúrgico relacionado con un bulto ceremonial. Le vendió también el bulto en cuestión, el cual está conservado, hoy en día, en el museo etnográfico de Berlín (Dahlem). Dicho texto ha sido objeto recientemente de una nueva traducción por el lingüista Ives Goddard. El presente trabajo está primeramente consagrado a un comentario de este amplio texto y busca poner en relieve sus fundamentos mitológicos, sus consecuencias rituales y relaciones con su contraparte material, es decir el contenido del bulto ceremonial. El comentario del texto lleva, en una segunda parte, a intentar precisar los principios, *a priori* muy opacos, en los que se apoya la organización social meskwaki. El complejo del bulto ceremonial puede ser visto como una anti-gestación, masculina y mortífera en una relación de tipo transformación con el dispositivo general del totemismo algonquino. El estudio concluye preguntándose para saber si el bulto ceremonial no permite casualmente a los meskwakis prestar atención especial al paso del tiempo o, dicho de otra manera, a la historia. [Palabras claves: meskwakis (indios fox), bultos ceremoniales, liturgia, textuality, relación mitos-ritos, clan, totemismo.]

*I carry night on my back,
I carry night on my back,
slowly I carry it on my back.
(Alfred Kiyana, The owl sacred pack)*

KIYANA, MICHELSON ET L'ÉCOLE DE CHICAGO

Alfred Kiyana était, d'après le seul portrait photographique que nous possédons de lui, un homme d'une forte stature¹. L'image suggère qu'il était très métissé, de sang blanc et d'un peu de sang noir. Dans les années 1910, il s'affirme pourtant comme l'un des grands dépositaires du patrimoine oral de sa tribu, les Meskwaki. C'est un narrateur hors pair, doté d'une mémoire prodigieuse. À l'instar d'autres groupes amérindiens de la région, les Meskwaki avaient adapté à leur langue un système d'écriture syllabique dans la seconde moitié du xix^e siècle. Ce qui fit l'affaire du linguiste Truman Michelson qui, dans la lignée de Boas, voyait dans la récolte de textes en langue originale la panacée en matière d'enquête : d'une part, on dispose ainsi de matériaux fiables, car édictés au cours d'authentiques énoncés, pour étudier la langue ; d'autre part, on engrange des données ethnographiques sur la réalité culturelle à travers les narrations transcrites. Il se trouve qu'un tel projet – fossiliser graphiquement la parole – va susciter chez Kiyana une véritable vocation d'écrivain. Il va répondre avec enthousiasme à la demande de Michelson et aura ainsi le temps de lui livrer

plusieurs centaines de pages avant d'être emporté par l'épidémie de grippe espagnole de 1918. Les écrits qu'il nous a légués renvoient au savoir traditionnel des Meskwaki de Tama, s'agissant pour l'essentiel de récits mythiques et de récits de fondation rituelle. Si l'ensemble du corpus se trouve aujourd'hui conservé dans les archives de la Smithsonian Institution², Michelson s'était efforcé en son temps, avec l'aide de ses assistants autochtones Harry Lincoln et Edward Davenport, de transcrire et de traduire les textes qu'il jugeait les plus intéressants afin de les publier. Parmi eux, *The owl sacred pack of the Fox Indians* (Michelson 1921)³, texte d'une cinquantaine de pages, se révèle d'une importance cruciale, et ce, pas seulement en vertu de ses extraordinaires qualités prosodiques, comme nous allons le voir.

Le territoire traditionnel des Meskwaki, longtemps connus dans les littératures historique et anthropologique sous le nom de *Renards*, puis de *Fox*, s'étend à l'ouest du lac Michigan, soit à la charnière de la région des Grands Lacs et des Plaines⁴. On rappellera aussi pour mémoire que la tribu a joué un rôle important dans l'histoire de notre discipline au moment de l'émergence de l'école de Chicago dans les années 1930. Il s'agissait en l'occurrence, pour une nouvelle génération de jeunes anthropologues américains sous l'égide de Radcliffe-Brown, de faire rupture avec les attendus culturalistes boasiens et de revisiter les données de l'ethnographie nord-américaniste afin de les faire entrer dans les cadres d'une raison analytique fonctionnaliste centrée sur l'organisation sociale. Les Algonquin centraux présentaient dans cette perspective un grand intérêt dans la mesure où le savoir anthropologique de l'époque leur prêtait, en dépit d'une complexité faite d'un foisonnement de prérogatives rituelles et d'appartenances formelles, une organisation sociale reposant sur des clans patrilineaires exogames. Ces derniers étaient en effet censés être la meilleure expression du groupe de filiation, pierre angulaire du sociologisme britannique. La tâche des néophytes de Chicago visait donc à réduire cette complexité afin de révéler les fondamentaux souhaités. Ainsi Sol Tax (1937), qui fit un terrain chez les Meskwaki dans les années 1932-1934, s'efforce de décrire la société qu'il observe en termes de solidarité organique interne à des entités sociales discrètes qu'il peine cependant à définir. Ajoutons que la réserve Meskwaki, située dans l'Iowa, constituera pendant plusieurs années après la Seconde Guerre mondiale le lieu d'élection du département d'anthropologie de l'université de Chicago pour l'organisation des stages d'initiation de ses étudiants à l'enquête de terrain.

Dans le climat anti-culturaliste qui régnait à Chicago, compte tenu également d'un déclin de la compétence linguistique des informateurs par rapport à ceux de la génération précédente, on comprend aisément que les contributions de Michelson et d'un narrateur aussi exceptionnel qu'Alfred Kiyana aient souffert d'une nette désaffection au profit de discussions portant sur la question du clan et de la solidarité organique qui y serait associée. Cet héritage est alors également disqualifié à cause de son appartenance, en apparence du moins, à l'ordre du rituel, donc

à un ordre inférieur de phénomènes aux yeux des nouveaux défenseurs du tout sociologique : il l'est enfin car toute intelligibilité semble avoir déserté ces textes dont, réactivant d'anciennes rumeurs, on va parfois jusqu'à mettre en doute l'authenticité⁵. Dès lors, ce n'est pas l'un des moindres mérites d'Ives Goddard que d'attirer de nouveau notre attention sur cette tradition scripturaire. Nous nous proposons dans les pages qui suivent de relire à notre tour *The owl sacred pack*... et de tenter d'apprivoiser ce texte étonnant, déroutant, complexe, tout à la fois obscur et flamboyant, manifestement *poétique*, avec la conviction qu'il devrait toutefois rapidement, après un probable passage par la mythologie, nous ramener sur le terrain de la sociologie. Or celle des Meskwaki reste à ce jour, sans conteste, l'une des plus mal comprises d'Amérique du Nord. Là comme ailleurs dans le sous-continent, il se pourrait que rite et organisation sociale soient si intimement liés qu'ils ne font qu'un, avec bien sûr pour arrière-plan la mythologie, considérée comme un réservoir sémantique.

Il est temps de rappeler brièvement au lecteur à quelle forme rituelle le texte de Kiyana se réfère. Nous avons affaire à ce complexe que les culturalistes américains désignent sous le terme de *bundles cults* et qui renvoie à ces cérémonies qui se déroulent autour d'« autels portatifs », selon la terminologie de Lévi-Strauss, ou encore, selon la nôtre, de « paquets cérémoniels ». L'aire de distribution du complexe couvre les Plaines et les régions adjacentes de la vallée du Mississippi, allant jusqu'à toucher les rivages méridionaux et occidentaux des lacs Michigan et Huron. La *performance* ou l'action la plus caractéristique du complexe réside dans l'ouverture du paquet et le dévoilement de son contenu, la séquence impliquant, bien entendu, qu'il soit refermé à l'issue de la cérémonie. Les circonstances du rite peuvent être liées à des conjonctures saisonnières ou à des événements singuliers, tels qu'un décès, un départ pour la guerre, une maladie qui exige une intervention thérapeutique. L'enjeu tient autant aux individus présents – à ceux donc qui partagent la connaissance de son contenu – qu'aux articles dévoilés, lesquels se limitent en général à une ou plusieurs dépouilles animales, des fragments de dépouilles animales (plumes, os, pattes, griffes, becs, organes desséchés), associés fréquemment à des éléments d'origine minérale ou végétale et des artefacts divers. Soulignons parallèlement que, chez les Meskwaki, la cérémonie, dite *ki.ke.no*, donne toujours lieu à des repas partagés par certains des participants, d'où la traduction habituelle du mot *ki.ke.no* en anglais par *clanfeast*.

Nous aurons l'occasion de revenir en détail sur le contenu d'un paquet cérémoniel dans la mesure où nous avons eu accès à celui dont il est question dans *The owl sacred pack*.... Non seulement l'objet subsiste, mais il n'est plus protégé par le sceau du secret. Ouvrons cependant dès maintenant une brève parenthèse historique à son propos. Kiyana tenait en legs d'Anawawanta, son oncle, le savoir qu'il transcrit pour Michelson, ainsi que l'objet correspondant, à savoir le paquet du hibou lui-même. Le ritualiste vend à l'anthropologue en même temps le paquet et sa liturgie sous forme écrite, ce qui étaye l'hypothèse, qui nous guidera tout au

long de cet article, d'une consubstantialité de l'objet et de la parole qui s'y rattache. Goddard (2007, p. 5) explique que la vocation première du paquet du hibou était d'ordre essentiellement thérapeutique puisqu'il permettait de soigner les blessures de guerre, dues à des balles de fusils. Or, lorsque le paquet est vendu à Michelson au printemps 1914, plusieurs décennies se sont écoulées depuis sa dernière convocation effective dans le cadre d'une action rituelle *performative*. Ce qui semble logique : dans les premières années du xx^e siècle, les Meskwaki n'ont plus l'occasion de faire la guerre depuis longtemps et, notamment, de la faire à leurs principaux ennemis traditionnels, les Sioux. Le paquet cérémoniel du hibou aboutira, par l'intermédiaire de Boas, dans les réserves du musée d'ethnographie de Berlin ⁶.

UNE LITURGIE À L'OMBRE DE LA MYTHOLOGIE

Laissons de côté, pour l'instant, le paquet cérémoniel du hibou et concentrons notre attention sur le texte de Kiyana. *The owl sacred pack...* se divise en deux parties, de longueur légèrement inégale. La première (pp. 11-82) apparaît tel un mode d'emploi du paquet : y sont énoncées les circonstances dans lesquelles on peut y avoir recours et y sont transcrits les chants accompagnant telle ou telle phase de l'action rituelle... Quant à la deuxième partie (pp. 83-197), elle prend une forme narrative pour relater la geste d'un couple « primordial » qui est à l'origine du paquet. Il convient de commencer l'analyse par ce long récit puisque, faisant appel à un substrat mythologique, il sert de caution à tout le dispositif texte-objet. Il s'agit donc des aventures de Black Rainbow et de sa nièce Deer Horn. Autant la première désignation peut se déchiffrer comme une pure figure poétique, relevant de l'oxymore, la deuxième, appliquée à une jeune fille, nous déconcerte, les bois de cerf ⁷ étant plutôt *a priori* un attribut masculin ⁸. En revanche, le fait que l'oncle et la nièce (croisée) ⁹ aient presque le même âge s'entend sans difficulté en vertu du caractère oblique de la terminologie de parenté des Meskwaki.

Selon un schéma classique en Amérique du Nord, le garçon se soumet à des jeûnes en quête de visions. Son grand-père (*mešomes*) l'encourage. La jeune fille suit son exemple. À terme, l'un et l'autre parviennent à entendre le langage des hiboux. Nous sommes au printemps. Le grand-père-hibou proclame la fin du jeûne, reconnaît le fait que Black Rainbow a atteint la puberté et enjoint Deer Horn de coucher avec lui, ce qui déclenche chez elle ses premières menstruations. À partir de ce moment, ils sont chargés de la confection – et surtout de l'établissement, si l'on peut dire – du paquet cérémoniel. Ils retournent chez eux, empruntant deux chemins différents car ils n'habitent pas le même village. Le garçon raconte sa vision aux siens. Une vive discussion sur la nature de la vision intervient. En était-ce vraiment une ? ou n'était-ce qu'un rêve ? On lui oppose ainsi le fait que Deer Horn, sa nièce, demeure au loin, et que leur rencontre est en

conséquence des plus improbables. Mais Black Rainbow insiste sur la véracité de son expérience. La jeune fille relate, de son côté, une expérience similaire à son entourage.

Le couple se retrouve ; ils partent ensemble en brousse. Ils rencontrent peu après un homme vêtu d'un simple pagne : c'est le hibou personnifié qui s'engage à leur apporter la bénédiction des manitous s'ils parviennent à confectionner le paquet en utilisant son propre corps. Ils doivent, pour ce faire, suivre scrupuleusement ses instructions et l'opération se fera au bénéfice de leur « clan ». Grâce à Hibou, que le paquet incarnera désormais en vertu d'une puissante transmutation instantanée, ni les rivières, ni les falaises ne constitueront plus, pour Black Rainbow et Deer Horn, des obstacles. S'ensuit la formulation de divers pouvoirs qui dérivent du paquet – en premier lieu, comme nous l'avons vu, celui de soigner les blessures infligées aux membres inférieurs ou supérieurs des guerriers. Diverses recommandations complètent l'instruction des deux impétrants, relatives à la stabilisation des pouvoirs émanant du paquet ainsi qu'aux moyens à mettre en œuvre pour les transmettre. Elles concernent ainsi les chants, l'attitude à adopter à l'ouverture du paquet, les manières de cuisiner lors des cérémonies ou, encore, l'impératif de ne jamais abandonner derrière soi ses compagnons lors d'une expédition guerrière. Enfin, l'homme disparaît : le paquet s'est substitué à lui, au même endroit. Black Rainbow et Deer Horn s'en emparent et retournent parmi les Meskwaki. Ils organisent la cérémonie inaugurale du paquet, celle censée établir le paquet comme puissance rituelle et sociale. L'efficacité thérapeutique de l'objet y est mise à l'épreuve, tandis que le couple insiste sur le fait que le nouveau paquet cérémoniel appartient à tous (comprendre à tous ceux qui sont présents dans l'édifice dressé pour l'occasion). C'est cette assemblée qui est assimilée, dans la langue courante, à un « clan ».

La longue section qui suit revient sur les recommandations à suivre pour la bonne tenue du culte. L'un des points saillants qui ressort de cet enseignement concerne la parité sexuelle. Les femmes doivent se sentir aussi concernées que les hommes par le déroulement cérémoniel. Leur piété doit égaler celle dont font preuve les membres masculins du clan. Plus haut – les deux informations méritent d'être rapprochées –, la présence de Deer Horn aux côtés de Black Rainbow était justifiée par le fait qu'elle avait pour mission d'instruire les femmes, comme lui les hommes. Dans la toute dernière section, le texte renoue en apparence avec les linéaments du récit d'action et redonne toute sa place au merveilleux. Black Rainbow, Deer Horn et un groupe de guerriers tombent dans une embuscade tendue par les Sioux. Ils sont faits prisonniers. Les vainqueurs brûlent leurs captifs meskwaki les uns après les autres. Bientôt, ne subsistent que l'oncle et la nièce. Le premier, au moyen d'une lance magique, expédie la seconde par la voie des airs jusqu'au lieu où se trouve entreposé le paquet cérémoniel du hibou. Puis, à son tour, au moment précis où les Sioux s'appêtent à l'attacher à un poteau afin de le soumettre au supplice du feu, il s'élève également dans les airs telle une fusée.

Il entraîne avec lui ses bourreaux putatifs, qui finissent par lâcher prise. Ils tombent et s'écrasent sur le sol. Les deux héros retournent chez eux.

Les hostilités se poursuivent. Peu après, en effet, survient un détachement de Sioux. Mais, cette fois-ci, ce sont les Meskwaki qui remportent la victoire. Ils font prisonniers les assaillants et les destinent au même traitement que celui qui avait été infligé avant à leurs malheureux parents : être brûlés vifs. Toutefois, sur les injonctions de Black Rainbow, une femme – qui faisait partie de l'équipée sioux comme Deer Horn de celle des Meskwaki auparavant – est épargnée. Elle est renvoyée chez elle. Lui est promise une longue vie, à la condition d'inviter ses proches et de leur raconter l'histoire de sa captivité à chaque fois qu'elle tombera malade. Une séquence symétrique, relative au principe masculin cette fois, succède à cet épisode : Black Rainbow, alors qu'il chassait, tombe dans une embuscade sioux. Dans l'affrontement qui en découle, le héros jouit de supériorité grâce à une flèche magique qu'il possède. Celle-ci revient toute seule dans sa main, tel un boomerang australien. Il extermine ainsi sans peine tous ses ennemis, à l'exception d'un seul. Il le ramène au village, tout en le chargeant de la carcasse du cerf qu'il venait de tuer (ce qui revient à le traiter comme une femme, ainsi que nous l'avons vu plus haut)¹⁰. Le prisonnier témoigne devant les Meskwaki des nouveaux exploits de Black Rainbow. Puis il est nourri et renvoyé chez lui. Il devra, lui aussi, rapporter aux siens les hauts faits du héros meskwaki. En contrepartie, ce dernier lui confèrera un pouvoir de séduction irrésistible qui lui permettra d'obtenir en mariage toutes les femmes qu'il désire. Le récit touche à sa fin. Black Rainbow prédit sa mort imminente. Il se joint à une nouvelle expédition guerrière mais, au lieu d'aller à l'ennemi, il demeure cette fois-ci sur les lignes arrières afin de cuisiner pour les combattants. Mais de fait, assis à côté du foyer, son paquet sur le dos, il se métamorphose en pierre. À leur retour sur les lieux, les guerriers meskwaki sont consternés par ce spectacle. Ils alertent Deer Horn qui arrive sur les lieux. Elle recommande une fois encore de bien suivre les instructions de Black Rainbow, confie le paquet à un homme qui l'emporte dans sa maison, puis elle se métamorphose à son tour en pierre. Aujourd'hui, on peut apercevoir quelque part d'énormes roches granitiques de forme arrondie : ce sont les corps pétrifiés de l'oncle et de la nièce. Le texte se termine par une ultime série, somme toute assez succincte cette fois-ci, de recommandations rituelles relatives au paquet cérémoniel du hibou.

Dans *L'origine des manières de table*, le troisième tome de ses *Mythologiques*, Lévi-Strauss (1968, pp. 104-106) avait expliqué comment s'opère le passage du mythe au roman : les polarités fortes qui animent le premier s'affadissent et, de façon corollaire, une répétition des séquences s'installe sous forme de variantes qui a pour effet de diluer la trame du récit. On pourrait en dire exactement autant du langage liturgique auquel nous sommes confrontés ici. Dans le récit d'origine du paquet cérémoniel du hibou que rapporte Kiyana, on identifie, dans un mode mineur, les grands mythes panamérindiens qui nous sont devenus familiers à la

lecture de Lévi-Strauss¹¹. La double faculté qu'acquière les héros de franchir sans mal falaise et rivière renvoie au mythe du dénicheur d'oiseaux et de sa transformation Putiphar – tout comme d'ailleurs le poteau de torture qui se métamorphose en rampe de fusée¹² –, tandis que le couple même qu'ils forment apparaît comme une variante affaiblie, et partiellement inversée, du couple que composent ailleurs un frère et sa sœur incestueux, qu'incarnent très fréquemment d'un bout à l'autre du continent Soleil et Lune. Or il n'y a nul inceste ici, au contraire, l'union est donnée d'emblée comme parfaitement légitime. C'est plutôt l'insistance du texte sur la similitude d'âge entre les deux héros – qui constitue, à côté de sa vocation démiurgique forte, l'une des grandes caractéristiques du paradigme que Lévi-Strauss appelle la « vulgate américaine »¹³ –, ainsi que le passage à l'âge pubère de Deer Horn, qui nous incite à penser que Black Rainbow et sa nièce représentent un avatar mineur des Dioscures panamérindiens. Enfin, leur ultime destin, à savoir leur métamorphose en blocs de granite, résonne comme un écho très affaibli du complexe panaméricain de la tête qui roule (mais qui finit toujours par s'arrêter). Les corpus mythologiques algonquin connaissent le thème, qui s'exprime tantôt pleinement, tantôt de manière affaiblie, étant alors dans ce cas intégré au cycle du décepteur¹⁴. L'archéologie mésoaméricaine et centraméricaine nous a également légué des témoignages du thème de la tête qui roule sous au moins trois modalités aussi spectaculaires les unes que les autres : les monumentales sculptures olmèques, les *pot-bellies* du Guatemala (Girard 1969) et les pierres du delta du Diquis au Costa Rica – des sphères parfaites de 1,50 m de diamètre environ. Nous avons avancé ailleurs que les grands masques wauja en forme de disque ou les énormes fagots circulaires que portent les athlètes rituels bororo relevaient d'une transformation simple du paradigme en question, tout en le rattachant directement à la course des Dioscures et donc à l'histoire du couple frère-sœur primordial incestueux (Désveaux 2005). Il est frappant de constater que la leçon nord-américaine du mythe, conformément à ce qu'édicte le système panaméricain dégagé par Lévi-Strauss (1971, p. 534 *et sq.*), à travers les transformations du dénicheur d'oiseaux, traduit un retour à l'état de nature : les éléments massifs de forme plus ou moins circulaire y deviennent des composantes naturelles du paysage, et non pas un dépassement de ce dernier à l'instar de ce que suggèrent des artefacts conçus pour être tantôt temporaires, tels ceux d'Amazonie, tantôt permanents, tels ceux de Mésoamérique. Remarquons que, si la mythologie des Meskwaki recèle également le thème de la tête qui roule, elle le décline toutefois en deux modalités distinctes et fortement polarisées. D'une part, un de ses récits évoque un crâne – autrement dit une tête décharnée –, qui roule sur lui-même. D'autre part, le thème se trouve repris de façon très originale pour être intégré dans le cycle du décepteur, lequel occupe d'ailleurs une place centrale dans l'architecture de cette mythologie. Une séquence des aventures de Wisa'kâ raconte en effet comment celui-ci se glisse dans un sac qu'il coud de l'intérieur. Ensuite, s'étant ainsi de son propre chef transformé en boule, il se jette

du haut d'une colline, roulant sur lui-même jusqu'en contrebas (Jones 1907, pp. 79-110, 289). L'inversion du thème se scinde de façon quasi orthogonale. En effet, sur un premier axe, un corps dans son intégralité s'oppose à un autre réduit à sa tête, tandis que, sur l'autre axe, le sac où se glisse le héros fait office de double de la peau, symétrique inverse d'un crâne qui équivaut à une tête qui en a été dépourvue. Notons enfin que la séquence mettant en scène le décepteur roulant sur lui-même se voit associée, contre toute attente, à l'origine des menstruations. En cela, elle signale, à l'identique de la geste de Black Rainbow et de Deer Horn, sa proximité transformationnelle avec la vulgate américaine, intrinsèquement liée, quant à elle, à la problématique de la périodicité féminine. Quant au sac lui-même, il renvoie bien évidemment au paquet cérémoniel et ce, sous le régime d'une inversion très simple lorsqu'on passe du mythe au rituel, synonyme du passage de la vie à la mort, ainsi que la suite de cet article le montrera.

Apportons encore quelques précisions sur la deuxième partie du texte de Kiyana en regard de son fond mythologique. Si la rencontre en brousse avec une entité mixte – d'apparence humaine, mais dont l'identité profonde est animale – tout comme les expéditions guerrières donnant lieu à des scènes de torture sont des lieux communs en matière de récits mythiques, ces motifs appartenaient également à la réalité. Ils reflètent aussi bien le phénomène très répandu en Amérique du Nord de la quête de vision et de son cadre animiste¹⁵, que celui d'une bellicosité inhérente à la sociabilité amérindienne¹⁶. Quant aux moyens fabuleux mis en œuvre pour mener cette guerre, ils se situent dans le droit fil du caractère héroïque des protagonistes principaux du récit. En revanche, un autre bref épisode du récit de Kiyana mérite d'être relié de façon explicite à un mytheme précis. Dans la version des Plaines de l'épouse des astres (récit qui inverse celui du dénicheur d'oiseaux)¹⁷, l'héroïne, lors de sa tentative de retour sur terre, reste suspendue au bout d'une corde, celle-ci étant trop courte pour lui permettre de toucher le sol sans encombre. Perdant peu à peu ses forces, elle finit par lâcher prise : elle tombe et s'écrase au sol. De son corps éclaté naît un héros démiurgique conçu au contact des entités célestes. Ici, on perçoit chez les Sioux propulsés en l'air par la fusée composée du prisonnier et de son poteau, puis tombant tour à tour pour mourir les uns après les autres, l'image – serait-elle renversée et affaiblie – de cette chute fondatrice.

En résumé, on dira que le texte de Kiyana s'appuie sur des références mythologiques qui, quelque peu émoussées ainsi que le faisait déjà remarquer Michelson (1921, p. 12) à propos de la métamorphose terminale des héros en pierres, balisent systématiquement un champ sémantique qui court de l'initiation à la fondation. En effet, autant les échos au thème du dénicheur et la rencontre en brousse avec l'homme hibou prennent en charge la dimension initiatique du récit, autant le rôle de couple primordial qu'endossent Black Rainbow et Deer Horn véhicule l'idée de fondation. Les autres mythes mobilisés, sous une modalité inversée, de la tête qui roule ou encore du retour brutal sur terre, se donnent à lire

tel un ciment destiné à solidariser les deux registres mentionnés. La tête qui roule équivaut en effet à cette monstruosité à laquelle il faut échapper, notamment en parvenant à regagner le monde de la sensibilité ordinaire. Or, ici, il s'agit bien de l'enseignement d'une vision cherchant à s'établir, à prendre racine dans un ordre banalisé. Le code topographique se révèle tout autant significatif, l'immobilité terminale de la pierre renvoyant à l'idée d'une localisation définitive. La chute de l'épouse des astres évoque, de son côté, cet enfantement d'un ordre nouveau que personnifiera le jeune démiurge et qui reste marqué par le séjour dans le monde céleste de sa génitrice. C'est l'apport du contact avec l'ennemi, cet extérieur sociologique absolu, qui vient consolider l'enseignement du couple fondateur. Il est intéressant de noter que Deer Horn, là encore contre toute attente vu sa nature féminine, participe également à l'expédition contre les Sioux et qu'elle aussi sera faite prisonnière, ayant à endurer les incertitudes de la captivité amérindienne.

Cela étant, en dépit de la rigueur de son apport sémantique, la relative faiblesse de cet arrière-plan mythologique nous conduit à interroger plus avant la forme même du récit de Kiyana. On découvre une construction discursive en cascade : une instance supérieure instruit l'homme-hibou qui, à son tour, instruit le couple primordial, lequel instruit enfin les Meskwaki. On observe que les instructions deviennent de plus en plus précises, techniques dirait-on abusivement aujourd'hui, au fur et à mesure que l'on descend la chaîne. Autrement dit, elles ressemblent à des prescriptions rituelles effectives : comment faire des offrandes de tabac, comment parler – le plus paisiblement possible – au moment de l'ouverture du parquet, comment ne pas réagir aux provocations verbales, etc. En revanche, le lieu d'où émanent les pouvoirs conférés par le paquet demeure dans une sorte d'indétermination foncière. On pourrait soupçonner une influence des missionnaires catholiques à laquelle les Meskwaki ont été durablement exposés. Ainsi, par exemple, les explications que fournit l'homme-hibou à Black Rainbow et à Deer Horn sur leur vocation à créer un paquet cérémoniel évoque la thématique du « souffle de Dieu » qui, dans *La Genèse*, est à l'origine de la création d'Adam.

*The one who has created you thinks about you
And the reason why he think about is this : his breath.
Your breath is the same as his breath,
So that' what he feels in a bind about
about giving you his own personnal breath to have as your breath.* (Goddard 2007, pp. 112-113)

Convergence des traditions ou emprunt ? Il nous est impossible de trancher sur ce point ¹⁸. Disons simplement que, si c'est le dernier cas, on observe une zone de compatibilité entre les traditions amérindienne et européenne qui expliquerait peut-être la relative vigueur de l'institution du paquet cérémoniel chez les

Meskwaki à travers le temps. Il faut savoir en effet qu'une vingtaine d'années après la collaboration de Kiyana et de Michelson, Tax (1937) a recensé la présence de quarante paquets cérémoniels dans la réserve de Tama, pour une population de 400 personnes réparties en 70 maisonnées. Il est clair que cette proportion très élevée traduit avant tout le fort déficit démographique dont souffraient alors les Meskwaki, à l'instar de la plupart des tribus indiennes des États-Unis. Mais elle traduit aussi la vitalité d'une institution en dépit de conditions manifestement contraires à son épanouissement. Vitalité d'autant plus étonnante que nous savons que ces paquets ne sont pas nécessairement perpétuels. Car, finalement, que signifie la mise en vente aux Blancs du paquet du hibou et de sa liturgie par Kiyana, sinon l'équivalent d'une mise au rebut ? Désormais, et le contenu matériel et le contenu spirituel du paquet seront accessibles à tout un chacun, le principe du dispositif rituel, le secret ou plus exactement la connaissance partagée par certains et dont d'autres sont nécessairement exclus, ne pouvant plus être opératoires en ce qui le regarde.

LOGIQUE CLANIQUE OU PRINCIPE CONFRÉRIQUE À L'ŒUVRE ?

À l'exception de Tax qui préfère utiliser le terme *gentes* – nous comprendrons plus loin pourquoi –, les spécialistes des Meskwaki parlent en général de clans patrilinéaires pour décrire les fondements de l'organisation sociale de la tribu. Ils en dressent la liste suivante : Ours, Renard, Loup, Cygne, Perdrix, Tonnerre, Cerf et Perche, soit une liste d'espèces animales éponymes. Nous retrouvons à première vue une situation caractéristique du totémisme nord-américain. Kiyana confirme cet état des choses : il emploie ainsi le mot *mahkwiso* – dont la décomposition étymologique donne *have.bear.name* « portent le nom de l'ours » – pour désigner les « membres du Clan de l'ours » (Goddard 2007, p. 55). Les auteurs conviennent par ailleurs que, si tous les clans possèdent un paquet cérémoniel (*misam*), tous les paquets ne correspondent pas à un clan (Tax 1937, p. 262). Cette dissociation se traduit par la différence, très souvent soulignée dans la littérature, entre paquets « majeurs », qui seraient liés aux clans totémiques établis, et paquets « mineurs », à l'instar de celui du hibou, qui renverraient à des regroupements sur la base de l'élection mutuelle, autrement dit des confréries (*societies* en anglais)¹⁹. Qu'un même instrument rituel, à savoir le complexe du paquet cérémoniel, puisse servir indifféremment à deux registres sociologiques totalement distincts soulève toutefois des difficultés d'interprétation à nos yeux. Au reste, la différence entre paquets « majeurs », d'essence totémique, et « mineurs », d'essence confrérique, ne semble pas tant être due aux Meskwaki qu'à leurs exégètes, qui espéraient ainsi mettre un peu d'ordre dans une réalité ethnographique dont la cohérence leur échappait largement, prisonniers qu'ils étaient des catégories conceptuelles de l'anthropologie classique. Tax (1937, p. 263) en est le

meilleur exemple : il manifeste à plusieurs reprises une grande perplexité, voire une certaine exaspération, face à ce qu'il perçoit comme des informations contradictoires quant aux clans ou plutôt, selon lui, aux *gens*, et aux paquets, en bref quant à l'appartenance de tout un chacun dans cette société. Du coup, il se résout à interpréter la sociologie meskwaki en termes d'institutions en devenir. S'il refuse de parler de *clans*, là où ses collègues le faisaient sans état d'âme particulier, c'est parce qu'il voit dans les incohérences des règles d'appartenance ou des procédures de recrutement les stigmates d'une phase de transition, forcément brouillonne, devant déboucher sur l'institution clanique proprement dite. Se ralliant à la solution, au fond bâtarde, d'un évolutionnisme vassalisé à la cause du socio-fonctionnalisme, il décèle chez les Meskwaki un processus d'émergence – à moins qu'il ne s'agisse, dit-il aussi, d'un processus de dissolution – du totémisme clanique canonique. Les très nombreuses entorses à la règle exogame qu'il relève – ce qui revient pour lui à reconnaître la faiblesse intrinsèque de la règle –, confortent l'intuition. L'idée séduit.

Mais il nous faut reprendre pour l'heure la lecture du texte de Kiyana, que Tax connaissait, bien sûr ²⁰, mais auquel il n'avait peut-être pas prêté toute l'attention nécessaire. Nous l'avons vu précédemment. Kiyana révèle d'emblée le pouvoir que le paquet du hibou confère à son détenteur : soigner les plaies qu'ont infligées aux guerriers Meskwaki les balles ennemies. Il suggère toutefois que la pertinence du paquet dépasse le domaine de la médecine militaire *stricto sensu*. Non seulement le paquet semble posséder des vertus thérapeutiques assez étendues, mais il agirait également de façon préventive. Il permettrait enfin par télékinésie d'assurer aux guerriers meskwaki la victoire contre leurs ennemis. Il convenait toutefois d'organiser une séance d'ouverture un peu particulière durant laquelle un jeune homme et une jeune femme jouaient l'union charnelle originarie de Black Rainbow et de Deer Horn. Quasi nus, l'homme peint en rouge, la femme en noir, l'un portant sur son dos une carcasse de tortue hargneuse, l'autre pareillement de tortue dite boueuse, ils devaient faire mine d'accompagner les guerriers sur le départ. Une telle scénographie – dont on ignore si elle n'a jamais été réalisée – évoque, au prix d'une simple inversion entre l'avant et l'après, le rituel qui marquait traditionnellement un retour victorieux chez les Meskwaki. Les guerriers devaient être accueillis à l'extérieur du camp par leur « nièce » qui les déshabillait et dansait ensuite avec eux (Morston 1912 [1820], p. 158). Une ultime fonction du paquet est de faciliter le choix d'un lieu de campement pour le *clan*. Là encore, il apparaît que tous ceux qui ne se rallient pas à son culte, qui ne s'agglomèrent pas sur le lieu élu, s'exposent à de grands risques, en particulier à celui d'être attaqués et exterminés par des ennemis en maraude. La guerre apparaît donc bel et bien comme la référence récurrente au texte.

Par ailleurs, il est clair, dans cette première section, que les propos de Kiyana ne visent pas le seul paquet du hibou, mais ont une portée beaucoup plus générale. Le mode d'emploi qu'il y énonce apparaît en effet assez standard au

regard de ce que l'on sait des procédures habituelles meskwaki en matière de *bundles cult*. Il expose ainsi un calendrier rituel qui exige au moins deux séances solennelles d'ouverture du paquet par an, l'une estivale à laquelle les femmes sont conviées et où l'on danse, l'autre, hivernale, exclusivement réservée aux hommes. De même, il consacre quelques lignes à la façon de conduire les funérailles d'un membre du clan. Les fossoyeurs, au nombre de quatre, doivent être nourris quatre soirs successifs, au terme de leur œuvre. Il livre également des éléments de l'étiquette « clanique » dont la pertinence dépasse à l'évidence là encore le cercle étroit de ceux qui s'agrègeraient rituellement autour du paquet du hibou et s'identifieraient en son nom de la sorte. Il indique ainsi que la présence des femmes et des enfants est souhaitée (à la séance estivale s'entend). Toutefois les cris d'un nourrisson ne sauraient être tolérés : la mère doit quitter l'enceinte sacrée dès les premières manifestations d'impatience d'un bébé. Kiyana mentionne de même quelle nourriture doit être servie, à qui, selon quel ordre de préséance, en utilisant quelle sorte de couvert. Notons qu'en hiver on ne consomme que de la viande, tandis qu'en été le repas inclut des nourritures végétales. Kiyana fournit des indications sur les moments où l'on doit fumer le tabac ou encore sur l'accompagnement musical des moments cérémoniels, expliquant quand et comment doivent être utilisés tantôt les sifflets, tantôt les hochets, tantôt le tambour. Si certains passages se réfèrent explicitement à la figure tutélaire du hibou, d'autres s'en éloignent considérablement, pour ne pas dire qu'ils n'ont apparemment aucun rapport avec lui, tel celui qui évoque le corps végétalisable d'un chamane thérapeute :

*My body is a long flower,
My body is a long flower,
My body has many roots,
My body is a long flower.* (Goddard 2007, p. 45)

Enfin, le texte de Kiyana s'avance aussi sur le terrain de la discipline psychologique. Il faut chanter de la voix la plus haute possible afin d'éviter – le conseil s'adresse à l'évidence aux hommes – de penser aux femmes, du moins en tant qu'objets de leur convoitise sexuelle. Il exhorte en revanche les uns et les autres à penser en permanence, durant la cérémonie, au bien-être de ceux qui appartiennent au clan.

Prend alors consistance dans notre esprit l'hypothèse selon laquelle le paquet cérémoniel du hibou témoigne d'une tentative avortée de constitution d'un clan. Dans un premier temps, Kiyana explique à son lecteur les principes fondamentaux de la rituologie standard d'un paquet cérémoniel attaché à un clan, quel qu'il soit. Dans un second temps, il relate par le menu, sous la forme d'une liturgie propre, l'origine d'un clan du hibou *en puissance*. Mais que Kiyana vende le paquet et révèle sa liturgie, voilà la preuve que ce processus-là est un échec. Pour quelle raison ? par manque d'effectifs, autrement dit par déficit démographique ?

Cela dit, cet inconvénient n'était pas rédhibitoire pour tous les paquets, puisque, nous l'avons vu, Tax (1937) a relevé un grand nombre d'entre eux dans les années 1930 à Tama (nom de la réserve Meskwaki). Par manque de motivation, la guerre avec les Sioux ayant disparu dès lors que se sont imposés définitivement l'ordre colonial et, en conséquence, la *Pax americana* ? Nous serions déjà plus enclin à suivre cette piste et à nous demander si le complexe des paquets ne serait pas, chez les Meskwaki, conformément à la théorie de Tax, un processus dynamique au sein duquel les paquets « mineurs » tendraient vers l'institutionnalisation dont jouissent les *gentes*, ces quasi-clans qui, quant à eux, sont associés aux paquets « majeurs ».

Une première objection s'oppose à cette interprétation. Selon Callender (1962 p. 639), lui-même disciple de Tax, il existe une grande stabilité des huit clans majeurs meskwaki. Voilà qui freine notre éventuelle ardeur à voir dans les paquets mineurs des antécédents des paquets majeurs puisque, sur une période de temps assez longue (environ deux siècles d'observation externe), on n'a assisté à aucun passage d'une catégorie à l'autre. En revanche, des entités de type confrérique, semblables à celle qu'aurait pu commander par exemple le paquet du hibou, se révèlent extrêmement labiles. Elles étaient couramment dissoutes dès que leur objectif fondateur – une expédition guerrière par exemple – avait été atteint. S'esquisse donc une tension très nette entre perpétuité et éphémère. Là où Tax voyait une dynamique évolutionniste très générale qui aurait tendu vers la mise en place d'une organisation sociale idéale-typique, en l'occurrence celle des Ojibwa voisins, fondée sur une division en clans patrilinéaires totémiques exogames, ne faut-il pas plutôt déceler une tension structurelle, interne à la société meskwaki, une tension entre permanence et éphémère ? Du coup, la comparaison avec l'organisation clanique ojibwa, d'obéissance purement abstraite – fait qui joue un rôle considérable dans la réflexion de Lévi-Strauss (1962) qui, elle-même, inspire la nôtre –, nous renvoie, en ce qui concerne les Meskwaki, à la réalité du paquet cérémoniel du hibou en tant que tel, à sa matérialité plus exactement. C'est donc vers elle que nous allons nous tourner désormais.

UNE MATÉRIALITÉ DÉSUBSTANTIALISÉE

Le paquet conservé aujourd'hui à Dahlem a probablement été confectionné au milieu du XIX^e siècle. Il se présente comme un sac de laine, de facture et de décoration traditionnelles²¹. C'est à l'intérieur que se trouve le paquet lui-même : un sac de toile de jute sur lequel subsiste, à moitié effacé, le tracé de quelques lettres imprimées, rappelant sa vocation commerciale initiale. En déployant cette toile, on découvre la dépouille d'un hibou, ainsi qu'une série d'objets qui correspondent manifestement aux prescriptions rituelles énoncées par Kiyana dans son texte. Dès lors, ces derniers sont désignés comme les principaux instruments : un

long sifflet, une tête de pipe, un fragment d'une boule d'argile ocre, matière aujourd'hui totalement desséchée qui était destinée à teindre les corps, et deux petites carapaces de tortue, mesurant approximativement huit centimètres de longueur et appartenant, conformément à ce qu'édicte le texte, à deux espèces distinctes de chéloniens²². Carapaces et sifflet sont ornés de cheveux, tressés en natte ou non. Voilà en tout cas qui renvoie aux scalps. Des plumes d'aigle garnissent également ces objets. L'ensemble fait ainsi clairement référence au vocabulaire symbolique de la guerre, en parfaite conjonction avec le texte éponyme. À la carapace de la tortue hargneuse est attaché un petit silex grossièrement taillé en forme de pointe de flèche ou de lance, partiellement teintée de rouge. C'est à l'extrémité de la touffe de cheveux nattée qui prolonge l'autre carapace qu'est fixé un fragment de racine au moyen d'une lanière de cuir. Bien que l'espèce végétale correspondante soit non identifiée, on l'imagine appartenant à une plante médicinale. Dans ce cas, les deux carapaces entrent en résonance, exprimant l'ouverture et la fermeture de la séquence-clé qui justifie l'existence même du paquet puisque l'une symbolise la blessure reçue – le silex souillé de rouge – et l'autre le remède à apporter afin d'obtenir sa guérison. Se trouve également une minuscule boule de cuir repliée, d'un centimètre de diamètre, d'où émerge une petite touffe de cheveux (ou de crin de cheval). Cet objet, sorte de réplique miniature d'un paquet cérémoniel, se révèle être un contenant tellement petit qu'il est dépourvu de contenu. Il désigne le degré minimaliste, autrement dit résiduel, du principe de l'emballage. Sa présence fait écho, pour autant qu'on inverse les échelles, avec la construction emboîtée de la liturgie. On se souvient en effet qu'une entité supérieure aussi vague qu'abstraite inspire un premier degré d'enseignement à une entité dont la forme tient simultanément de l'humanité, se montrant sous les traits d'un vieil homme vêtu d'un simple pagne, et de l'animalité, en l'occurrence sous les traits du hibou. C'est cette entité mixte qui, elle, instruit avec beaucoup plus de précisions un jeune homme et une jeune femme, associées par ailleurs à deux types distincts de tortues. C'est ce couple primordial qui enseigne à son tour aux membres du clan les prérogatives rituelles qui s'y attachent, entrant dans les moindres détails de la performance à effectuer. Ces trois degrés de mise en abîme du texte se retrouvent dans les couches successives qui caractérisent le paquet : sac traditionnel en laine, sac en toile commerciale, micro-paquet, le « corps » même du paquet, le contenu qui justifie son existence, se réservant toutefois le degré intermédiaire, où il se blottit autour de son appareil guerrier. Disposition générale qui laisse entendre, par contraste, l'ultime supériorité du langage, seul à même de *détailler* jusqu'au bout l'ordre des choses.

Tournons-nous maintenant vers la dépouille du hibou proprement dite, identifiée comme étant celle d'un hibou moyen-duc (*Asio otus*). On observe principalement deux choses. D'une part, la dépouille comporte une surcharge d'attributs guerriers et médicaux, à l'instar des autres articles du paquet : des plumes

d'aigle attachées aux ailes, un silex inséré dans le bec, et des racines desséchées nouées aux serres par des lanières. D'autre part, la préparation même de cette dépouille résulte d'un génie singulier en matière de taxidermie qui vise non seulement à la soustraction de la chair – ce qui équivaut à une technique habituelle en vue de sa conservation –, mais également et ce, de façon beaucoup plus inattendue, de la surface même de l'enveloppe extérieure du corps, autrement dit de la peau, tandis que l'armature, soit le squelette et les articulations, se voit maintenue dans son intégrité. Le travail de préparation a donc consisté à préserver toutes les articulations de l'oiseau, ses os et le plus possible de ses plumes comme si celles-ci adhéraient directement à ceux-là, tout en ayant fait disparaître non seulement les viscères et la chair, mais également la plus grande partie de la peau. Le résultat est assez saisissant : on a l'impression de tenir entre les mains un pantin fantomatique, une carcasse réduite à l'inconsistance de ses plumes, par ailleurs dotée d'une grande puissance de suggestion dans la mesure où la tête de l'oiseau a été soigneusement conservée dans son intégralité : aussi bien les oreilles dressées que les cavités oculaires possèdent encore toute leur expressivité. Quant à la présence d'un silex dans le bec maintenu par lui ouvert, elle nous évoque l'image d'une parole forte, mais pétrifiée.

À l'instar du texte de Kiyana, l'objet détient une bonne part de mystère. Afin d'en éclairer la signification, voyons au moins si nous pouvons, sous le mode transformationnel, lui découvrir des correspondances au-delà même des limites de l'univers meskwaki *stricto sensu*. On retiendra d'abord que le hibou joue ainsi un très grand rôle dans le culte, d'obédience nettement confrérique, du *midewiwin* présent chez les Meskwaki du XIX^e siècle et plus largement diffusé encore dans les groupes voisins, qu'ils soient de langue algonquin comme les Ojibwa, ou de langue sioux, comme les Menominee. C'est même l'animal emblématique du degré initiatique supérieur de la confrérie, en l'occurrence le quatrième degré (Hoffman 1891). Rappelons que l'action rituelle la plus caractéristique du *midewiwin* réside dans la mise à mort et la résurrection de ses membres, sur le mode métaphorique évidemment. La connotation symbolique de l'oiseau de nuit se décline donc sur un régime mortifère. Dès lors, on comprend mieux les raisons d'un traitement taxidermique qui vise non seulement à le dévitaliser, mais aussi à le dépecer et le désincarner au sens propre de ces deux mots. Il convient en effet de voir la dépouille du hibou comme faisant office d'une sorte de filet à travers les mailles duquel on transite. C'est pour avoir traversé la mort, omniprésente sur un champ de bataille, la mort, cette échéance qui l'affleure pour de bon lorsqu'il est blessé, que le guerrier doit faire appel au paquet du hibou afin de se soigner et, ainsi, de parvenir à un état de renaissance qui lui permet de reprendre sa place parmi les vivants.

Au-delà du *midewiwin*, cette curieuse dépouille de hibou nous conduit à faire un autre rapprochement. Chez les Ojibwa septentrionaux de Big Trout Lake, dont le territoire se situe à l'extrême nord par rapport aux Algonquin centraux, nous

avons recueilli naguère une courte série de mythes qui nous semblaient ne pas avoir d'équivalents dans la littérature et pouvaient à ce titre passer pour un hapax ethnographique. Ces récits relatent le destin de héros dont l'existence matérielle (soit la nourriture, la parure et l'habitat) dépend d'une seule espèce animale. Ils ne chassent qu'elle. L'homme-aux-hiboux figure parmi ces étranges personnages que sont l'homme-aux-lagopèdes, l'homme-aux-porcs-épics et l'homme-aux-loutres. À chacun s'impose une limite dans la prédation. Il ne doit tuer qu'un nombre prescrit d'individus de l'espèce avec laquelle il a partie liée, en tant que corps comme substance vivante. Dans le cas du hibou, la prescription porte sur quatre individus, dans le cas du lagopède de dix individus et, dans les deux autres cas, d'un seul. Nous retrouvons donc, en association avec le hibou, le même chiffre que celui qui régent les funérailles des membres du clan, mais aussi celui qui, ainsi que nous venons de le voir, signale le degré supérieur du mystère du *midewiwin*. Dans le livre *Sous le signe de l'ours*, nous avons interprété ces récits comme dénonçant ce qu'on pourrait appeler la tentation substantiviste du totémisme, et ce, de la part d'un groupe qui, bien que parlant la même langue, ignore, ou plutôt refuse, le système des clans totémiques patrilineaires exogames en vigueur chez les Ojibwa (Désveaux 1988, pp. 238-241). Aujourd'hui, c'est l'effet de symétrie inversée entre la mythologie de Big Trout Lake et les Meskwaki – deux groupes dont les territoires respectifs se situent de part et d'autre de ceux des Ojibwa – qui est frappant. Car les brefs récits auxquels nous faisons référence décrivent, sur le mode fictif, une sorte d'« entotémisation » charnelle – si l'on peut se permettre le néologisme –, que la liturgie du paquet cérémoniel du hibou parcourt à rebours en produisant bel et bien un objet concret, mais en prenant soin de le placer sous le signe d'une anti-substance fossile. À aucun moment, Kiyana n'évoque explicitement le contenu du paquet dans son texte. Tout se passe comme s'il n'existait pas vraiment, alors que nous savons qu'il existe bel et bien. Le grand-père-hibou meskwaki évoque, en outre, trait pour trait la figure de l'homme-aux-hiboux telle que la conçoivent les Ojibwa septentrionaux. Mais là où celui-là cherche à sortir de sa condition en engendrant un paquet cérémoniel par le truchement d'un couple d'humains et en vertu de cet artefact composite dessine les contours d'un clan potentiel, son pendant de Big Trout Lake demeure prisonnier d'une condition hyper-naturalisée qui le rejette *ipso facto* aux marges de l'ordre social. Certes, il aide à l'occasion ceux qui le rencontrent et sont dans le besoin, nous dit le narrateur – ultime écho du récit de la rencontre onirique de Black Rainbow et de Deer Horn avec le grand-père hibou ? –, mais, pour le reste, c'est un être dont le corps et le tipi sont entièrement couverts de plumes de hibou, dont la chair même s'est transsubstantialisée en chair de hibou, puisque c'est là sa seule nourriture, et qui vit en solitaire au fond des bois, n'ayant ni parents, ni femme, ni enfants, ni, bien sûr, beaux-frères (Désveaux 1988, p. 14). Malheureuse créature soumise en conséquence à un état d'asociabilité radicale qui se situe aux antipodes de ce qui fonde le clan (et ce, quelle que soit la définition que l'on donne

à cette entité sociologique). La confrontation entre le complexe meskwaki et le récit de Big Trout Lake nous inspire le groupe de Klein suivant :

mort	substance
vie sociale	classification (totémique)

où les axes de la métaphore courent verticalement et ceux de la métonymie horizontalement. Ce quadrant est susceptible de s'exprimer sous la forme d'une formule canonique des mythes, chère à Lévi-Strauss.

Fmort (substance) : *Fclasser* (vie sociale) :: *Fmort* (vie sociale) : *Fanti-substance* (classer) ²³

Ce qui revient à dire que, grâce au paquet cérémoniel et à son contenu dévitalisé ou, plus précisément désubstantialisé, la fonction mort de la substance équivaut à celle de la classification totémique par rapport à la vie sociale, en ce sens que toutes deux créent de la discontinuité tout comme, parallèlement, la mort signifie pour la vie sociale ce que l'anti-substance implique pour le totémisme, à savoir sa limite et sa finalité. Si cette formule canonique complète celle que nous avons proposée à propos du totémisme algonquin en général (Désveaux 2007, p. 208), elle atteste également d'une transition vers une problématique non plus uniquement du classement et de l'être (ou du non-être), mais aussi de la substance comme potentialité de l'être. Inversement – et les Meskwaki semblent se tenir sur la ligne de crête qui sépare ces deux options – la formule pointe la possibilité d'un être comme non-substance : possibilité qu'illustrent précisément les manitous, ces entités instructrices immatérielles non nommées qui, bien que nous n'en ayons guère parlé jusqu'ici, saturent littéralement le texte de Kiyana et dont l'extrême prolifération constitue sans nul doute une des grandes caractéristiques distinctives des Algonquin centraux.

ULTIMES VECTEURS TRANSFORMATIONNELS

Nous avons montré ailleurs que les paquets cérémoniels renvoyaient, en vertu d'un rapport transformationnel assez simple, à la façon dont, chez les Ojibwa septentrionaux, les femmes disposaient le placenta, ce double mort du nouveau-né : celui-ci était enveloppé dans une couverture faite de peaux de lapin. Il était solidement ficelé avec une corde. Cette même corde avait permis à la parturiente d'accoucher debout en s'y accrochant. Ensuite, ce paquet ainsi ficelé était accroché dans le branchage d'un arbre situé à l'écart des chemins, de sorte qu'il soit

dérobé aux regards, en particulier masculins. Il s'avère également que la *ghost lodge ceremony* des Sioux – qui impose à un père une longue couvade du cadavre de son propre bébé, conservé dans une enveloppe de peau de jeune cervidé – relève d'une transformation symétrique du paquet cérémoniel meskwaki, tandis que la sépulture aérienne – coutume funéraire caractéristique des Plaines – clôt le groupe de transformations (Désveaux 1988 pp. 158, 282-283 ; 1997, pp. 111-140 ; 1998, pp. 209-215). Nul doute que l'on pourrait montrer que la logique transformationnelle ici à l'œuvre embrasse toute la région du Sud-Est des actuels États-Unis et s'étend jusqu'aux fameux trigonolithes zémis des Caraïbes septentrionales que nous avons analysés en termes d'étrons masculins (Désveaux 1994). En guise de toute première pierre de ce vaste chantier qu'il nous faudra reprendre dans une autre étude, soulignons seulement que l'archéologie du Sud-Est a produit plusieurs séries d'objets à la teneur hautement figurative et tout laisse à penser qu'ils étaient, dès leur phase de fabrication, conçus pour être enfouis²⁴. Il y a donc inversion sous le régime du haut et du bas, le complexe meskwaki se révélant alors un intermédiaire parfait selon l'axe de la verticalité dans la mesure où le paquet y est posé à même le sol au moment de son ouverture cérémonielle ; inversion également sous le régime de la substance et de sa représentation : placenta ou cadavre réel *versus* images pleines, régime sous lequel le contenu du paquet cérémoniel meskwaki apparaît là encore comme le moyen terme : corps réel dé-susbtantialisé ou image bien réelle mais rendue vide, réduite à ses contours. Le corps du hibou apparaît désormais bien tel un filet, plutôt que comme une dépouille continue, serait-elle réduite à sa peau²⁵.

Il nous faut désormais porter cette leçon de la transformationnalité lévi-straussienne au niveau de l'organisation sociale. Commençons par une remarque générale concernant les Meskwaki. Leur culture, à l'instar de toutes celles de la vallée du Mississippi adjacente, était animée par un puissant dualisme saisonnier qui se traduisait dans le plan du village comme dans l'architecture. L'organisation sociale en dépendait puisque les anciennes descriptions indiquent très clairement en effet le contraste entre habitat et activités estivales et hivernales (Tax 1937, p. 244). En été, les campements sont composés de maisons oblongues recouvertes d'écorce. Les femmes cultivent le maïs, les haricots et les citrouilles à proximité, tandis que les hommes chassent et guerroient. Détail intéressant dans notre perspective transformationnelle : il semble que l'on enterrait les produits de la récolte destinés à être consommés le printemps et l'été suivants (comme les populations du Sud-Est voisin enterraient leurs figures votives). Intervenant ensuite une période automnale de nomadisme qui durait jusqu'à l'embâcle. Les Meskwaki s'installaient dans de très grands villages où l'habitat prenait la forme de grands tipis – il s'agissait d'édifices circulaires donc – qui étaient recouverts de nattes de roseaux et pour lesquels une peau d'ours faisait office de porte. Le dualisme saisonnier trouve un écho chez Kiyana. Selon ses instructions, les femmes doivent se tenir à l'écart de la cérémonie hivernale, tandis qu'à l'opposé,

leur présence est requise durant son pendant estival. Le contraste saisonnier entre les deux types de cérémonies détermine également la nature du repas qui y est offert, uniquement carné en hiver, comprenant en revanche des produits végétaux en été. Les deux prescriptions s'alignent d'elles-mêmes si l'on considère que la viande résulte de l'activité masculine par excellence – à savoir la prédation cynégétique qui, en tant que mort à donner, se confond avec la guerre –, et que les produits agricoles renvoient pour l'essentiel aux tâches féminines. De même, dans ce dernier cas, la cérémonie donne lieu à des danses, synonyme de fusion des sexes, danses qui restent proscrites durant la saison froide.

Le dualisme s'exprime en outre chez les Meskwaki dans un tout autre registre, qui n'a de prime abord rien à voir avec la dimension cosmologique que nous venons de présenter. Ici opère un principe qui assigne chaque individu à une moitié au moment de sa naissance et en fonction de celle-ci. Les deux moitiés sont nommées *ki.sko.ka* et *to.hka.na* et sont symbolisées respectivement par le blanc et le noir. À un enfant *ki.sko.ka* doit succéder un enfant *to.hka.na*. Le système transcende les appartenances claniques ou tout autre forme de découpage sociologique. Il n'est pas propre aux Meskwaki : on le retrouve, avec des variantes, chez les Sauk et les Potawatomi voisins²⁶. Il présente *a priori* l'avantage de distribuer de façon quasi parfaite les membres de la tribu en deux groupes équivalents tout en permettant d'éviter les déséquilibres qui affectent un système à moitiés traditionnellement définies, tout comme les clans, à la suite de catastrophes démographiques. Chez les Meskwaki, le système de classement alterné par rang de naissance ne concernait, semble-t-il, anciennement que les hommes et il servait de base au recrutement de ce qui est apparu à des observateurs extérieurs comme l'équivalent de deux grandes confréries guerrières (Morston 1912 [1820], p. 156). On observe une légère discordance toutefois selon les sources sur ce thème. Tantôt, le fils aîné appartient obligatoirement à la moitié opposée à celle du père, tantôt c'est le père qui décide dans quelle moitié il échoit²⁷. Parallèlement, le père jouit du privilège de nommer ses enfants, en puisant pour eux dans le stock des noms propres dont son clan est le dépositaire... tout en ayant tout loisir, si bon lui semble, d'en choisir un ailleurs (Tax 1937, p. 264). Quoi qu'il en soit, c'est bien la position du père qui détermine l'appartenance de son fils à l'une ou à l'autre des deux moitiés. Or, nous l'avons vu, celles-ci sont elles-mêmes d'obédience confrérique, ayant donc trait à la guerre comme production de mort. La puissance paternelle (qu'il choisisse ou non ne change rien ici à l'affaire) réside donc avant tout dans cette affectation qui s'avère être de nature purement formelle, immatérielle, résolument anti-substantielle, la mort signifiant la négation par excellence. À partir de là, ce principe d'affection mortifère de sa propre descendance se décline, ou se dilue un tout petit peu, dans le principe clanique, grâce au paquet cérémoniel. Celui-ci introduit, à travers la nomination et l'instruction, non pas tant de la matière que de la perspective, non pas tant de la parole en soi que son instanciation comme pouvoir.

Dans le cadre de la théorie des socièmes élémentaires que nous avons développée dans *Quadratura americana*²⁸, on assiste du coup à une torsion – crue, violente – du quadrant de référence puisque le symbolisme des paquets cérémoniels puise l'essentiel de ses attributs spécifiques, sur un fond de vocabulaire guerrier, dans les champs sémantiques de la fondation et, surtout, de la naissance. Il y a là un paradoxe autour duquel tout se noue : la thématique de la naissance est tout à la fois convoquée et tenue à distance, dès lors qu'elle s'exprime dans sa dimension bruyante, encombrante, charnelle, vivante, en bref, réelle. Car, si la présence des femmes est requise, ainsi que nous l'avons vu précédemment, durant la cérémonie estivale, les bébés braillards doivent être absolument bannis de l'enceinte rituelle²⁹. Or qu'est-ce qu'un bébé qui pleure, sinon la réitération des cris qui, à la naissance, signalent l'irruption brusque de l'enfant dans notre monde, concomitante à son expulsion du corps féminin ?

Tentons une ultime récapitulation. Les Meskwaki vivent sous un régime d'« alternation »³⁰ généralisée qui opère dans l'ordre sociologique primaire selon la formule simple :

A/A'/A/A'/A/A'...

Ce premier régime d'alternance, sorte de pulsion profonde à l'ordre social meskwaki, à la référence exclusivement masculine, s'avère en soi productif puisqu'il génère des individus, individus entièrement voués à la guerre, qui appartiennent tantôt à la moitié *qui.sko.ka*, tantôt à la moitié *to.hka.na*. Cette primauté du masculin mortifère entre en parfaite harmonie avec le caractère oblique de la nomenclature de parenté qui, classée sous l'intitulé omaha (les Omaha sont des voisins des Meskwaki), rehausse d'une génération les croisés du côté paternel et rabaisse de façon symétriquement ceux du côté de la mère. Dès que l'on les situe en effet dans une temporalité donnée comme un déroulement absolu, les morts précèdent les vivants ; ils appartiennent forcément à une génération antérieure à la nôtre, ils connaissent déjà ce que nous ne connaissons pas encore. Là réside la raison de ce décalage qui a tant intrigué les spécialistes de la parenté et qui n'a rien à voir avec les soi-disant systèmes semi-complexes. À ce premier niveau, donc qui fait office de bourdon sur tout l'ordre socio-rituel, s'ajoute un autre type d'alternance, d'une complexité supérieure. C'est celle que commandent les paquets cérémoniels. Elle suit la formule :

A/A+B/A/A+B/A/A+B/A...

Dans ce registre, qui épouse le cycle saisonnier, la référence masculine demeure la constance. Elle tient à la fois de la mort comme perpétuité et de la naissance comme instanciation fossilisée, car asservie à la première. Toutefois,

nous l'avons vu à plusieurs reprises, les femmes interviennent dans ce cycle saisonnier. Elles se joignent aux hommes sous un mode alternatif : elles participent en effet à la cérémonie d'été, saison que l'on peut assimiler à la fertilité par excellence. Tout se passe comme si on avait affaire à une inversion radicale des rôles. La présence ponctuelle – et récurrente d'une année sur l'autre – des femmes permet aux hommes d'entretenir leur étrange commerce de mort-naissance ou, si l'on préfère, cette sorte d'anti-gestation permanente que matérialise le paquet cérémoniel. Selon cette interprétation, on verra dans le paquet une poche, mieux un utérus enceint d'éléments à la fois morts, désubstantialisés et externes au corps masculin. La situation reproduit à l'inverse celle de l'ordre naturel dans lequel la présence ponctuelle des mâles – et dans la plupart des espèces animales, une présence saisonnière précisément – conduit à l'insémination des femelles et autorise ainsi la reproduction de l'espèce en tant que telle.

Toutefois entre ces deux pôles – celui de la nature comme matrice des espèces et celui de l'organisation sociale des Meskwaki reposant sur les clans qui n'apparaissent désormais que comme des registres de noms subordonnés à la logique confrérique des moitiés – qui se donnent l'un et l'autre pour également perpétuels, il y a l'histoire avec ses irrégularités, ses accidents, ses recommencements et ses renoncements. Le paquet du hibou, à l'instar de ses semblables – car nous avons vu qu'ils étaient très nombreux parmi les Meskwaki –, prend en charge cette dimension phénoménologique de la condition des hommes et des femmes. S'il relève d'un point formel du paquet clanique comme principe abstrait vecteur d'une identité totémique incarnée par le masculin, il se comporte comme ou, disons plutôt, partage le destin d'un individu biologique qui, produit par le féminin, doit naître, se développer, mais aussi dépérir et mourir. Car, en définitive, ce que Kiyana livre à Michelson est l'équivalent d'un cadavre qui serait issu d'une longue agonie et à qui, dans sa grande lucidité, il offre, par le truchement de l'anthropologue un peu naïf, une belle sépulture, à la fois livresque et muséale³¹. On retiendra alors que les Meskwaki possèdent un génie propre de l'histoire, qui les distingue de leurs voisins. Leurs observateurs n'ont-ils pas, tous, été fortement impressionnés par leur conservatisme ?³² autrement dit par l'expression, dans le contexte nord-américain, d'une capacité particulière à maîtriser le déroulement du temps. Mais – et c'est là que réside tout le paradoxe de notre relecture du *ow/sacred pack...* –, cela tient à des dispositions structurales profondes, et non pas à une échappée hors de la structure comme le discours anthropologique contemporain dominant le répète à l'envi lorsqu'il parle d'histoire en relation avec les populations exotiques traditionnelles. Incidemment, on s'aperçoit également que la table des permutations qui servait d'ouverture à Lévi-Strauss (1962) dans *Le totémisme aujourd'hui* est plus valide que jamais, pour autant que nous soyons capables d'en explorer les interstices. *

* Manuscrit reçu en décembre 2008, accepté pour publication en juin 2009.

NOTES

1. <http://sirir-archives.si.edu/ipac20/ipac.jsp?uri=full=3100001~!10066!0> [consulté le 16 décembre 2008].
2. Une publication récente atteste de la richesse de ce fonds (Dahstrom 2003).
3. Le travail de Michelson vient d'être repris de façon magistrale par Goddard (2007). C'est cette nouvelle version qui nous sert ici de référence. Par ailleurs, sur la tradition meskwaki de l'écriture et sur les méthodes de travail respectives de Michelson et de Goddard, voir Désveaux (2009).
4. À l'époque des premiers contacts avec les Français, il semble que leur territoire s'étendait plus à l'est, au nord-ouest de l'actuelle ville de Détroit (Callender 1978, p. 636).
5. Michelson payait, à la page, les textes qu'il obtenait de ses informateurs-scribes meskwaki. Cette pratique, courante à l'époque, est à l'origine de la rumeur, diffusée par Alason Skinner – ethnographe concurrent de Michelson sur le terrain meskwaki, mais surtout intéressé par la culture matérielle –, selon laquelle Kiyana aurait noirci des pages et des pages dans le seul but de gagner le plus d'argent possible. Un examen un tant soit peu attentif du texte ici considéré retire tout fondement à cette idée.
6. Voir Goddard (2007, Introduction). Dans son mémoire de 1921, Michelson avait déjà publié des photographies de son contenu. C'est dans les réserves du musée d'ethnographie de Dahlem que nous avons pu examiner le paquet du hibou et son contenu le 18 octobre 2007 et ce, grâce à la bienveillance de Peter Bolz. Qu'il en soit ici remercié.
7. En l'absence d'indications plus spécifiques, on admettra qu'il s'agit ici des bois de l'espèce la plus commune de cervidés présente sur le territoire traditionnel des Meskwaki, à savoir *Odocoileus virginianus*.
8. Émettons toutefois une hypothèse interprétative. Chez les Algonquin centraux et septentrionaux, il revenait aux femmes de porter jusqu'au campement les gibiers tués par les hommes et ce, quelle que soit leur taille. Deer Horn pourrait évoquer cette tâche par métonymie. Normalement, en effet, la femme utilise un bandeau frontal pour le transport sur son dos de la carcasse. En l'absence d'un tel auxiliaire technique, les bois du cerf mort rendent le portage quand même possible, puisque la porteuse peut s'en servir pour tenir – et maintenir en place – sa charge à l'aide de ses deux mains relevées de chaque côté de la tête. Le contexte de régression culturelle dans lequel se trouve plongé le couple au cœur de notre récit converge vers cette explication, Deer Horn signifiant la complémentarité fonctionnelle des deux sexes dans l'acte cynégétique. En poussant davantage l'analyse, on dira qu'elle sert de médiatrice entre une victime animale mâle et son exécuteur humain masculin. Nous rencontrerons plus loin une figure parallèle à cette position, sous les traits d'un prisonnier sioux que, précisément, sa captivité féminise.
9. Les termes meskwaki sont respectivement *nešeseh* : « (mon) oncle », soit MB, MBS, MBSS (pour une femme qui parle) et *nešemih* : « (ma) nièce », soit SD, FSD (pour un homme qui parle), voir Tax (1937) et Goddard (1992).
10. Voir la note 8.
11. Notre propre travail sur les mythes des Ojibwa septentrionaux de Big Trout Lake s'inscrit précisément dans le cadre théorique ouvert par *Les Mythologiques* et privilégie la notion de transformation logique (Désveaux 1988).
12. Le poteau renvoie lui-même à l'arbre le long duquel le dénicheur grimpe, tandis que la torture par le feu renvoie à son acquisition, véritable finalité, selon Lévi-Strauss (1971, pp. 502-558), de toutes les mythologies américaines du dénicheur.
13. Voir Lévi-Strauss (1964, p. 302 et sq.). Dans la mythologie des Indiens de Big Trout Lake, le couple primordial à la connotation dioscurique apparaît sous les traits de Jakabich et de sa sœur. À Big Trout Lake, le texte laisse entendre qu'elle est légèrement plus âgée que lui, soit une configuration inverse à celle qu'illustrent Black Rainbow et Deer Horn, voir Désveaux (1988, p. 61 et sq.).
14. Voir Savard (1974) et Désveaux (1988, pp. 69-71, 133). La transformation arapaho, tribu des Plaines de langue algonquin, lie directement le thème de l'inceste frère-sœur avec celui de ces blocs de pierre qui caractérisent certains paysages (citée par Lévi-Strauss 1968, p. 312).

15. Selon une définition assez proche de celle de Descola (2005, pp. 181-202).
16. Voir, par exemple, D'Onofrio et Taylor (2006). Rappelons que notre propre perspective diverge de la *doxa* en ce domaine. La guerre amérindienne n'est pas l'expression la plus radicale de la reconnaissance de l'altérité, mais bien au contraire sa négation (Désveaux 2001, chap. 12).
17. Voir Lévi-Strauss (1968, partie IV).
18. Dans un autre texte réputé de la tradition scripturaire meskwaki, cette influence nous semble en revanche avoir eu un effet très net (Désveaux 2009).
19. Cette idée de dissociation en paquets « majeurs » et en paquets « mineurs » est reprise par Goddard (2007, p. 6).
20. La version de Michelson est mentionnée dans sa bibliographie.
21. Voir *supra* note 6. Goddard n'a pas fait le déplacement jusqu'à Berlin pour examiner le paquet cérémoniel du hibou. Il se réfère, notamment pour l'identification des espèces animales, à des notes et des photos prises en 1993 par William Sturtevant.
22. *Chelydra Serpentina* et *Graptemys pseudogeographica*. Les tortues semblent être assimilées chez les Meskwaki à un pur potentiel érotique sur fond d'ambiguïté des sexes. Ainsi, le recueil de Jones contient un récit assez édifiant d'homosexualité féminine. Deux jeunes filles font l'amour entre elles dans la brousse. Surprises par des garçons, elles mettent un terme brusque à leur enlacement : le clitoris de l'une se donne alors à voir, dressé tel le pénis d'une tortue... Plus tard, l'une des deux amantes donnera naissance à une *soft-shell turtle*, soit une tortue à carapace molle (Jones 1907, pp. 151-153).
23. Sur la formule canonique des mythes, voir le dernier texte que Lévi-Strauss (2001) lui a consacré (qui s'avère être également son dernier texte scientifique). Sur la conversion entre groupe de Klein et formule canonique des mythes, voir Désveaux (2001, chap. 2).
24. Voir Reilly (2004). Une des formes privilégiées par les artistes de cette région consiste en des figures humaines ou animales en position accroupie ou, plus exactement, en position agenouillée avec le buste rabattu sur les cuisses. On a bien affaire à des sculptures en relation transformationnelle d'un point de vue plastique avec les *zénis*, du moins avec ceux qui sont figuratifs et qui représentent très nettement un corps qui s'aplatit sur ses jambes repliées (Kerchache 1994).
25. On retrouve la présence de paquets cérémoniels – ou « sacrés » – en Mésoamérique précolombienne. Ils semblent être en lien direct avec les déités, comme l'est ici le paquet du hibou avec le hibou. À partir des données rassemblées et synthétisées par Guilhem Olivier (1995) pour cette région de l'Amérique, on tire l'impression que le complexe s'y articule principalement autour du vêtement même du dieu dont on ne parvient pas très bien à déterminer au juste s'il est exclusivement enveloppant ou partiellement enveloppé. Quoi qu'il en soit, dans la perspective transformationnelle qui est la nôtre, le paquet mésoaméricain intériorise l'anthropomorphisme – les dieux y ont figure humaine – et cantonne d'emblée l'origine du groupe dans le domaine de la culture, le vêtement divin s'opposant alors à la dépouille animale (*ibid.*, p. 109). Je tiens à remercier Dominique Michelet pour avoir attiré mon attention sur cette référence.
26. Voir Callender (1962, p. 32 et sq.). Nous avons montré par ailleurs qu'il s'agissait d'une transformation d'une nomenclature de parenté pseudo-dravidienne, autrement dit définissant des moitiés ego-centrées, comme l'est celle de Big Trout Lake (Désveaux 2001, chap. 22).
27. Tax (1937, p. 264) se réfère ici à des sources plus anciennes que ses propres enquêtes : « *McGee in 1898 quotes the last chief, Push-i-tani-ke, as saying, when a couple are married and the first child is born, the father has the right to name it, but if he dies, the mother takes the right* ».
28. La théorie des socièmes élémentaires (dont la pertinence se limite, pour nous, à l'Amérique) énonce quatre principes susceptibles de donner lieu à des entités sociologiques observables (de façon différentielle selon les tribus et les saisons) : le clan déterminé par la naissance, l'unité résidentielle qui renvoie à la production des moyens de subsistance (pour reprendre ici par commodité le langage marxiste), le groupe endo- ou exogame délimité en fonction des modalités de l'alliance, enfin, la confrérie qui a trait à la mort. La guerre se révèle l'instance par excellence de production de la mort. Notons que les confréries guerrières sont omniprésentes chez les Indiens des Plaines, voisins à l'ouest des Meskwaki, tandis que les sociétés secrètes, à commencer par celle du *midewiwin* des Ojibwa qui

occupaient des territoires à l'est et au nord, appartiennent pareillement au principe mortifère. Les socièmes élémentaires, respectivement fondés sur le cycle de vie de l'individu (naissance, vie quotidienne, mariage, mort) forment un quadrant d'un point de vue sémantique. L'argument du présent article s'inscrit donc dans le cadre de cette théorie. Sur une première formulation de l'interprétation des clans meskwaki en termes confrériques, voir Désveaux (2001, chap. 13, pp. 575-577).

29. Cette curieuse prescription rituelle avait retenu, plus que toute autre, l'attention de Michelson (1921, p. 12).

30. Nous nous permettons ce néologisme plutôt que d'avoir recours au terme classique d'alternance dont le sens tend aujourd'hui à s'affadir (comme, par exemple, dans l'expression « l'alternance politique »). En outre, le néologisme connote assez bien, nous semble-t-il, l'aspect à la fois logique et dynamique de la rotation régulière et abstraite que nous cherchons à décrire.

31. Il est symptomatique à cet égard que, selon Peter Bolz, aucun Meskwaki n'ait jamais entrepris la moindre démarche ou formulé la moindre revendication auprès du musée d'ethnographie de Dahlem au sujet du paquet du hibou, qu'il s'agisse de restitution ou, comme cela est de plus en plus d'usage dans les musées nord-américains, de restriction d'accès dans les réserves même de l'institution.

32. On trouve l'idée exprimée dès le début du XIX^e siècle, notamment chez Morston (1912 [1820]) et Jones (1907, p. 2). Pour une expression plus récente de cette idée, voir Fowley (1995, p. 121).

RÉFÉRENCES CITÉES

CALLENDER Charles

- 1962 *Social organization of the Central Algonkian Indians*, Milwaukee Public Museum, Milwaukee.
 1978 « Fox », in Bruce G. Trigger (éd.), *Handbook of North American Indians. 15. Northeast*, Smithsonian Institution, Washington, pp. 636-647.

DAHSTROM Amy

- 2003 « Warrior powers from a underwater spirit : cultural and lingusitic aspects of an illustrated Meskwaki text », *Anthropological Linguistics*, 45 (1), pp. 1-55.

DESCOLA Philippe

- 2005 *Par delà nature et culture*, Gallimard, Paris.

DÉSVEAUX Emmanuel

- 1988 *Sous le signe de l'ours. Mythes et temporalité chez les Ojibwa septentrionaux*, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, Paris.
 1994 « Zémi, chiures des hommes », *Critique*, 571 (décembre), pp. 931-959.
 1997 « Parenté, rituel, organisation sociale : le cas des Sioux », *Journal de la Société des Américanistes*, 83, pp. 111-140.
 1998 « Le fœtus ou le double-mort du nouveau-né », *Journal de la Société des Américanistes*, 84 (1), pp. 209-215.
 2001 *Quadratura americana. Essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Georg, Genève.
 2005 « Les grands masques Atujuwa ou la personnification de Soleil et Lune », in Aristóteles Barcelos Neto (éd.), *Wauja : la danse des grands masques amazoniens*, Radio France/musée du quai Branly (programme du spectacle du 23 juillet 2005), Montpellier, pp. 46-51.
 2007 *Spectres de l'anthropologie. Suite nord-américaine*, Aux-lieux-d'être, Paris.

- 2009 « Une autobiographie meskwaki anonyme ou La captation de l'écriture », *L'Homme*, 190, pp. 181-190.
- D'ONOFRIO Salvatore et Anne Christine TAYLOR (éds)
2006 *La guerre en tête*, Laboratoire d'anthropologie sociale/L'Herne, coll. « Les Cahiers d'anthropologie sociale » 2, Paris.
- FOWLEY Douglas E.
1995 *The heartland chronicles*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- GIRARD Rafael
1969 « Descubrimiento reciente de esculturas "pre-olmecas" en Guatemala », *Verhandlungen des XXXVIII. internationalen Amerikanistenkongresses* (Stuttgart-München, 12. bis 18. August 1968), Band 1, Kommissionsverlag Klaus Renner, München.
- GODDARD Ives
1992 « Fox (Mesquakie) Kinship Terminology », in William Cowan (éd.), *Papers of the 23th Algonquian Conference*, Carleton University, Ottawa, pp. 244-262.
2007 *The Owl Sacred Pack. A new edition and translation of the Meskwaki manuscript of Alfred Kiyana*, Algonquian and Iroquoian Linguistics, Memoir 19, Winnipeg.
- HOFFMAN Walter J.
1891 « The Mide'wiwin or "Grand Medecine Society" of the Ojibwa », *The 7th Annual Report of the Bureau of American Ethnology for the Years 1885-1886*, Smithsonian Institution, Washington.
- JONES William
1907 *Fox Texts*, E. J. Brill, Leyden.
- KERCHACHE Jacques (éd.)
1994 *L'Art taïno*, Paris-Musée, Paris.
- LÉVI-STRAUSS Claude
1962 *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris.
1964 *Le cru et le cuit*, Plon, Paris.
1968 *L'origine des manières de table*, Plon, Paris.
1971 *L'homme nu*, Plon, Paris.
2001 « Hourglass configurations », in Pierre Maranda (éd.), *The double twist. From ethnography to morphodynamics*, Toronto University Press, Toronto, pp. 15-32.
- MICHELSON Truman
1921 *The owl sacred pack of the Fox Indians*, Smithsonian Institution, Bulletin of the Bureau of American Ethnology, 72, Washington.
- MORSTON Morrel
1912 « Letter to Reverend Dr. Jedidiah Morse, November 1820 », in Emma H. Blair (éd.), *The Indian tribes of the Upper Mississippi valley and the region of the Great Lakes. II*, Arthur H. Clark, Cleveland pp. 137-182.

OLIVIER Guilhem

- 1995 « Les paquets sacrés ou la mémoire cachée des Indiens du Mexique central (xv-xvi^e siècles) », *Journal de la Société des Américanistes*, 81, pp. 105-141.

Reilly Kent F. III

- 2004 « People of earth, people of sky », in Richard F. Townsend and Robert V. Sharp (éds), *Hero, hawk, and open hand, American Indian art of the ancient Midwest and South*, The Art Institute of Chicago, Chicago, pp. 125-137.

SAVARD Rémi

- 1974 *Carcajou et le sens du monde : récits montagnais-naskapi*, Ministère des affaires culturelles, Québec.

TAX Sol

- 1937 « The social organization of the Fox Indians », in Fred Eggan (éd.), *Social anthropology of North American tribes*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 241-282.