L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

221 | 2017

Varia

La Californie septentrionale ou l'anti-totémisme

The Northern California or Anti-Totemism

Emmanuel Désveaux

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/30085>

DOI : 10.4000/lhomme.30085

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2017

Pagination : 41-74

ISBN : 978-2-7132-2688-5

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Emmanuel Désveaux, « La Californie septentrionale ou l'anti-totémisme », *L'Homme* [En ligne], 221 | 2017, mis en ligne le 01 mars 2019, consulté le 16 février 2021. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/30085> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.30085>

La Californie septentrionale ou l'anti-totémisme

Emmanuel Désveaux

IL Y A UN PEU PLUS de cinquante ans maintenant, dans un petit ouvrage d'une grande liberté de ton, Claude Lévi-Strauss (1962) dressait l'acte de décès du totémisme. Il le faisait certes avec une pointe d'ironie, mais non sans livrer sa propre interprétation du phénomène. Celle-ci, on le sait, articule ensemble la faculté classificatoire et les oppositions entre la nature et la culture, d'une part, entre l'individu et le collectif, d'autre part. Cela étant, *Le Totémisme aujourd'hui* n'a pas totalement enterré la problématique puisqu'elle va ressurgir, presque intacte, quelques décennies plus tard parmi les successeurs mêmes de Lévi-Strauss, ce qui n'est pas peu paradoxal (Descola 2005). Il se trouve que, de notre côté, nous avons également été amené à nous interroger à plusieurs reprises sur le totémisme, et ce, en grande partie parce que notre terrain initial chez les Ojibwa septentrionaux nous avait mis très tôt au contact de réalités relevant *a priori* du phénomène, ne serait-ce que d'un point de vue linguistique (rappelons que le mot *totem* est un mot emprunté à la langue ojibwa). Or ces réflexions nous avaient conduits à deux conclusions. La première est qu'il convenait de distinguer radicalement le totémisme nord-américain du totémisme australien. Le premier illustre le primat de la logique classificatoire édicté par Lévi-Strauss, tandis que le second, reposant sur un partage des qualités entre entités du monde, correspond peu ou prou à la définition de ce que Descola nomme totémisme. Dans la foulée, nous avons cédé à la tentation de préciser, ou plutôt de compléter la définition lévi-straussienne. Il nous était apparu en effet que le principe totémique revenait à produire une adéquation entre la représentation abstraite d'une espèce naturelle, en tant qu'elle se distingue d'une autre espèce, et l'individu singulier en chair et en os, celui que, par exemple,

le chasseur rencontre dans la forêt, tue et dont il mangera, avec les siens, la viande. Ce qui importe ici tient au fait que l'espèce en tant que telle se répand à travers son « habitat naturel » (comme disent les naturalistes). En ce sens, elle est la somme des différents spécimens – ou individus – qui la composent *et* qui circulent selon leurs propres façons d'être à l'intérieur de cet habitat, que ce dernier soit extensible et relativement indéterminé ou, au contraire, limité et spécialisé (renvoyant ainsi à la notion de « niche écologique », pour reprendre là encore le vocabulaire des naturalistes). C'est en vertu de cette mobilité primordiale, celle des animaux comme celle des humains que l'espèce est susceptible d'être observée, identifiée, classée et dénommée. Car il faut bien qu'il y ait rencontre – quitte à ce que, en règle générale, l'animal rencontré soit dérangé et s'enfuit – pour que le mirage phénoménologique du totémisme s'accomplisse¹.

Les pages qui suivent visent à conforter cette interprétation du totémisme en montrant qu'il s'inscrit dans un système sémantique plus large qui se déploie à l'échelle du sous-continent nord-américain et dont la Californie septentrionale autochtone constitue le pôle alterne à celui-ci des Ojibwa. Accessoirement, elles visent également à faire l'économie de la notion de « maison » afin de comprendre les organisations sociales, assurément très déroutantes, de cette région de l'Amérique du Nord (Lévi-Strauss 1979)². En bref, il s'agit de prolonger la pensée de Lévi-Strauss au regard du totémisme, et de la contrer au regard de la notion de maison, pour autant, dans les deux cas, qu'on la restreigne à son américanisme foncier³.

Nul doute qu'une lecture superficielle de l'ethnographie de la Californie septentrionale donne à voir, notamment chez les Yoruk, les Karok et leurs voisins, une culture amérindienne d'un type bien particulier. Celle-ci connaîtrait en effet des formes d'appropriation individuelle très poussées, concernant aussi bien les biens meubles qu'immeubles, et cela, comble du paradoxe, en ignorant à la fois l'agriculture et la poterie (Kroeber 1925 : 34 ; Heizer & Elsasser 1980 : 34). Ce qui revient à dire qu'elle se situe très bas dans l'échelle du développement technique aux yeux des évolutionnistes classiques⁴. En outre, l'accès à ces biens ainsi que la résolution des différends

1. Nos réflexions antérieures sur le totémisme sont assez dispersées. On en trouvera toutefois un condensé dans Emmanuel Désveaux (2004 et 2007 : chap. IX).

2. L'auteur mentionne explicitement la Californie septentrionale, à côté de la côte Nord-Ouest voisine, comme une aire culturelle relevant d'une analyse de la structure sociale en termes de maison (Lévi-Strauss 1979 : 174 *sqq.*).

3. Là encore, nous avons à plusieurs reprises insisté sur le caractère éminemment américaniste de la pensée de Lévi-Strauss : cf. Emmanuel Désveaux (2001 : 17-35 et 2013a).

4. Et qu'entérina, à sa façon, l'émergence du paradigme des chasseurs-cueilleurs dans les années 1960, comme le remarquait fort justement Bernard Arcand (1988).

s'y traduiraient toujours par des transactions monétaires. Une culture enfin où, en toute logique, prévaudrait une division de la société en classes fondée sur la richesse et où on rencontrerait même des individus réduits à l'esclavage, uniquement à cause de leur incapacité à payer leurs dettes⁵. Ajoutons une touche « genrée » : un régime patrilinéaire y sévirait et, pour couronner le tout – ou plus exactement pour noircir définitivement le tableau aux yeux de notre conscience modelée par plus de deux siècles des *Lumières* –, la femme y serait chosifiée puisque le mariage s'y ferait par achat. Sa valeur s'établirait proportionnellement à son origine sociale. Ainsi le « prix » d'une femme d'un rang élevé pouvait atteindre l'équivalent de dix colliers de perles de dentales, accompagnés d'une coiffe composée de cinquante parties supérieures de la tête du pic flamboyant (*Colaptes auratus*) mâle, d'une large pierre d'obsidienne taillée et d'une grande pirogue monoxyle. À titre de comparaison, signalons qu'un esclave ne vaut que deux colliers de perles, soit l'équivalent d'une pirogue.

On le voit, sur les rives du fleuve Klamath, l'épouse coûte cher, très cher même. Mais, on pouvait « acheter » son épouse à crédit, grâce à l'institution du « demi-mariage ». Dans ce cas, un jeune homme désargenté s'acquitte seulement d'une partie de la somme nécessaire et vient emménager auprès de son épouse, chez son beau-père. Il travaille pour lui pendant un nombre d'années jusqu'à ce qu'il se libère de la dette contractée. La différence est grande avec un mariage normal où, au contraire, une fois la jeune femme « payée » en un seul versement, le nouvel époux se fait conduire son épouse jusqu'à sa maison⁶. Face à de tels petits calculateurs machistes, l'américaniste perd ses repères habituels. Aux Indiens de la Californie manque de surcroît le panache de leurs voisins de la Colombie britannique qui eux, au moins, s'ils calculaient et exploitaient leurs proches, le faisaient

5. Il se pourrait en réalité que le terme « esclave » soit ici un abus de langage de notre part : pour Cora Du Bois (1936 : 55), il s'agit plutôt d'individus mâles que leur endettement, donc leur manque de moyens, empêche de se marier. Ils se voient contraints de demeurer dans la dépendance d'un autre homme, avec un statut proche de celui d'un fils adoptif perpétuel. Cette interprétation fait d'autant plus sens que, souvent, l'endettement résulte du jeu et que la littérature abonde en exemples de maris ayant perdu leur épouse au jeu. L'« esclavage » alors devient l'incapacité d'accéder ou de se maintenir dans l'état matrimonial.

6. Cf. Alfred Kroeber (1925 : 27-29). Les traductions en anglais ou en français entretiennent la confusion sur un système monétaire extrêmement complexe. Les dentales, qui sont de petits coquillages en forme de tube légèrement coniques (appartenant au genre *Dentalium*), sont enfilées sur des « ficelles » (*strings*, en anglais) et leur valeur dépend donc de leur longueur (mais aussi parfois de l'épaisseur des coquillages eux-mêmes). Kroeber parle de « ficelles » de 11 ou de 12 coquillages (aux pages 22-24 du même ouvrage, il expose un système encore plus raffiné) ; ces « ficelles », dont la longueur approximative correspond à l'avant-bras, étaient susceptibles d'être attachées les unes aux autres et d'être ainsi transformées en colliers que portaient principalement les femmes, d'où l'expression de « colliers de dentales ».

dans un noble but. On sait, en effet, qu'ils accumulaient les biens matériels – nourriture, couvertures, cuivres – afin de pouvoir, à un moment donné, se lancer à corps perdu dans le potlatch, cette folle aventure de la dépense totale, de la dissémination radicale et d'un dénantissement hors de toute réciprocité mesurée.

Cela étant, dans la perspective méga-culturaliste que nous revendiquons (Désveaux 2013b), la Californie septentrionale ne saurait être ni un pendant primitif et exotique de notre rationalité protocapitaliste et sexiste, ni un simple hapax. On doit, au contraire, l'analyser comme faisant partie d'un ensemble culturel qui comprend les Sioux et les Kwakiutl, le bellicisme mystique des uns et la somptueuse faculté dilapidatrice des autres. De fait, une lecture un tant soit peu attentive de l'ethnographie bouscule rapidement nos premières certitudes. Car, parmi les Yurok et les Karok, ainsi que parmi leurs voisins, les femmes jouissent d'une grande liberté de mouvement et de décision, au regard du divorce en particulier, mais également dans la conduite des affaires de la vie courante. Et puis, il y a encore cette information qui s'avère pour le moins étrange. Dans cette société où tout semble monétarisé, prévaut un droit individuel imprescriptible de *ferry* gratuit. De quoi s'agit-il ? Le territoire des Yurok est traversé par de nombreuses rivières, à commencer par le puissant fleuve Klamath. Les villages s'égrènent le long de leurs rives. Quiconque a besoin de se rendre sur l'autre rive d'un cours d'eau peut exiger d'être embarqué, sans contrepartie, par le premier nautonier venu. Et nul ne peut refuser de rendre ce service. Dès lors qu'un individu s'approche d'un village et désire traverser la rivière, il appelle à la cantonade. Et il faut que quelqu'un se dévoue pour assumer le rôle de passeur, serait-il en froid avec le demandeur, voire son pire ennemi. Dans ce dernier cas, le passager, sûr de son droit, se tient à la poupe de la pirogue, tournant le dos au canotier hostile. Pas un mot n'est échangé entre eux. Mieux, parfois le besoin de franchir la rivière se fait sentir en un lieu déserté, mais où se trouve une embarcation tirée sur la berge, disponible. Il est alors possible d'emprunter celle-ci sans autorisation et, surtout, sans avoir à se préoccuper de la ramener à son port d'attache (Kroeber 1925 : 35).

Une autre coutume yurok déroute et nous éloigne du paradigme utilitariste. Les Yurok pensent que si une chamane – car la profession est largement féminisée chez eux – refuse de prendre en charge un malade – pour lequel elle aurait été grassement rétribuée –, elle peut être tenue pour responsable de sa mort éventuelle et devrait payer en conséquence une importante indemnité, analogue à celle exigée d'un meurtrier en compensation de la vie de sa victime. Le seul moyen d'échapper à l'obligation de soins est de faire valoir qu'on est soi-même malade et que

l'on ne peut se déplacer. Une autre coutume qui intrigue. Aussi longtemps qu'un mort n'est pas enterré, s'impose une interdiction de longer le village en bateau, par soi-disant respect pour les proches. Celui qui contreviendrait à cet interdit de navigation longitudinale (et non plus perpendiculaire) s'expose aux demandes d'indemnisation des endeuillés... lesquelles deviennent toutefois irrecevables si le défunt est mort de façon violente. Au demeurant, cette indemnisation des endeuillés s'étend pendant un an à quasiment toutes les activités rituelles ou festives de leur village. Ainsi reçoivent-ils des colliers de dentales à l'occasion des danses marquant le renouveau printanier ou autres manifestations du même genre... Ce qui revient à dire que le deuil confère à ses porteurs, pendant un certain laps de temps, une véritable prérogative fiscale à l'encontre de leurs congénères (*Ibid.* : 37-38). On peut aussi envisager qu'il s'agit d'un dédommagement de la part des vivants à l'égard des morts, reversé au profit de leurs proches qui en seraient les délégués. Les deux solutions ne sont pas exactement équivalentes. Aussi faut-il nous plonger plus avant dans l'ethnographie afin de dénouer les choses. Nous le ferons dans une perspective comparative, à l'échelle de la Californie septentrionale, soit une aire géographique relativement restreinte qui recouvre, selon nous, outre la vallée inférieure de la Klamath, la vallée moyenne et supérieure du Sacramento, avec des groupes tels que les Yana, les Nomlaki, les Wintu et les Pomo, ainsi que le sud de l'Oregon avec les Takelma. De sorte que nous déplacerons légèrement vers l'ouest le centre de gravité de l'attention par rapport au choix qu'avait fait Lévi-Strauss dans *L'Homme nu*, tout comme nous privilégierons le rituel plutôt que le mythe dans nos analyses (Lévi-Strauss 1971 : 25).

Dans les interstices de l'Histoire

À la différence d'autres régions de l'Amérique du Nord, notre connaissance ethnographique de la Californie septentrionale souffre d'informations fragmentaires et comporte de grandes lacunes. Cette situation tient pour l'essentiel au véritable génocide dont les Indiens de cette région ont été les victimes durant la seconde moitié du XIX^e siècle (Castello 1978 ; Désveaux 1993). Entre les épidémies, la famine qui résultait de l'accaparement des territoires traditionnels et les assassinats de masse des années qui ont suivi la ruée vers l'or, la population autochtone de la Californie a perdu, au cours du XIX^e siècle, plus de 90 % de sa population autochtone. Or, on estime celle-ci à 300 000 personnes (Cook 1978), pour la région septentrionale de l'État, soit une densité de trois habitants au km², densité extrêmement élevée pour une population de chasseurs-cueilleurs. Les quelques survivants

disparaissent du paysage sociologique dès les deux dernières décennies du XIX^e siècle, intégrés de gré ou de force dans les catégories les plus pauvres de la population avec un statut plus qu'incertain.

Si la plupart des communautés originelles ont été disloquées, quelques-unes sont parvenues toutefois à se maintenir, voire à se recomposer partiellement. Cette capacité doit beaucoup, à l'évidence, aux circonstances locales, d'où l'irrégularité du corpus ethnographique. Lorsque, avec la création du Département d'anthropologie à l'Université de Berkeley en 1901, s'impose un programme de documentation la plus systématique possible des cultures et des langues californiennes, le vivier d'informateurs se révèle très restreint. Le sauvetage ethnographique de la région, si l'on peut s'exprimer ainsi, résulte de la rencontre entre une poignée d'ethnographes menée par Kroeber⁷ et un nombre réduit d'informateurs, mais dont certains se révèlent d'une mémoire et d'une agilité intellectuelle fabuleuses. On pense bien sûr à Ishi, dernier survivant d'un petit groupe d'Indiens Yana qui s'étaient réfugiés et cachés pendant une quarantaine d'années dans le dédale de collines compris entre la vallée du Sacramento et la Sierra Nevada, à l'est d'Oroville, et dont histoire fit l'objet, sous la plume de Theodora Kroeber, d'un livre destiné à un large public (Kroeber 1961)⁸. Mais il faut également mentionner des personnalités exceptionnelles telles que celle de Mary Ike, grande pourvoyeuse de récits mythiques karok au bénéfice de Edward Gifford en 1940, ou encore Jeff Jones qui, en 1936, a permis à Walter Goldschmidt de reconstituer de façon fort crédible des pans entiers de l'ethnographie des Nomlaki, plus d'un demi-siècle après son effondrement initial.

Au-delà de l'immense admiration que nous éprouvons pour cet effort collectif en vue de sauvegarder l'ethnographie californienne, nous en mesurons les limites et, surtout, les effets théoriques. À l'exception des premiers ethnographes-explorateurs des années 1850, mais dont les observations restent trop superficielles, personne n'a vraiment vu ces sociétés dans un état *fonctionnel* (on nous autorisera cette dérogation à notre hantise du fonctionnalisme) et donc n'a pu apprécier comment une norme était vraiment respectée. Certes, les informateurs rapportent des anecdotes parfois très éclairantes, mais cela ne supplée pas à tous les vides. Surtout, les ethnographies relèvent en définitive de compilations de réponses à une

7. Citons Edward Gifford, Roland Dixon, Samuel Barrette, Thomas Waterman, Edwin Loeb, Hart Merriam que rejoignent et relaient, à partir des années 1920, Cora Du Bois, Anna Gayton, Walter Goldschmidt, ou encore Leslie Spier, sans oublier les linguistes, en particulier Edward Sapir qui a enquêté chez les Takelma et les Yana.

8. La prose de Theodora Kroeber reprend, dans ses grandes lignes, mais en plus pathétique et en moins factuel, le texte de Thomas Waterman (1918).

liste préétablie de traits culturels, non hiérarchisée, tout au plus agrémentée de têtes de chapitre : modes de subsistance, organisation sociale (mariage, héritage, etc.), relations extérieures (guerre, commerce), rituels, mythes, etc. Si on perçoit immédiatement de quelle manière ces remarquables enquêtes ont alimenté efficacement le programme diffusionniste qui inspire Kroeber, on peut déplorer que, du fait de ce cloisonnement, elles assèchent la matière ethnographique. Celle-ci se trouve comme hachée lors de sa transmutation en écrits. Notre objectif, dans les pages qui suivent, tend à lui redonner consistance en faisant le pari, ainsi que nous l'avons fait pour les Sioux, qu'une cohérence, d'ordre sémantique, régit cet univers culturel singulier, tout en montrant qu'il n'usurpe pas sa place au sein du grand système transformationnel panaméricain d'obédience lévi-straussienne.

Végétalisme généralisé

Tentons de broser à grands traits un portrait de la culture de la Californie septentrionale et ce, au-delà de sa propension à la monétarisation des interactions sociales. Et commençons par le mode de subsistance. Si la chasse, essentiellement des cervidés, représente une source conséquente, la base de la nourriture quotidienne reposait sur la collecte des glands. La région comporte une espèce de pavier (*Aesculus californica*) et, selon les botanistes, cinq variétés de chênes auxquels s'ajoute un faux chêne, le chêne à tanin (*tan oak*, *Lithocarpus densiflorus*), dont les glands étaient les plus prisés de tous⁹. Ces arbres poussent en général en association entre eux ou avec d'autres espèces d'arbres. Les trois premiers partagent la caractéristique de pouvoir se développer comme des individus de haute futaie ou comme des arbustes participant à la formation des maquis (dits, localement, *chapparal*). Aux glands comme principale ressource alimentaire d'origine végétale s'ajoutent une dizaine de graminées (tournesol, passereau), des cressons, des tubercules (en particulier, l'*epos root*, *Perideridia gairdneri*, similaire à la carotte) et enfin, des baies (manzanita, myrtille, raisin, sureau, aronia, ronce parviflore et amélanchier)¹⁰. Les femmes étaient chargées de

9. Cf. *Quercus kelloggii*, *Quercus douglasii*, *Quercus lobata* Nee, *Quercus garryana*, *Quercus wislizeni* et *Quercus chrysolepis* [http://ucanr.edu/sites/oak_range/Californias_Rangeland_Oak_Species/]. Dès lors que les informateurs de Walter Godschmidt mentionnent de leur côté huit sortes différentes de glands, l'ajustement entre les deux listes reste aléatoire : « Tlixla, valley acorn ; Penel, mountain acorns (very desirable tan-oak) ; Tc'ik iuw, whitecoat acorn ; Widôk, long mushoak acorn ; Nuis (similar to the precedent, but sweet enough to be eaten raw), santcu iuw, black oak acorn ; tc'uman iuw, live acorn ; munuk, a sweet acorn » (1951 : 408). À propos des glands de *tan oak* comme étant les plus prisés, cf. Martin Baumhoff (1978).

10. Pour une liste des espèces végétales connues des Indiens de Californie et leurs usages, cf. Robert Heizer & Albert Elsasser (1980 : 241-252). La compilation, qui compte environ 300 entrées, concerne toutefois tout l'État et pas seulement ses régions septentrionales.

la collecte des graminées à la fin du printemps, des glands à l'automne. Cette dernière récolte se faisait en deux temps. Les femmes, chacune munie de sa hotte, et armée de gaule, secouaient les branches basses des arbres afin d'effectuer une première collecte. Elles revenaient dans les chênaies lorsque la saison était plus avancée pour ramasser le reste des glands qui, matures, étaient tombés d'eux-mêmes. Les enfants étaient tenus à l'écart des chênes jusqu'au moment de la récolte. Les femmes se chargeaient de la transporter et de la stocker.

À l'exception des fruits de quelques espèces de chêne, la haute concentration en tanin des glands les rend incommestibles. Il convient en conséquence de les traiter. La documentation ethnographique consultée ne nous a pas entièrement éclairé sur les techniques employées, ou plus exactement sur la durée moyenne des différentes opérations nécessaires. Quoiqu'il en soit, exposons ce que nous savons : la méthode la plus courante de traitement des glands comportait plusieurs étapes. On réduisait en farine le gland en l'écrasant avec un pilon en bois dans un mortier soit de pierre, soit de vannerie (rappelons au passage que les Indiens de Californie ignorent la poterie, à l'instar de ceux de la côte Nord-Ouest). D'une façon ou d'une autre (c'est là où l'ethnographie se montre peu claire), on devait éliminer les résidus de cosse, avant de passer à l'étape du rinçage (*to leach*) proprement dite. Pour ce faire, on modelait un large cratère dans un sol meuble, d'environ 75 cm de diamètre et de 5 à 10 cm de profondeur. On répand la farine sur ce lit et on verse dessus de l'eau chaude. Celle-ci submerge la farine, avant de s'infiltrer lentement dans le sol entraînant avec elle le tanin. Il faut répéter plusieurs fois la submersion (combien de fois ? cela dépend probablement de la variété de l'arbre dont sont issus les glands) (Lindig & Münzel 1978 : 70). La farine ainsi obtenue donnait lieu à deux types de cuisson : soit sous forme de pain, soit sous forme de gruaux. Dans le premier cas, on ajoutait à la farine un peu d'eau et on la cuisait à l'air libre sur des pierres plates – la recette requérait l'adjonction d'une petite dose d'argile. Dans le deuxième cas, procédé le plus répandu, la farine était mélangée avec un plus grand volume d'eau et était mise à bouillir. La mixture était préparée dans un contenant en vannerie. La cuisinière utilisait des pierres rondes chauffées dans un foyer à proximité, qu'elle jetait dans la pâte à base de farine. Elle remuait le tout afin d'atteindre et de maintenir une température suffisamment élevée de sorte que la cuisson s'effectue correctement sans que le contact avec les pierres chaudes ne risque pour autant de détériorer le fragile contenant. La farine issue du rinçage a aussi vocation à être entreposée en vue d'un usage différé. En réalité, la documentation manque sur les pratiques de stockage, leur ampleur et leur modalité, que ce soit sous forme de glands ou de

farine. Si la présence de véritables greniers est bien attestée pour la Californie centrale, notamment chez les Miwok (Kroeber 1925 : 447 ; Levy 1978 : 405), il semble que, pour la zone septentrionale qui nous intéresse plus particulièrement ici, le stockage se soit fait pour l'essentiel à l'intérieur des maisons, dans de grands paniers.

Ce dernier aspect nous incite à mentionner une alternative en matière de rinçage des glands qui présente, à première vue, l'avantage d'épargner beaucoup de travail en comparaison de celle que nous venons de décrire tout en étant en même temps une technique de conservation. On creusait un trou à proximité immédiate d'une source. On y plaçait les glands allongés du chêne des vallées (*mushoak*, *Quercus lobata*) que l'on recouvrait de boue. On revenait un an plus tard et on récupérait une substance que l'eau courante avait débarrassée de son tanin. Les glands étaient rendus comestibles – et d'ailleurs on les grillait, les écosait et les croquait comme nous le faisons avec des cacahuètes –, sans que cela nécessite un quelconque traitement supplémentaire (Silver 1978b : 222 ; Goldschmidt 1951 : 413)¹¹. Si cette dernière technique n'était apparemment pas appliquée à grande échelle, son existence même suggère le détournement d'un processus naturel. On imagine en effet volontiers que la constitution de tels agrégats dans un milieu aquatique où s'opère d'elle-même la transformation des glands en produit comestible puisse, dans certaines circonstances, être naturelle et, qu'en définitive, les Indiens l'aient aménagée – ou imitée – à leur profit. Allant plus loin encore dans cette logique, on considérera alors que la chaîne opératoire du rinçage décrite plus haut reprend ce processus naturel tout en en abrégant les délais.

Les incendies inspirent un commentaire analogue. Les Indiens de Californie mettaient le feu à intervalles réguliers, peut-être tous les ans, à leurs territoires. Ce faisant, ils interféraient avec le cycle naturel des incendies dans le sens d'un raccourcissement drastique, puisqu'ils s'étendent en règle générale sur une période de vingt à vingt-cinq ans. Selon Henry Lewis (1973) qui a mis en valeur le phénomène et en a montré le caractère systématique, ces pratiques, parfaitement maîtrisées et différenciées en fonction des différentes niches écologiques, permettaient une optimisation des ressources naturelles disponibles, du point de vue de la collecte des graminées et des glands d'une part, du point de vue cynégétique d'autre part. Mettre à feu les prairies immédiatement après la récolte des graines, au plus fort de l'été, au moment le plus sec de l'année, se traduit par des incendies éclairs qui nettoient le terrain et accroissent sa fertilité tout en préservant l'intégralité des grands chênes. Quant à la mise à feu,

11. Une méthode similaire était utilisée pour les fruits du pavier.

en automne, des clairières et des maquis, elle réduit la densité végétale. Elle profite ainsi aux populations de cervidés en leur offrant un environnement plus diversifié, bénéfique à leur nourrissage, et une plus grande liberté de mouvement, favorable à leur reproduction. Signalons que, dans les mythologies locales, le thème du déluge jouxte celui de la conflagration, son inverse ; chez les Yana, la conversion de l'un à l'autre est instantanée. Elle a lieu d'une phrase à la suivante dans la bouche du narrateur (Sapir 1910 : 135-136).

Évoquer les incendies contrôlés nous conduit à aborder le thème de la collecte d'un côté, des activités cynégétiques et halieutiques de l'autre, et, du même coup, ce qui relève des rôles respectifs des femmes et des hommes. Car, effectivement, à côté des glands, la chasse aux cervidés et la pêche aux saumons (et autres espèces de poissons anadromes) constituent les principales ressources alimentaires, en particulier au nord de notre région. Or là, il s'agit d'activités exclusivement masculines. Complétons donc le tableau de la division sexuelle des tâches : les femmes confectionnent les paniers, tandis que les hommes se chargent de construire les maisons – qui leur appartiennent, à la différence des Indiens des Plaines où les tipis appartiennent aux femmes –, de façonner les arcs, les flèches et le carquois d'une part, les pirogues monoxyles d'autre part. Un usage contrôlé du feu, mais cette fois à petite échelle, permettait aux artisans d'abattre les arbres et d'évider les troncs, tandis qu'ils avaient recours à des coins pour y débiter des planches destinées à couvrir les maisons qui, elles-mêmes, étaient semi-enterrées. Les perles étaient taillées par les hommes à partir des coquillages – ou, bien entendu, acquises par commerce à l'instar des dentales qui provenaient de la côte Nord-Ouest –, qui travaillaient pareillement la pierre afin de confectionner des couteaux et des pointes de flèches ou de lances. Nous avons donc affaire à une division sexuelle des tâches conforme à un modèle fort répandu dans les sociétés traditionnelles. Pourtant, le fait, assez inhabituel, que les cuirs étaient tannés par les hommes et non par les femmes (Murdock & Provost 1973 : 219 ; Goldschmidt 1951 : 424), nous incite à envisager le partage entre hommes et femmes non pas seulement d'un point de vue technique, mais de façon plus globale en ayant recours à une clé de lecture d'ordre sémantique – et pas seulement technique –, qui mobilise à la fois l'apparence et l'attribut, la métaphore et la métonymie.

Commençons par regarder du côté du masculin. Car, dans ces sociétés, l'image en est, en apparence, plus simple. Les hommes sont donc tout d'abord associés à leur activité principale, la chasse, et au premier de leur gibier, le cerf de Virginie. Contrairement à ce qu'on observe plus au nord et à l'ouest, où les hommes vont le corps entièrement vêtu, ils ne portaient

ici qu'un long pagne dont les dimensions suggèrent qu'il s'agit de la peau entière d'un cervidé. Lorsqu'ils se retrouvaient entre eux dans la vaste maison de sudation qui, dans chaque village, leur servait de maison des hommes, ils étaient nus¹². Au moins une forme rituelle, attestée chez les Hupa et dite « White Deerskin Dance », consistait en une parade masculine où sont exhibées des dépouilles entières de cerf, comprenant pattes, sabots et tête¹³. Pour rester dans le même ordre d'idée, à savoir celle d'un mimétisme entre l'homme et le cerf, signalons une technique de chasse très répandue qui consistait à approcher sa proie en se tenant « à quatre pattes », muni d'un leurre : le chasseur portait un heaume, sorte de masque intégral, fait d'une tête d'un cerf tué précédemment (Heizer & Elsasser 1980 : 101-102)¹⁴. Cette méthode d'approche supposait le silence le plus absolu de la part du chasseur. Elle était compatible avec le tir à l'arc. Du reste, toutes les sources insistent sur la très grande valeur que les Indiens de la Californie septentrionale attachaient à leur carquois, toujours confectionné dans la dépouille intégrale d'un seul mammifère, loutre, marte, renard, raton laveur, cougar (Mason 1894 : 668 ; Du Bois 1935 : 130)¹⁵. On le voit, le choix se porte sur des espèces animales à la fois carnivores et douées pour éluder vivement leurs propres prédateurs.

Voilà qui ouvre une première brèche interprétative. La flèche, conservée dans le carquois, revêt les qualités de son contenant. Bandée sur la corde élastique de l'arc et décochée d'un seul coup, elle déclenche tout un potentiel de rapidité et de létalité sanglantes. La flèche est un condensé des vertus carnassières. Sa pointe de pierre taillée est acérée comme le sont les dents de la loutre ou du coyote. En tout point, elle fait contraste avec l'armure que revêtait le guerrier. Celle-ci, tressée entièrement de matériel végétal – seules ses bretelles étaient en cuir –, se range du côté de la rigidité¹⁶. Elle prive d'ailleurs son porteur d'une grande partie de sa mobilité. Elle est ainsi peu compatible avec des comportements tels que l'embuscade, qui prédomine dans d'autres parties de l'Amérique du Nord en matière de conduite guerrière, ou encore avec la fuite. Ainsi, contrairement au

12. Cf. les illustrations, p. 183 et p. 326, dans Robert Heizer (1978).

13. Cf. la photographie, p. 171, dans Robert Heizer (1978).

14. La technique est rarement attestée en Amérique du Nord ; l'autre référence célèbre se trouve dans les *Grands Voyages* de Théodore de Bry. Elle concerne la région du Sud-Est à la fin du XVI^e siècle.

15. Certains groupes, à l'exemple de Wintu, retournent la peau, afin d'avoir la fourrure à l'intérieur du carquois, d'autres, la majorité, semble-t-il, gardent la fourrure à l'extérieur.

16. Cf. la photographie, p. 218, dans Robert Heizer (1978).

chasseur dont la réussite dépend en grande partie de sa capacité à se cacher, à se fondre dans l'environnement, voire à se déguiser – on l'a vu avec les heaumes en têtes de cerf –, l'affrontement se déroule en face à face. Le guerrier se tient vis-à-vis de son ennemi, à courte distance, tantôt décochant ses flèches, tantôt se penchant de droite ou de gauche afin d'esquiver celles de son adversaire. Dès lors, il est comme enraciné ; il ressemble plus à un arbre que le vent courbe d'un côté ou de l'autre, qu'à un animal susceptible de se mouvoir dans toutes les directions ou de disparaître. L'animal est par nature furtif, à la grande différence du guerrier californien. L'entraînement que subit l'apprenti guerrier est éloquent à cet égard. Ses mentors décochent sur lui des flèches à tamponnoir. C'est sa capacité à résister à la violence des chocs qui importe avant tout, sachant que, sur le champ de bataille, on compte sur l'épaisseur de l'armure pour que les flèches à pointes de pierre ne puissent effectivement le blesser. Ajoutons une précision importante : les combats devaient avoir lieu de plein jour, entre le lever et le coucher du soleil. Écoutons le récit de Jones, l'informateur privilégié de Goldschmidt, à ce propos :

« One time a niece of Dominic's grandfather was killed, while gathering seeds, by some of the Shasta (*Wintu*) Indians from Cottoonwood. Here was a group of men out hunting. Most of the woman got away from these men, but this girls was caught. As she fought all the way while they were returning hey had to kill her. Our men were near by but not close enough. They finally caught up with these Shasta and started fighting. The Shasta were good shooters too, and both sides were afraid. Our people ran out of arrows, and they send a messenger boy after some.

Our Indian's rule was to quit fighting as soon as the sun went behind the mountains. The sun was almost down when Dominic's grandfather came up. He took one arrow and killed their leader, who was called Suywayha, just before sunset » (Goldschmidt 1951 : 344).

Or, les arbres – et les végétaux en règle générale – ne croissent qu'à la lumière du jour. L'obscurité leur est contraire, ce dont témoigne la visite de n'importe quelle grotte. La photophilie qui caractérise le règne végétal le distingue radicalement – non pas tant du règne animal dans son ensemble, car les oiseaux s'immobilisent et se taisent également la nuit, à l'exception des strigidés –, des mammifères et des poissons. La période nocturne n'arrête pas l'activité de ces derniers, mieux, pour nombre d'espèces, elle l'augmente. Il y a divorce, en Californie, entre chasse et guerre et cette dernière se range donc bien du côté du végétal, quand bien même elle utiliserait ces auxiliaires de type animal que sont les flèches, par métaphore, et, plus encore, leur carquois, par métonymie. À la limite, nous dirions volontiers que le port de celui-ci sous le bras du chasseur et du guerrier signifie l'externalisation de la fonction prédatrice par rapport au corps masculin en tant que tel.

Puisque nous avons abordé la question de la guerre, profitons de l'occasion pour livrer quelques informations complémentaires à son sujet. Selon l'ethnographie, il apparaît assez difficile, voire illusoire, de trancher entre guerre extérieure et guerre intérieure ; nous reviendrons sur cet aspect. Retenons surtout pour l'instant le fait que les guerriers ne se vantent jamais de leur exploit, sauf à l'endroit même où ils ont tué un ennemi. Le reste du temps, auraient-ils à l'évoquer qu'ils en parlent à mi-voix seulement. De ce point de vue, guerre et chasse masculines se rejoignent en ce qu'elles préconisent pareillement le silence. Cela étant, il existait des individus, décrits comme des maîtres de la parole et dits « faiseurs de paix », qui avaient la double fonction d'enrayer les conflits avant qu'ils ne dégénèrent vers la violence à l'état pur ou, en cas d'échec, à tout le moins de ramener l'apaisement. Il se trouve que des paiements intervenaient toujours *in fine* au moment du règlement d'un conflit (Goldschmidt 1951 : 341-345). Écoutons de nouveau Jones. Il relate ici l'histoire d'un homme qui, poussé par ses parents à un mariage malheureux, a tôt fait d'abandonner son épouse pour la femme de son cœur. Son beau-frère, afin de consoler l'épouse délaissée, le tue :

« The family of the murdered man came over and demanded payment from the wife's brother, but he didn't pay. They send word for him to meet them at a specific place and time, saying that otherwise they would kill a member of his family. So the brother-in-law came. Both parties went there with all their wealth and met at this place. A peacemaker was there and gave a big talk. He asked what was going to be done about the matter. The murderer agreed to pay the funeral expenses rather than shed more blood. The peacemakers do all the talking. They have a settlement, but the grudge always remains between the two parties. It won't really settled » (*Ibid.* : 346-347).

Voyons désormais ce qu'il en est des femmes, à commencer par leur apparence. À l'instar des hommes, elles allaient torse nu. Toutefois, leur poitrine était susceptible d'être partiellement masquée aux regards par l'écran que formaient les nombreux colliers de dentales qu'elles arboraient. Un pagne composite couvrait la partie inférieure de leur corps. Il s'agissait d'une peau de cervidé assortie d'une sorte de tablier, en fait un dispositif frangé, confectionné à partir d'éléments végétaux. La taille et la composition de ce surpagne donnent lieu à des variantes. En ce qui concerne les matériaux, les sources mentionnent le plus souvent des « perles » naturelles obtenues à partir des fruits, inestomables, du pin gris de Californie (*digger pin*, *Pinus sabiniana*) et des tressages de la pseudo-graminée xérophylle tenace (*Xerophyllum tenax*) qui est, elle aussi, inestomable (Heizer & Elsasser 1980 : 139). Le plus marquant dans cette parure tient à sa sonorité intrinsèque. Au moindre mouvement, les cosses s'entrechoquaient et les tiges desséchées bruissaient en glissant les unes sur

les autres : ce tablier végétal métamorphosait littéralement la femme en l'équivalent d'un hochet géant. Le mythe le dit explicitement. Coyote détecte à l'ouïe, et non à la vue, le sexe des personnes qui s'approchent de lui. Il s'agit en l'occurrence de deux femmes, Dame Plongeon et sa sœur que nous allons croiser de nouveau plus loin (Sapir 1910 : 133). Sous ce registre de la sonorité, la femme s'oppose à l'homme qui, en tant que chasseur, doit se montrer le plus discret possible et, en tant que guerrier, soit ne relate ses exploits qu'à mi-voix, soit délègue quelqu'un pour mener des négociations avec ses ennemis, autrement dit, se tait lui-même.

Nous retrouvons à l'œuvre un puissant principe d'identification. Si le masculin se confond avec le cerf, son gibier privilégié, le féminin tend à s'assimiler au gland dont la récolte et le traitement lui incombent. Les femmes portaient sur le sommet du crâne une calotte de vannerie. Une telle coiffe évoque étrangement la cupule du fruit du chêne et conférait ainsi à leur visage l'apparence d'une sorte de gland géant. Du coup, la dimension sonore de leur tenue renvoie également aux glands et à leur manipulation. Lorsque ceux-ci sont transvasés d'un contenant à un autre, par exemple de la hotte de transport au mortier où ils seront écrasés, ils s'écoulent avec un bruit granuleux qu'amplifie la résonance particulière qui tient à leur caractère partiellement creux (les glands, au fur et à mesure de leur maturation, laissent un vide s'immiscer entre la cosse et la graine proprement dite).

Cela étant, si, au niveau de ce que la tradition marxiste appelle la production, la polarité des sexes apparaît comme sursignifiée, elle apparaît également comme neutralisée à un autre niveau que nous nous permettrons de qualifier d'ontologique. Les femmes portaient des tatouages à deux emplacements du corps : d'une part, entre la lèvre inférieure et le

menton ; d'autre part, une ligne échancrée autour du cou, ainsi que deux cercles en haut des bras.

Ces tracés donnent à voir, en une sorte de surimposition, quasi fantomatique, un corps masculin spécifique, prototypique, qui est celui du guerrier : les lignes entre bouche et menton dessinent une barbe (les Indiens de Californie, à l'instar de ceux de la côte Nord-Ouest, se distinguent parmi les

Tatouages féminins
(in Goldschmidt 1951 : 385)

Amérindiens par une pilosité relativement prononcée), tandis que les marques autour du cou et des bras délimitent les parties du corps que

protège, dans l'idéal, l'armure végétale du guerrier. La peau féminine renvoie à la fois à une cuirasse, entendue au sens propre, et à une anti-armure.

La féminisation symétrique de l'homme est à rechercher du côté des rituels et interdits qui entouraient les menstruations et la naissance. Il nous faudra ici nous montrer très synthétique, tant le thème domine l'ethnographie de la Californie septentrionale. En deux mots, nous dirons donc pour commencer que, d'un côté, tout ce qui tient à la fertilité des femmes faisait l'objet d'une très grande élaboration. Les précautions rituelles habituelles – isolement, interdiction de manger de la chair animale, viande ou poisson – qui marquent les premières menstruations et le passage à l'âge nubile prenaient une ampleur considérable. Elles faisaient l'objet d'une grande extension aussi bien temporelle – elles duraient au minimum un mois, mais cela pouvait aller jusqu'à deux ans (Silver 1978a : 209) – que sociale. Des festivités importantes intervenaient en effet à leur issue et, parfois, se confondaient avec la célébration du mariage de la jeune fille. Des dispositions similaires accompagnaient la naissance d'un enfant. Or, les restrictions et les interdits d'origine rituelle qui marquent l'état de parturiente ou d'indisposition menstruelle s'étendaient aux conjoints ; certes de façon légèrement atténuée mais toutefois dans des proportions importantes qui restent inobservées ailleurs, du moins en Amérique du Nord (Loeb 1926 : 278 ; Du Bois 1935 : 54 ; Wallace 1978 : 688 ; Goldschmidt 1951 : 375-376)¹⁷. Signalons une dernière notation en ce sens. Elle provient de Stephen Powers, un observateur très précoce qui signale, chez les Yurok, l'existence de festivités dansées à l'occasion de la naissance d'un enfant auxquelles les deux sexes participent. Il précise qu'il ne peut les décrire, car elles prennent une tournure plus immorale encore que le *can-can* (1872 : 536). On comprend que la séquence rituelle en question met en avant la fusion sexuelle, effaçant ainsi ce que la mise au monde d'un enfant a de spécifiquement féminin.

Tout se passe donc comme si les femmes étaient aussi des hommes, notamment par leur rôle de guerriers, et les hommes des femmes, notamment dans leur rôle procréateur. La mythologie confirme cette leçon, en vertu d'une insolite permutation. Les Yana racontent en effet un récit qui mérite toute notre attention, du moins pour son ouverture qui expose une situation inédite. À l'origine, les hommes étaient des femmes et les femmes des hommes. Mais si les femmes (qui étaient en réalité des hommes) parvenaient à réduire les glands en farine, les hommes (qui étaient en réalité des femmes) rentraient bredouilles de la chasse au cerf. De surcroît, les chasseurs

17. Le mari non seulement renonce à ses activités de chasseur durant les règles de son épouse, mais prend le relais pour assurer des tâches typiquement féminines, telles que « faire la cuisine ou laver les enfants ».

frustrés de leur manque de succès battaient, à leur retour, leurs femmes. C'était le chaos social. L'écureuil gris (*Sciurus griseus*) et le lapin à queue blanche (*Sylvilagus audubonii*) s'accordèrent pour inverser les sexes et, par là même, ils instaurèrent un ordre viable (Sapir 1910 : 88). Le mythe s'attache aux « fonctions productives » de chaque sexe en suggérant leur versatilité. Ce faisant, il installe bien cette idée qu'en définitive la différence des sexes n'est pas si profonde que cela... qu'à un niveau plus profond que celui de la répartition des rôles productifs, elle importe peu. Car les hommes et les femmes relèvent tous deux d'une essence ligneuse. Nous l'avons vu : d'un côté, la parure féminine évoque une figure masculine guerrière, laquelle n'appartient pas à sa nature de chasseur, donc animale, mais à sa posture d'enraciné, ceinturé d'une armure végétale dont la facture imite visuellement l'écorce des arbres. De l'autre côté, les hommes se soumettent aux exigences d'une procréation féminine. Mais sur ce dernier aspect, ne peut-on pas pousser l'analyse plus loin ? Les hommes ne se distinguent pas vraiment des femmes dans la mesure où les chênes sont des espèces végétales monoïques, autrement dit des espèces où les fleurs mâles et les fleurs femelles éclosent ensemble sur le même individu, en préalable à la fécondation. La confusion ontologique des sexes découle d'une donnée phénoménologique.

L'ethnographie de la Californie septentrionale, pourtant peu avare en singularités ainsi que nous venons de le voir, présente deux faits tellement étranges qu'ils nous plongent, de prime abord, dans des abîmes de perplexité. Le premier est que les relations sexuelles, mêmes parfaitement légitimes, ne devaient jamais avoir lieu dans les maisons (Loeb 1926 : 278 ; Kroeber 1980 : XXVIII). Le deuxième réside dans ce droit de *ferry* qui a été documenté chez les Yurok et que nous avons évoqué au début du présent article. Rappelons-le très brièvement. Quiconque pouvait exiger de quiconque, même de son pire ennemi, qu'il le fasse passer de l'autre côté de la rivière en bateau. Et ce, sans aucune rétribution d'aucune sorte. Tout s'éclaire désormais. L'essence ligneuse de l'humanité californienne rend incompatible la copulation – laquelle ne peut éviter d'être catégorisée comme un comportement animal – avec l'espace hautement socialisé que constituent les maisons (dont l'aspect évoque la souche d'un arbre). Le sexe est donc consigné à la brousse et à la nuit. Pareillement, si l'humanité est *arbor*, elle ne saurait toutefois être réduite à être un tronc arraché à la berge et dérivant au gré des flots. Une condition humaine dûment définie réclame ce droit imprescriptible à emprunter en toutes circonstances une embarcation, elle-même en bois, afin de contrer le courant de la rivière. Il s'agit d'affirmer une emprise, serait-ce *a minima*, sur la nature. Ainsi la prédominance d'une référence ligneuse ne signifie par pour autant l'atonie totale. Lévi-Strauss avait montré que le thème du passeur susceptible,

cet être mythique qui offre au héros de le faire passer sur l'autre rive – pour autant qu'il s'abstienne de chipoter sur les conditions du voyage –, possédait de multiples ramifications dans les mythologies américaines. Dans le cas yurok, qui dès lors ne saurait être considéré comme un phénomène égaré à l'échelle du continent, il s'agit à l'évidence de ne pas se montrer rétif à la simple demande de traversée, donc *a fortiori* de s'abstenir de tout marchandage (Lévi-Strauss 1968 : 359-376).

Organisation sociale

L'organisation sociale des Indiens de la Californie septentrionale a toujours constitué un casse-tête pour la raison anthropologique. Et nous comprenons aisément pourquoi : elle butte sur l'absence de souveraineté tribale au-delà d'unités résidentielles – il s'agit en fait de véritables villages dont les contours sociologiques restent de surcroît assez flous. On a pu parler à ce sujet d'anarchie politique (Kroeber 1925 : 830). Si un régime de patrilinéarité prévalait à l'échelle régionale, il serait abusif de parler de patrilignages résidentiels dans la mesure où la mémoire générationnelle manque de profondeur, comme c'est le cas partout ailleurs en Amérique du Nord (Désveaux 2015). Un « chef », aux faibles pouvoirs coercitifs, préside aux destinées du groupe local, le titre se transmettant généralement en lignée paternelle. Ces unités résidentielles se révèlent endogames ou exogames, la variabilité étant grande sur ce point. D'ailleurs, confronté à cette question de l'organisation sociale, Alfre Kroeber ne cache pas son désarroi dans ses premiers travaux. Le désespère surtout le fait que les données concernant l'organisation sociale s'harmonisent mal avec celles concernant la parenté (1917 : 380-385). Plus tard, à l'aube des années 1930, la figure tutélaire de l'ethnologie californienne finira par se résoudre à forger un terme *ad hoc* pour désigner ces formations, face à la poussée des fonctionnalistes qui tentent de reconquérir du terrain sur les tenants du diffusionnisme¹⁸. Il parlera de *tribelet*. Il introduit en conséquence la notion de *mini-tribu* (Kroeber 1932 : 258). Mais ici qu'est-ce qui est minimal ? La taille des unités résidentielles ? La capacité de coercition sociale ? L'impératif exogame ? L'intégration politique (nous avons vu précédemment la difficulté à distinguer ce qui relève de la guerre extérieure et de la guerre civile) ? De prime abord, rappelons-le, la caractéristique la plus saillante de la sociologie régionale tient à la prévalence de « classes sociales »

18. Offensive qui se traduira par la publication, cinq ans plus tard, sous la direction de Fred Eggan, disciple déclaré de Radcliffe-Brown, du livre collectif *Social Anthropology of North American Tribes* (1937).

et au fait que celles-ci reposent sur la richesse. Les ethnographies rapportent trois classes, qu'elles qualifient en général comme « aristocrates », « gens du commun » et « pauvres ». À cela, s'ajoute au Nord, une catégorie d'« esclaves ». Plutôt que de captifs de guerre, il s'agit, comme nous l'avons mentionné au début de cet article, d'hommes dans l'incapacité de payer leurs dettes.

Au fond, l'erreur persistante des anthropologues au sujet de la Californie septentrionale aura été de penser la hiérarchie et la richesse comme intrinsèquement liées l'une à l'autre, en raison d'un simple transfert d'un modèle rencontré en Occident et dans de nombreuses autres sociétés à travers le monde. Procédons autrement. Examinons d'abord la hiérarchie, puis la dimension pécuniaire de la vie sociale.

Alfred Kroeber voyait, à juste titre, dans les nomenclatures de parenté, l'essence même de *la parenté*. Or, plus que l'affinité ou le croisement, l'ainesse façonne profondément les nomenclatures californiennes. Son expression apparaît comme parfaitement symétrique d'un sexe à l'autre et dépasse parfois la germanité pour s'étendre aux collatéraux de la génération supérieure (différenciation des frères et sœurs aînés et cadets de la mère ou du père). Il est frappant, en revanche, de noter que cette marque s'abolit avec la mort. Ainsi en Yurok, alors que le frère ou la sœur aînés sont distingués par des termes qui comportent une signification de « grand », ou plus exactement de « large » (*pe'lim*), et les cadets par des termes qui comportent celle de « petit » (*tseihkeni*), leur mort neutralise toute distinction : (*Ne-me-ni'iyun* : « Défunts sont ceux avec lesquels j'ai grandi » (Kroeber 1917 : 371, 374-375). Il se trouve que nous avons croisé déjà à plusieurs reprises le thème de la différence entre le grand et le petit : dans la nature, avec les chênes, dont nous avons vu que la plupart des espèces peuvent prendre une forme arbustive ou déployée ; dans la culture, avec des pirogues de grande ou de petite taille, ou encore des colliers de dentales qui respectent deux étalons, un long et un plus court. Conformément au primat de la référence végétale, l'importance de cette distinction entre l'ainé et le cadet tend à se substituer à celle entre les sexes. Par comparaison aux animaux, en particulier aux mammifères, où l'écart entre l'ainé et le cadet s'efface largement à partir de l'âge adulte (sauf chez les cervidés mâles), dans le règne végétal cette distinction demeure sensible beaucoup plus longtemps à cause d'une croissance continue. Lorsque l'individu a atteint en effet sa hauteur maximale, ce qui intervient bien après sa maturité reproductive, il continue à croître, mais en largeur.

Les Klamath se situent à la marge de notre aire. Leur rituelogie traduit ce mouvement de bascule de la référence végétale, qui met l'accent sur l'ainesse, vers la référence animale qui, quant à elle, privilégie nécessairement la

dichotomie sexuelle. La victoire donnait lieu chez eux à des manifestations qui recoupent sur bien des points le vocabulaire rituel des Plaines, notamment avec l'érection, typique des danses du soleil, d'un mât au sommet duquel est accrochée une dépouille de loutre ou de lapin – animaux fouineurs choisis afin de signifier l'étagement du monde –, ou encore une danse des scalps, au cours de laquelle les trophées sont exhibés à l'extrémité de perches. Elles comportaient toutefois une séquence originale, en dépit de sa cruauté. Deux jeunes captifs, d'âges différents, sont conduits au cœur de l'espace rituel. L'aîné est tué d'un coup de casse-tête comme s'il était déjà un guerrier, tandis que le cadet est porté sur le dos d'un homme. Au prix d'une simple inversion homme *versus* femme, conjugée à celle du dos *versus* ventre, la pantomime ramène le garçonnet à sa condition de fœtus. Le rituel vise à sursignifier la différence aîné-cadet, en l'assignant à ses points extrêmes – là où elle s'exacerbe, au risque de l'autodissolution – que sont la mort et la vie utérine (Spier 1930 : 34). Dès lors, il ménage la transition entre logique de l'ânesse et polarité sexuelle, tout en confirmant la loi fondamentale panaméricaine, à laquelle les Californiens ne dérogent aucunement, d'une inclinaison profonde du masculin à générer la mort, symétrique du pouvoir de vie du féminin.

Si la différence aîné-cadet et la polarité sexuelle sont susceptibles de se transmuier l'une dans l'autre, cette opération ne saurait être totale. Cela explique pourquoi, du reste, les nomenclatures qui sont fondées sur le croisement, lui-même expression de la différence des sexes – à l'image des nomenclatures pseudo-dravidiennes nord-américaines –, possèdent toujours, serait-ce *a minima*, l'expression de l'ânesse, et pourquoi, réciproquement, les nomenclatures californiennes expriment le sexe (du référé, mais pas du locuteur comme c'est le cas ailleurs). La transitivité reste partielle car elle butte en définitive sur le fait que, d'un côté, la référence est relative, et, de l'autre, absolue. Je suis l'aîné ou le cadet de quelqu'un, alors que j'appartiens nécessairement, par nature, à un sexe¹⁹. Mieux, dans l'idéal, j'ai à la fois un aîné et un cadet, ainsi que l'énonce toute nomenclature de parenté *in abstracto*²⁰. Les organisations sociales hiérarchiques tripartites de la Californie reflètent à l'identique une telle

19. Entendons-nous : les Indiens d'Amérique du Nord ne semblent pas avoir, au contraire de la pensée contemporaine, spéculé sur les cas d'hermaphrodisme génétique. Cela n'est pas contradictoire avec l'existence, parmi eux, de certaines figures sociales de la transsexualité à l'image du fameux berdache Indien des Plaines : cf. Walter Williams (1986).

20. Les nomenclatures de parenté californiennes traitent les co-épouses par la différence aînée-cadette, oscillant du reste entre deux formules, la plus âgée *versus* la plus jeune, tantôt la plus anciennement mariée *versus* la plus récemment entrée dans le mariage : cf. Edward Gifford (1922 : 176-177).

structure, là où à l'est du continent dominant des organisations sociales dualistes qui s'inscrivent dans le sillage direct des systèmes de parenté pseudo-dravidiens (Désveaux 2001 : 533-535).

La richesse, maintenant. Il faut retourner à l'ethnographie. Deux grands phénomènes se dégagent des données. Premier point, ce sont les hommes qui payent, d'où leur tatouage sur l'avant-bras qui sert d'étalon de mesure pour les colliers de dentales, et ce sont les femmes qui, non pas capitalisent à proprement dit, mais portent sur elles, exhibent la richesse. Celle-ci est comme leur attribut superficiel. Le dit des informateurs lève toute ambiguïté : s'il convient de payer cher une femme au moment du mariage, c'est afin de garantir le statut de l'enfant à venir. Le « prix » de la femme confère le rang de sa progéniture. Dans certains groupes, on « paye » son épouse une fois au moment du mariage, mais on fait un versement complémentaire lors de la naissance du premier enfant. Cela étant, même si cela ne fait pas l'objet d'une élaboration de la part des informateurs, lorsque la femme rejoint le ménage de son mari (les maisons appartiennent aux hommes), elle apporte de nombreux biens, contribuant ainsi à la « richesse » de l'unité matrimoniale alors fondée. Plus formellement ailleurs, le mariage se révèle, en définitive, être l'occasion d'échanger des biens de façon pratiquement équilibrée (Du Bois 1935 : 54 ; Olmsted & Stewart 1978 : 231).

Le transfert de dentales a finalement moins à voir avec l'achat d'une épouse, qu'avec l'inauguration d'un cycle de production vitale. Ce qui explique l'apparente contradiction entre le fait que les femmes jouissaient d'une grande « liberté », notamment qu'elles pouvaient divorcer très facilement, mais que les grossesses prémaritales étaient jugées intolérables et, parfois, durement sanctionnées. Chez les Konomihu, un sous-groupe shasta, cette intolérance s'exprimait par un rite particulièrement cruel : la jeune fille enceinte était contrainte à courir, revêtue de ses plus beaux atours. Elle était alors rattrapée et poussée vivante dans un immense brasier allumé à proximité de l'itinéraire prévu de sa course (Silver 1978b : 221)²¹. Ailleurs, chez les Karok, par exemple, les conséquences d'une telle grossesse prémaritale n'apparaissent pas aussi dramatiques. Cependant, la jeune femme donnera naissance à un « bastard » auquel sera déniée par

21. Notons, pour prendre date, que cette course inverse terme à terme le traitement rituel que les Delaware, dont le territoire traditionnel se trouve à l'est du sous-continent, réservaient à leurs captifs de guerre. Ils les contraignaient à s'engager entre deux rangées de femmes qui se déchaînaient sur eux, les battant d'un côté et de l'autre de leur course. S'ils survivaient à l'épreuve, ils étaient épargnés et adoptés, autrement dit voués à renaître. Ici, la jeune femme prédestinée à donner une naissance induite se voit condamnée à ne pas vivre en étant poussée, latéralement, dans un grand feu : cf. John Heckewelder (1876 [1819] : 218-219).

la suite une existence sociale normale (Bright 1978 : 186). Cette violence mortifère ou cette exclusion programmée reviennent au même, en ce sens qu'elles marquent le caractère intempestif de ces grossesses. Elles interviennent en effet *avant* paiement, lequel se révèle donc être la condition même de la conception, en bref, de la génération vitale. Au fond, la femme possède avant tout une fonction fiduciaire. Sur tous les documents iconographiques dont nous disposons, nous voyons toujours les femmes arborant avec fierté des colliers de dentales. Ces derniers tombent en cascade sur leurs seins ; leur longueur leur permet d'atteindre invariablement le haut du ventre. Ils recouvrent ainsi la section du corps féminin où la fonction procréative se déploie. La valeur, si valeur il y a, ne se rapporte pas à la matérialité – celle-ci n'est qu'un vecteur –, mais à ce que nous désignerons comme une potentialité à être-au-monde. Envisagé sous cet angle, le mariage se révèle être, à certains égards, un échange de mots d'essence féminine contre cette matérialité procurée par les hommes que sont les dentales. Chez les Chimariko, nous dit-on, le sororat n'est pas obligatoire, à moins qu'une femme sur son lit de mort ne dise explicitement à son mari qu'il doit se marier avec sa sœur ; et dans ce cas, aucun paiement supplémentaire n'intervenait (Silver 1978a : 208). Chez les Yurok, ce type de sororat constitue même la norme et ne donne lieu qu'à un demi- paiement (Kroeber 1925 : 30). La règle en vigueur chez les Achumawi finit de nous convaincre que la transaction matérielle qui accompagne le mariage ne relève pas d'un achat, mais d'un autre ordre de relation. Ici, lorsqu'un homme ou une femme meurt, la famille de défunt a un droit de regard sur l'époux survivant, qui ne peut donc sortir de son veuvage qu'avec son accord (Olmsted & Stewart 1978 : 231)²².

Ces dernières considérations nous ont déjà invité à envisager les choses à partir de l'autre versant, en l'occurrence à partir de la mort comprise comme instanciation alterne de l'équivalence que nous avons établie entre matérialité et être-au-monde. Souvenons-nous alors que si une chamane refuse de se déplacer pour se rendre au chevet d'un malade et si ce dernier venait à mourir, la mort sera imputée à la thérapeute démissionnaire. À l'égal d'un meurtrier, elle devra payer des indemnités en colliers de dentales. Un passage de Kroeber apporte un éclairage supplémentaire sur ce rapport entre mort et valeur :

22. Chez les Atsugewi voisins, il existe un cas documenté où un homme revendique pour lui-même l'épouse de son fils défunt (Garth 1978 : 239). Le cas mérite d'être relevé dans la mesure où il illustre concrètement la situation aberrante d'un point de vue sociologique que décrivent les versions locales du mythe du dénicheur d'oiseaux et qui sont au cœur de l'argument de Lévi-Strauss dans *L'Homme nu*.

« As long as a corpse remained unburied, no one was allowed to pass the village in a boat. If a traveler attempted to go on, the kin of the dead person would lay hold of his canoe. If he succeeded nevertheless, he incurred liability to them. The motive of the prohibition seems to have been that it was a slight to mourners if others transacted ordinary business in their sight or vicinity.

It is, however, specifically stated that this statute did not apply if the dead person had been killed by violence. Similarly those slain were not included among the dead of the year whose kin must be paid before a village could undertake a dance. The reason is clear : if there is a killing, the mourners have been or will be paid, and no further compensation is necessary ; while those who grieve for a relative dead from natural causes are enduring an irremediable loss, and their feelings must be assuaged » (1925 : 3).

Signalons que les Californiens septentrionaux disposaient de leurs morts soit par crémation, soit par enterrement, les deux procédures pouvant cohabiter dans le même groupe. Le signe du deuil, commun aux hommes et aux femmes, était de se raser la tête et de s'enduire le crâne d'un mélange de résine et de cendres. Le deuil durait aussi longtemps que prenait la repousse des cheveux (les Californiens, hommes et femmes, les portaient plutôt longs). Voilà qui évoque l'idée d'un terrain dévasté par le feu que se réapproprie la végétation à la saison suivante grâce à son substrat germinatif. Nous retrouvons donc le thème de l'humanité entretenant un rapport privilégié avec le végétal. Dans le dernier extrait du texte de Kroeber, nous croisons également de nouveau le thème de l'embarcation. Ce n'est bien entendu pas tout à fait un hasard. Mais surtout nous en déduisons que toute mort exige *a posteriori* compensation, de même que toute promesse de vie a un prix. Dans le même ordre d'idée, il faut savoir qu'en Californie prévalait un puissant interdit relatif au nom des morts. L'enfreindre, par mégarde ou par malveillance, revenait à s'exposer, là encore, à payer des fortes indemnités aux proches du défunt.

Les choses se décantent. D'un côté, nous avons des femmes sonores, dépositaires d'un potentiel vital et couvertes de dentales, d'un autre côté, nous avons les hommes taciturnes. La mort est une forme ultime du silence, symétrique au petit enfant qui est la quintessence de ce qui crie, de ce qui fait du bruit de façon intempestive et incontrôlable. Chez les Wintu, au-dessus de la tombe d'un enfant mort, on berce un enfant vivant, autrement dit on fait taire ce dernier afin de mieux signifier le silence perpétuel auquel est voué le premier (et qu'ainsi la mort ne se communique pas aux autres enfants [Du Bois 1935 : 65], en vertu de la croyance, très répandue en Amérique, selon laquelle la mort infantile serait foncièrement contagieuse). Enfin, dernière remarque du même ordre, on tenait à distance des chénaies les enfants jusqu'à la récolte.

Nous avons établi précédemment que les hommes sont des chênes. Les arbres sont par définition muets, à moins d'être traversés par le vent, auquel cas leur frondaison bruisse, tel un hochet gigantesque, telle également la femme qui se déplace ou se livre, armée d'un pilon, dans de grands gestes vigoureux, à la réduction des glands en farine. Tout cela revient à dire qu'*a priori* la parole masculine se montre à la fois rare et involontaire. D'où la nécessité d'éloigner les enfants des chênes afin que leur propre parole intempestive n'interfère pas avec la leur, que leur incapacité bruyante de parole ne se confonde pas avec la leur, d'une tout autre nature. D'où la nécessité également des *parleurs* professionnels qui s'expriment à leur place au moment d'enrayer les conflits ou de négocier les paiements indemnitaires nécessaires à l'apaisement. D'où, enfin, l'omniprésence d'un substitut universel à cette parole. Un substitut qui doit, par définition, être susceptible d'être mis en circulation à tout moment, sans attendre qu'agisse la nature. Nous rejoignons la logique qui faisait de la pirogue traversière une exigence absolue au-delà de toute tarification. Le végétalisme californien engendre ses propres *antidotes*. Les colliers de dentales prennent le relais d'une parole que retiendrait prisonnière une ontologie radicalement anti-totémique.

Pourquoi les dentales assument-elles ce rôle, au-delà du fait qu'elles évoquent les chatons du chêne, autrement dit la forme que produit l'inflorescence de l'arbre ? Observons d'abord que les mollusques à coquille se prêtent particulièrement bien à figurer le langage dans une perspective ontogénétique. Ils appartiennent à une phénoménologie du spontané. Quasi informe, la chair invertébrée est comparable au babil des nourrissons ou aux grognements animaux. Elle engendre toutefois une forme hautement structurée, à savoir la coquille. Cette dernière, à l'image de la parole accomplie peut être à la fois séduisante, coupante, c'est-à-dire blessante, et, enfin, fragile. À l'autre extrémité du sous-continent, dans les régions du nord-est, les *wampums*, ces rubans de perles de nacre, jouent le rôle de substituts de la parole donnée, gages par exemple de la commande d'un captif que formule la mère iroquoise auprès de jeunes guerriers. Les *wampums* sont bicolores. Un assemblage prémédité de perles tantôt claires, tantôt sombres, dégage des représentations abstraites qui elles-mêmes véhiculent des significations, à l'image des phonèmes qui, insignifiants en eux-mêmes, mais associés selon des règles, finissent par former des mots puis des phrases. Il est frappant d'observer que cette faculté signifiante est ici, en Californie, pleinement assumée par la vannerie, cet art que les femmes avaient poussé à un degré extrême, et inégalé ailleurs, de perfection. Le rapport entre coquillages et langage s'établit donc à un niveau plus profond du langage, celui de l'émission et de l'itération

du son. Les dentales enfilées les unes après les autres, la longueur de la « ficelle » comme unité de mesure – et donc comme introduction de soupirs entendue au sens musical du mot – reflète parfaitement cette dimension *infra*-articulée du langage. Nous rejoignons la leçon de Rousseau sur l'origine du langage²³ comme vecteur de rapprochement de l'homme et de la femme, soit comme subversion irrépressible de ce qui les sépare de façon inattendue. Une incise ethnographique s'impose ici : chez les Achumawi, selon Edward Gifford, les co-épouses s'appellent entre elles, *mallista*, c'est-à-dire « veuve », même si leur mari commun est bien vivant²⁴. Dans l'idéal du moins, règne le silence entre elles, tout comme entre lui et chacune d'elles. Reproduisons, enfin, à la suite de Lévi-Strauss, ce commentaire d'Alfred Kroeber : « Les Yurok étaient intimement convaincus de l'existence d'une relation antithétique, intrinsèque, entre la richesse en coquillages dentales et l'union des sexes » (Kroeber 1925 : 41 ; Lévi-Strauss 1991 : 61).

Du coup, au risque de s'égarer aux yeux de certains lecteurs, poursuivons dans la quête de ce lien entre dentales et relation sexuée. Mobilisons brièvement le mythe. Si les récits nord-américains évoquent volontiers l'urine et les excréments, ils se montrent en général beaucoup plus pudiques au sujet des liqueurs proprement sexuelles. Toutefois, Lévi-Strauss cite un récit qui en fait explicitement mention. Il provient des Thompson, un groupe de l'intérieur dont le territoire s'étend juste à l'est de l'île de Vancouver, épïcêtre de la culture du potlatch et, par ailleurs, région d'où provenaient les dentales en circulation dans toute la Californie septentrionale. Coyote cherche à séduire deux sœurs :

« Il leur sert à dîner ce qu'il prétend être de la graisse, en réalité son sperme desséché. L'aînée se méfie, jette dans le feu de cette substance, constate qu'elle crépite et fume au lieu de s'enflammer ; elle refuse d'y goûter. Sa cadette se laisse tenter et tombe enceinte » (Lévi-Strauss 1991 : 37-38).

Le sperme « crépite et fume au lieu de s'enflammer ». Il réagit au feu à l'instar de la matière calcaire qui compose les coquillages. La dentale unique, de couleur blanchâtre renvoie à la goutte de sperme et la « ficelle »

23. Cf. Jean-Jacques Rousseau (1993 [1791]). Cette interprétation résulte du recoupement de deux passages du texte. Le premier postule que « l'invention de la parole ne vient pas des besoins, mais des passions » (*Ibid.* : 61), le deuxième évoque des fêtes autour des fontaines où jeunes gens des deux sexes se rencontrent et que naissent simultanément le sentiment amoureux, l'exogamie et la langue populaire (*Ibid.* : 96), autrement dit vernaculaire.

24. Cité par David Olmsted & Omer Stewart (1978 : 231). Les auteurs émettent un doute sur cette interprétation de Gifford. Elle nous paraît au contraire très pertinente.

de dentales renvoie à un éjaculat. Et à cet égard, les colliers de dentales qui pendent du cou des Californiennes pour atteindre leur ventre offrent une illustration concrète de la séquence mythique repérée par Lévi-Strauss chez les Thompson. Mais il y a plus. La sœur cadette en question est une variante de la dame Plongeon, figure importante de la mythologie de toute la région qui nous concerne ici et à laquelle l'auteur des *Mythologiques* a réservé de longs développements dans *L'Homme nu*, dernier tome de la tétralogie, en insistant sur son caractère inverse par rapport au dénicheur d'oiseaux (Lévi-Strauss 1971 : 19-134). S'il nous est inutile de revenir sur cette démonstration essentielle, nous retiendrons en revanche l'image globalement négative de dame Plongeon à travers les récits californiens. C'est, dans un premier temps, une jeune femme animée d'irrépressibles pulsions incestueuses envers son frère. Dans un deuxième temps, ne parvenant à assouvir ses désirs déviants, elle tue les membres de sa famille dont elle brûle les corps. De leurs cœurs épars, résidus de la crémation, elle se fait un collier de perles, soit une anti-parure par excellence. Enfin, la chair de son ultime avatar, l'oiseau réel, est infecte à la différence de celle des autres gibiers d'eau, tels que les canards et oies sauvages et, surtout, de celle du saumon (*Ibid.* : 67). Il se trouve qu'à l'autre bout du sous-continent, les connotations du Plongeon sont beaucoup plus positives. Selon le mythe ojibwa, il incarne le gendre idéal, celui dont la parure de perles attise toutes les convoitises. C'est de surcroît un maître de la parole ; il assume enfin la fonction d'être un indicateur calendaire très fiable, puisque, à la différence des autres migrateurs, son retour se fait à date fixe, synchronisé avec le cycle des astres (Désveaux 1988 : 221-225 ; Lévi-Strauss 1971 : 170-176)²⁵ et non avec le plus ou moins grand avancement de la saison que traduit l'éveil printanier de la végétation.

On fera l'hypothèse que le chassé-croisé relatif des valences du plongeon imbrin (*Gavia immer*) entre les deux aires géographiques tient à une permutation dans la direction migratoire de l'espèce, qui est elle-même une inversion. Ainsi au Canada, l'oiseau vit au sud, notamment sur les pourtours des Grands Lacs, durant la mauvaise saison et s'envole plus au nord, jusqu'aux rives de la baie d'Hudson, durant la bonne saison pour nidifier, tandis que, dans l'Ouest, il alterne entre les rivages côtiers du Pacifique en hiver et les lacs de l'intérieur en été. On passe donc d'un déplacement saisonnier selon l'axe nord-sud à un déplacement selon l'axe est-ouest. On passe aussi à un univers régenté par le végétal et, en conséquence, rebelle à toute saisonnalité astronomique, ce qui explique que le plongeon puisse, de tous les points de vue, être rejeté. Cela étant,

25. Claude Lévi-Strauss discute pour son compte cette opposition (1971 : 170-176).

on assiste à un autre changement. Dans les versions subarctiques de la saga de Plongeon, ce dernier possède un frère cadet, Grèbe. L'essentiel de l'action tourne du reste autour de ce dernier, rongé par la vanité : bien qu'il affiche une bien minable apparence, il fait croire par son bagou qu'il est bien l'homme-vêtu-de-perles, usurpant ainsi les attributs de son frère aîné. Une telle forfanterie le rend, brièvement, en position de séduire deux sœurs, une aînée et une cadette... On voit ici à l'œuvre, de nouveau, la faculté d'emboîtement de la production mythique.

En revanche, en Californie septentrionale, la personnalité détestable de Dame Plongeon occulte celle de sa sœur (aînée ou cadette, selon les versions), au point que celle-ci disparaisse pratiquement des récits. Cet effacement mérite d'autant plus d'être souligné que, comme nous l'avons vu, la différence aîné-cadet est particulièrement marquée dans toute l'aire californienne. Nous suivrons alors un chemin que nous avons déjà emprunté à plusieurs reprises : nous nous aiguillerons vers le rituel afin de découvrir la pièce manquante. Il se trouve en effet que les transactions prémaritales donnent lieu, à côté des dentales, à des transferts de coiffes en dépouilles de pic flamboyant, réduites, nous l'avons indiqué, à leur tête de couleur rouge. De telles parures sont portées exclusivement par les hommes lors des manifestations cérémonielles, parfois du reste en association avec des colliers de dentales²⁶. Elles se présentent comme une large bande rigide qui couvre le front et déborde largement des deux côtés²⁷. Elles relèvent donc de l'horizontalité, permutant l'axe, vertical, du port des colliers de dentales. Voilà qui nous incite à rapprocher le pic flamboyant et le plongeon, et de voir dans le premier la variante transformationnelle du second.

Il nous faut alors revenir une dernière fois sur le plongeon. C'est un oiseau aquatique au dimorphisme sexuel imperceptible. Son plumage, subtile association de plusieurs graphismes géométriques en noir et blanc, en fait un maître de la broderie en perle. À bien des égards, le pic flamboyant lui ressemble. Son plumage associe également plusieurs expressions géométriques. Il présente toutefois une marque, légère, de dimorphisme sexuel : la tête rouge du mâle, celle précisément qui sert à confectionner les fameuses coiffes. Observons encore la forme de leurs becs. Elle se montre chez les deux oiseaux étonnamment similaire – acérée, assez longue (sans être comparable toutefois avec celle des grues ou des hérons), avec exactement la même proportion par rapport à la taille de la tête –, alors même

26. Il semblerait, d'après l'iconologie disponible, que les hommes portent des colliers de dentales uniquement lors des occasions cérémonielles, alors que les femmes les portent au quotidien.

27. Cf. le document photographique, dans Robert Heizer (1978 : 172).

que ces becs répondent à des propensions prédatrices totalement distinctes : les plongeurs sont piscivores et... malacophages (autrement dit, mangeurs de coquillages), les pics insectivores. À partir de ce socle de ressemblances, s'articule un jeu d'oppositions pertinentes entre les deux espèces. Ce jeu concerne la couleur, bistre camouflage pour le pic, blanc et noir pour le plongeur, et surtout la directionnalité. Le plongeur flotte sur l'eau (molle) à l'horizontal, mais il plonge verticalement ; le pic s'agrippe de ses puissantes pattes griffées verticalement le long des troncs (durs), mais il s'engouffre à l'horizontale dans les trous de ceux-ci lorsque l'opportunité se présente à lui. Et les deux espèces se retrouvent, l'une, le plongeur, de façon métaphorique grâce aux colliers de perles, l'autre de façon métonymique dans les coiffes exclusivement masculines, au cœur des transactions qui instaurent la relation sexuelle.

Somme toute, Dame Plongeur, la figure maudite de la mythologie régionale, incarne les difficultés et les dévoiements de l'alliance, conditions préalables à la procréation. Difficultés, car ainsi que nous l'avons signalé, les règles, notamment en matière d'endogamie ou d'exogamie résidentielle, ne sont jamais clairement établies. Si les nomenclatures californiennes mettent l'accent sur l'aïnesse, elles minimisent l'affinité et tendent à estomper le croisement. Or, ce dernier a l'immense mérite de démarquer nettement les épousables de ceux qui ne le sont pas, ainsi que nous avons pu l'observer chez les Ojibwa septentrionaux, là où précisément le plongeur revêt les traits du gendre idéal (Désveaux 2001 : 521-531)²⁸. Dévoiement, car dès lors qu'il y a transfert de type monétaire, il y a risque de surenchère. Pour sa part, le pic flamboyant, espèce chez laquelle le dimorphisme sexuel se manifeste, renvoie aux fondements de la procréation. En outre, la coiffe composée de ses scalpils semble ouvrir des ailes de part et d'autre du visage de son porteur ; elle transforme les hommes lors de leurs danses rituelles en son double dans l'ordre de la culture. Une telle coiffe leur confère en effet, eux qui sont *a priori* voués à l'immobilité des arbres, une capacité à s'envoler, à voler plutôt d'arbre en arbre, d'aller ainsi vers un partenaire potentiel. Le pic flamboyant libère en partie le masculin de sa stricte assignation à résidence. Prenant à contre-pied la logique commune, presque mortifère, du plongeur et des colliers de perles (les perles sont des êtres vivants qui ont été comme fossilisés), il remédie, autant que faire se peut, à la pesanteur intrinsèque de l'alliance californienne ; il la remet en mouvement ; il lui redonne une vitalité face à un ensemble de facteurs structuraux contraires, ou à tout le moins dirimants.

28. Cela ne signifie pas que l'aspect dravidien d'une nomenclature découle du mariage entre cousins croisés.

La Californie septentrionale fait figure de trou noir à l'échelle de l'ethnographie nord-américaine ; c'est en cela qu'elle nous fascine autant²⁹. Trou noir qui crée un tourbillon au regard de la langue et une sorte de béance où, en matière d'analyse sociologique, s'engouffrent sans espoir de rémission nos catégories intellectuelles habituelles. Dans la petite région ethnographique que nous venons d'arpenter s'enchevêtrent en une étrange torsade des langues qui appartiennent aux principales familles linguistiques de l'Amérique du Nord, à savoir le penutian, le hokan, le nadene (l'athapascan) et l'algonkin. Et si les trois premières appartiennent bien à l'ouest du sous-continent, le yurok et le wiyot font figure d'enfants perdus de la famille algonquienne, dont l'épicentre se trouve dans la région des Grands Lacs. Cela étant, en suivant les intuitions de Sapir (cité in Goddard 1996 : 313) et en rapprochant ainsi le hokan du sioux (et donc du caddo), c'est bien l'ensemble des grandes familles nord-américaines qui se rencontrent ici, à l'exception toutefois de l'esquimo et du shoshone – lequel pourtant est à proximité immédiate, puisqu'il couvre toute la zone adjacente du Grand Bassin et du sud de celle du Plateau. Mais, au regard de la langue, la Californie septentrionale se révèle également être une sorte de lieu d'expérimentation puisqu'elle offre, avec le yana, l'exemple rare, bien que non unique en Amérique du Nord³⁰, d'une société où coexistent une langue des hommes et une langue des femmes (Sapir 1929).

D'un point de vue de l'organisation sociale, faisant preuve d'une grande homogénéité d'expression, la Californie septentrionale se montre également expérimentale, si l'on peut se permettre l'expression, en ce qu'elle explore les limites inférieures de l'alliance et, partant, de l'ordre social. C'est d'ailleurs cet aspect qu'Alfred Kroeber met en avant lorsqu'il présente les Yurok :

« All rights, claims, possessions, and privileges are individual and personal, and all wrongs are against individuals. There is no offense against the community, no duty owing it, no right or power of any sort inheriting it » (1925 : 20).

Nous espérons avoir montré dans les pages qui précèdent que cette vision est une distorsion de la réalité, non pas peut-être en prenant les choses terme à terme, mais dans sa globalité car tributaire d'une perspective sociologique ordinaire, empreinte de surcroît d'une bonne dose de juridisme. Notre propre interprétation parie sur un primat sémantique qui

29. À cet égard, ce texte peut être lu comme une reprise et un approfondissement du chapitre XXV de *Quadratura americana* (Désveaux 2001 : 587-613).

30. L'autre exemple est celui du koasati, cf. Geoffrey Kimball (1987).

disqualifie d'emblée un tel cadre théorique. Le nôtre se donne l'Amérique du Nord pour horizon et intègre en revanche pleinement les dimensions matérielles de l'existence sociale.

Or, il se trouve que le sous-continent se découpe en trois grandes zones. Au nord, prévaut une vaste zone incompatible avec l'agriculture à cause du climat qui y règne, à l'est et au centre une vaste zone où celle-ci était pratiquée – il s'agissait pour l'essentiel de la culture du maïs – et, à l'ouest, à partir du Grand Bassin et du Plateau, une large frange où elle était ignorée. À ces trois zones se superpose une grande bipartition entre les cultures qui, à l'est et au nord, connaissent la technique de la poterie et celles qui, à l'ouest, l'ignorent. Le recouvrement des deux cartes désigne clairement la coalescence dans l'absence d'agriculture et de poterie en Amérique du Nord. Il nous semble désormais être en mesure d'expliquer pourquoi.

Le sédentarisme ontologique californien n'est que la forme exacerbée d'un principe anti-totémique. Nous l'avons énoncé au début de cet article, le totémisme³¹, qui s'inspire du spectacle offert par les principales espèces animales, suppose que tous les membres d'une espèce donnée se répartissent de façon plus ou moins régulière à travers l'espace. Chaque individu incarne l'espèce, sans être lié à l'endroit où il se trouve, sous réserve que celui-ci corresponde peu ou prou à sa niche écologique. Le régime totémique implique foncièrement la mobilité, qu'il assujettit à la saisonnalité. Dans ce régime, les institutions sociales, autrement dit les nomenclatures de parenté, les rituels et les techniques, instaurent des relations entre les différentes unités sociales, équivalentes aux espèces animales – en particulier elles définissent les modalités de l'exogamie –, tout comme elles doivent définir une relation à l'espace. Le complexe agriculture-poterie se révèle un puissant instrument sémantique dans cette optique. Car la pratique de l'agriculture instaure une relation à moyen terme, saisonnier, avec un espace donné et la poterie fait de même, mais à beaucoup plus long terme. Et ce, par le biais des tessons qu'elle laisse inmanquablement derrière elle, enfouis dans le sol – quand bien même ce ne sont pas des céramiques entières que l'on enterre de façon délibérée, ainsi que l'atteste l'archéologie de pans entiers du sous-continent. Pour sa part, le végétalisme californien, affranchi de cette nécessité en vertu de son fixisme spatial inhérent, se joue des périodicités. Il doit compter avec des ressources apériodiques – les chênes connaissent des cycles productifs qui s'étendent sur deux, trois, voire quatre ans selon les espèces (Heizer & Elsasser 1980 : 98) – ; il accélère par

31. Nous entendons le terme dans le sens que lui donne Lévi-Strauss dans *Le Totémisme aujourd'hui*. Il diffère de celui que lui donne Philippe Descola, modelé sur les faits australiens. Pour une discussion complète, cf. Emmanuel Désveaux (2007 : 243-245).

rinçage le temps requis pour rendre les glands comestibles ; il incendie la nature tous les ans, là où elle brûlerait d'elle-même tous les quarts de siècle ; il fait peu de cas des grandes congrégations annuelles à vocation rituelle, si importantes ailleurs. C'est bien l'astre noir autour duquel nous devons repenser toute l'anthropologie nord-américaine, celle de la côte Nord-Ouest et du potlatch, bien sûr, mais aussi bien au-delà.

*École des hautes études en sciences sociales
Linguistique Anthropologique et Sociolinguistique, Paris
desveaux@ehess.fr*

MOTS CLÉS/KEYWORDS: Amérique du Nord/*North America* – Californie septentrionale/*North California* – anti-totémisme/*anti-totemism* – Claude Lévi-Strauss – chasseurs-collecteurs/*hunter-gatherers* – agriculture – poterie/*pottery* – végétalisme/*vegetalism* – organisation sociale/*social structure* – guerre/*war* – exogamie/*exogamy* – aîné/cadet/*elder/cadet* – circulation monétaire – genre/*gender*.

RÉFÉRENCES CITÉES

Arcand, Bernard

1988 « Il n'y a jamais eu de société de chasseurs-cueilleurs », *Anthropologie et Sociétés* 12 (1) : 39-58.

Baumhoff, Martin

1978 « Environmental Background », in Robert F. Heizer, ed., *California...* : 17-24.

Bright, William O.

1978 « Karok », in Robert F. Heizer, ed., *California...* : 180-189.

Castello, Edward D.

1978 « The Impact of Euro-American Exploration and Settlement », in Robert F. Heizer, ed., *California...* : 99-127.

Cook, Sherburne F.

1978 « Historical Demography », in Robert F. Heizer, ed., *California...* : 91-98.

Descola, Philippe

2005 *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Désveaux, Emmanuel

1988 *Sous le signe de l'ours. Mythes et temporalité chez les Ojibwa septentrionaux*. Paris, Éd. de la MSH.

1993 « Le génocide et l'amnésie ou les Indiens de Californie », *Ethnies* 14 : 107-116.

2001 *Quadratura Americana*.

Essai d'anthropologie lévi-straussienne. Genève, Georg (« Ethnos »).

2004 « Nouvelles considérations sur les Algonquins et le totémisme », *Journal de la Société des américanistes* 90 (1) : 7-24.

2007 *Spectres de l'anthropologie. Suite nord-américaine*. Montreuil, Aux lieux d'être (« Sciences contemporaines »).

2013a *Avant le genre. Tryptique d'anthropologie hardcore*. Paris, Éd. de l'EHESS (« Cas de figure » 26).

2013b « Lévi-Strauss et les deux

Amériques », *Europe* 1005-1006 : 91-109.

2015 « Revisiting Crow-Omaha Skewing, Beyond Evolutionism », *Plains Anthropologist* 60 (233) : 84-89.

Du Bois, Cora

1935 « Wintu Ethnography », *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 36 (1) : 1-148.

1936 « The Wealth Concept as an Integrative Factor in Tolowa-Tututni Culture », in Robert H. Lowie, ed., *Essays in Anthropology Presented to A. L. Kroeber in Celebration of his Sixtieth Birthday, June 11, 1936*. Berkeley, University of California Press : 49-65.

Eggan, Fred, ed.

1937 *Social Anthropology of North American Tribes. Essays in Social Organization, Law, And Religion*. Chicago, University of Chicago Press.

Garth, Thomas R.

1978 « Atsugewi », in Robert F. Heizer, ed., *California...* : 236-243.

Gifford, Edward

1922 « California Kinship Terminologies », *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* (1) : 1-285.

Goddard, Ives

1996 « The Classification of the Native Languages of North America », in Ives Goddard, ed., *Languages*. Washington, Smithsonian Institution (« Handbook of North American Indian » 17) : 290-323.

Goldschmidt, Walter

1951 « Nomlaki Ethnography », *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 42 (4) : 303-443.

Heckewelder, John

1876 [1819] *History, Manners, and Customs of the Indian Nations Who Once Inhabited Pennsylvania and the Neighbouring States*. Philadelphia, The Historical Society of Pennsylvania.

Heizer, Robert F., ed.

1978 *California*. Washington, Smithsonian Institution (« Handbook of North American Indian » 8).

Heizer, Robert F. & Albert B. Elsasser

1980 *The Natural World of the California Indians*. Berkeley, University of California Press.

Kimball, Geoffrey D.

1987 « Men's and Women's Speech in Koasati », *International Journal of American Linguistics* 53 (2) : 136-174.

Kroeber, Alfred L.

1917 « California Kinship Systems », *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 12 (9) : 339-396.

1925 *Handbook of the Indians of California*. Washington, Smithsonian Institution.

1932 « The Patwin and their Neighbors », *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 29 (4) : 253-423.

Kroeber, Theodora

1961 *Ishi in Two Worlds. A Biography of the Last Wild Indian in North America*. Berkeley, University of California Press [trad. franç. : *Ishi. Testament du dernier Indien sauvage de l'Amérique du Nord*, Paris, Plon, 1968].

1980 « Foreword », in Alfred L. Kroeber & Edward W. Gifford, eds, *Karok Myths*. Berkeley, University of California Press : xv-xxx.

Lévi-Strauss, Claude

1962 *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris, Presses universitaires de France.

1968 *Mythologiques*, 3. *L'Origine des manières de table*. Paris, Plon.

1971 *Mythologiques*, 4. *L'Homme nu*. Paris, Plon.

1979 *La Voie des masques*. Paris, Plon.

1991 *Histoire de Lynx*. Paris, Plon.

Levy, Richard

1978 « Eastern Miwok », in Robert F. Heizer, ed., *California...* : 398-413.

Lewis, Henry T.

1973 *Patterns of Indian Burning in California. Ecology and Ethnohistory*. Ramona, Ballena Press.

Lindig, Wolfgang & Mark Münzel

1978 *Die Indianer*, 1. *Nordamerika*. München, Deutscher Taschenbuch Verlag.

Loeb, Edwin M.

1926 « Pomo Folkways », *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 19 (2) : 149-404.

Mason, Otis Tufton

1894 « North American Bows, Arrows, and Quivers », in *The Smithsonian Report for 1893*. Washington, Government Printing Office : 631-679.

Murdock, George & Caterina Provost

1973 « Factors in the Division of Labor by Sex : A Cross-Cultural Analysis », *Ethnology* 12 (2) : 203-225.

Olmsted, David L. & Omer C. Stewart

1978 « Achumawi », in Robert F. Heizer, ed., *California...* : 225-235.

Powers, Stephen

1872 « The Northern California Indians, No. III », *Overland Monthly* 8 (6) : 530-539.

Rousseau, Jean-Jacques

1993 [1781] *Essai sur l'origine des langues*. Éd. par Catherine Kintzler. Paris, Garnier-Flammarion.

Sapir, Edward

1910 « Yana Texts », *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 9 (1) : 1-235.

1929 « Male and Female Forms of Speech in Yana », in Josef Teeuwen, ed., *Donum natalicium Schrijnen*. Nijmegen-Utrecht, Uitgeverij Dekker & Van de Vegt : 79-85.

Silver, Shirley

1978a « Chimariko », in Robert F. Heizer, ed., *California...* : 205-210.

1978b « Shastan Peoples », in Robert F. Heizer, ed., *California...* : 211-224.

Spier, Leslie

1930 « Klamath Ethnography », *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 30 : 1-338.

Wallace, Edith

1978 « Sexual Status and Role Differences », in Robert F. Heizer, ed., *California...* : 683-689.

Waterman, Thomas T.

1918 « The Yana Indians », *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 13 (2).

Williams, Walter L.

1986 *The Spirit and the Flesh. Sexual Diversity in American Indian Culture*. Boston, Beacon Press.

Emmanuel Désveaux, *La Californie septentrionale ou l'anti-totémisme*. — La Californie septentrionale présente une série de traits qui en fait, à première vue, un hapax ethnographique en Amérique du Nord : atomisation sociologique associée à une « propriété individuelle » exacerbée, faiblesse ou absence d'institutions revendiquant la souveraineté, circulation monétaire effrénée, « achat » des épouses, etc. Loin de refléter des invariants fondamentaux d'une nature humaine utilitariste et machiste, la culture en question repose sur un végétalisme généralisé qui conditionne autant le mode de subsistance que la structure sociale. La répartition des rôles sexuels, la valeur différentielle de guerre et de chasse, la place de la soi-disant monnaie de dentalia comme substitut de la parole, et, enfin, la forme prise par les nomenclatures de parenté font de ces sociétés le pôle inverse de celui du totémisme américain qu'incarnent les sociétés algonquines à l'autre extrémité du sous-continent.

Emmanuel Désveaux, *The Northern California or Anti-Totemism*. — The Northern California small cultural area shows a number of features, that, at first glance, make them appear as a kind of ethnographical idiosyncrasy in North America : extreme atomization of social organization, high level of individual appropriations, weakness of collective institutions asserting sovereignty, huge range of the monetary exchanges, « buying » of women in marriage, etc. Far from reflecting some fundamental invariants of an human nature shapped by utilitarianism and male domination, these features are explained by a global vegetalism that determines altogether the subsistence and the social structure. Gender roles, differential valuations of war and hunting, the role of the so-called dentalia money as substitute of speech, and the specificity of kinship nomenclatures designate these groups as representing the pole where occurs a radical inversion of prototypical American totemism, personnified by Algonquian cultures located at the other edge of the sub-continent.