

---

## À l'origine des techniques, l'interdit ? Escales océaniques

Bernard Juillerat

---

**Édition électronique**URL : <http://journals.openedition.org/tc/976>

DOI : 10.4000/tc.976

ISSN : 1952-420X

**Éditeur**

Éditions de l'EHESS

**Édition imprimée**

Date de publication : 1 décembre 2004

ISSN : 0248-6016

**Référence électronique**

Bernard Juillerat, « À l'origine des techniques, l'interdit ? Escales océaniques », *Techniques & Culture* [En ligne], 43-44 | 2004, mis en ligne le 15 avril 2006, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/tc/976> ; DOI : 10.4000/tc.976

---

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.

Tous droits réservés

---

# À l'origine des techniques, l'interdit ?

## Escales océaniques

Bernard Juillerat

---

- 1 Origine des techniques ou acquisition des matériaux et éléments nécessaires à l'activité technique ? Le mythe fait la différence. En effet, l'invention d'une technique de production du feu est autre chose que la conquête du feu, la création de la chasse ou d'une technique de pêche distincte de l'origine du gibier ou du poisson; inversement, le feu est nécessaire à la poterie, la forge ou la cuisine. Il s'agit dans un cas de l'introduction d'un savoir-faire, dans l'autre de l'appropriation par l'homme d'une chose existant déjà ailleurs. La technique est souvent solidaire d'un outil ou d'une arme : ainsi l'origine mythique de l'arc ou de la sarbacane équivaldrait à celle d'une technique de chasse; l'outil est alors inséparable de son usage. Parfois, le mythe ne porte que sur une amélioration de la technique. Enfin, il peut raconter comment une technique déjà pratiquée fut rendue efficace. Ces distinctions renvoient en définitive à une opposition entre nature et culture, la nature fournissant les matériaux et les éléments nécessaires, la culture les utilisant et les transformant.
- 2 Les techniques autant que les matériaux ou éléments naturels sont rarement donnés comme le produit de l'intelligence humaine : ils sont soit livrés par les dieux ou les ancêtres, soit dérobés à ceux-ci par la ruse. Le plus souvent, le mythe décrit l'homme comme incapable de créer par lui-même. S'interroger sur cette démission spontanée des hommes peut conduire à y voir l'effet psychique d'un sentiment d'abandon doublé d'une projection dans l'espace et le temps, mécanisme que Freud associait, dans *L'Avenir d'une illusion*, à l'origine de la religion. Enfant éternel, l'homme aime à se mettre en position de dépendance par rapport à des entités parentales transcendantes. Se sentant à la fois impuissant et coupable, il fera de ces divinités des agents tantôt généreux, tantôt répresses. Il attend que les dieux ou les ancêtres, pourtant égoïstes, lui fassent des dons qu'il s'efforce par ailleurs de solliciter. Et si le don n'a pas lieu, alors l'homme peut s'accorder l'initiative du vol, mais là encore par la médiation d'un démiurge. C'est dans cet esprit qu'il semble avoir inventé le *trickster*.

- 3 En ce qui concerne la mythologie mélanésienne, il faut se rendre à l'évidence : les récits parlent beaucoup plus souvent de l'appropriation d'un élément ou d'une substance naturelle que de l'acquisition d'un savoir-faire. L'origine du procès technique proprement dit est pour ainsi dire passée sous silence; ou alors celui-ci est livré aux hommes « clés en main » par un héros et, dans ce cas, il n'y a pas non plus de processus inventif strictement humain. Il en va ainsi du feu, dont les techniques de production autrefois utilisées en Nouvelle-Guinée —par friction forcée ou par sciage— ne sont presque jamais décrites dans les mythes, qui se bornent à raconter comment la communauté humaine obtint le feu d'une autre région où il régnait à l'état naturel, d'un animal ou, le plus souvent, d'une vieille femme qui le gardait dans son vagin. Nous verrons combien est différente sur ce point la mythologie polynésienne. Cela est valable pour d'autres techniques : par exemple, l'introduction de l'horticulture se réduit à l'acquisition des espèces cultivées souvent données aux hommes par une héroïne.
- 4 On pourrait attribuer une telle sous-estimation de la capacité humaine d'invention au faible niveau technique de cette région. Cette explication n'est cependant pas convaincante, car les Mélanésiens sont parfaitement conscients de leurs connaissances et de leur expérience dans différents domaines, bien que, pour les sociétés récemment contactées, ils tendent à mettre l'accent sur le savoir rituel plutôt que sur la connaissance technique. Ainsi, chez les Yafar du Sépik occidental, le bon chasseur doit être bon pisteur et bon archer, mais il est principalement celui qui a su se faire agréer par les esprits forestiers. À son tour, le savoir-faire magique ne découle que de l'acquisition des plantes odoriférantes cultivées que les esprits laissèrent aux hommes.
- 5 Mais à ce non-dit des mythes sur les techniques, on peut chercher une autre raison. La cosmologie mélanésienne mettrait-elle l'accent sur l'origine des choses plutôt que sur celle des savoirs, d'une part par l'effet d'un sentiment de dépendance face à la nature, d'autre part par un besoin de réduire la fertilité à une substance concrète ? Se formerait ainsi une pensée foncièrement substantialiste. Gaston Bachelard (1975) a désigné « l'obstacle substantialiste » comme l'une des plus importantes épreuves épistémologiques de l'esprit préscientifique; il consiste à voir la cause unique d'un ensemble de phénomènes dans une substance cachée ou occulte. L'exemple le plus connu est la médecine du temps de Molière, fondée sur une théorie des humeurs. Bachelard parle d'un « mythe de l'intérieur » et insiste sur le caractère « intime » de l'objet ainsi retenu au plus profond de la matière ou de l'être : « Ce qui est occulte est enfermé » (1975 : 98), à tel point que le contenant n'est plus qu'un déchet. La matière véritable est celle qui se trouve au cœur des choses<sup>1</sup>. Or le mythe sert bien souvent à scénariser la quête, puis la perte de cette richesse primordiale jusqu'alors enfouie.
- 6 De nombreuses cultures mélanésiennes racontent comment les hommes vivaient autrefois sans eau, ne buvant que le lait des noix de coco, et dans quelles circonstances un héros culturel, parfois même un chien, découvrit toute l'eau contenue dans un trou caché ou dans le tronc d'un arbre puis fit en sorte qu'elle se répande dans le monde. Mais en principe, tout trésor a son gardien et c'est alors par la ruse que l'humanité s'enrichit d'un nouvel élément ou d'une denrée jusque-là inconnue. Les sociétés insulaires de Mélanésie partagent un mythème sur l'origine de l'eau de mer qui, comme le feu, est associée à la confection de la nourriture. Une grand-mère assaisonne les mets qu'elle donne aux siens avec une eau salée conservée secrètement dans une jarre, jusqu'au jour où ses petits-fils l'espionnent et s'emparent du précieux liquide, qui déborde et remplit l'océan. Quelquefois, cette eau n'est autre que le sang de la vieille femme. Dans *Œdipe chasseur*

(Juillerat 1991), nous avons analysé le mythe yafar de la découverte du gibier, qui n'est d'ailleurs pas donné comme l'origine de la chasse; le produit y est rendu disponible grâce à la transgression par les fils bredouilles de l'interdit paternel :

Un père jaloux, Tapi, garde secrètement tous les animaux dans un souterrain. Ne trouvant pas de gibier en forêt, ses trois fils aînés font espionner leur père par leur cadet, encore enfant. Un jour, pendant son absence, les trois aînés violent le lieu, tuent quelques bêtes et laissent échapper le reste. Tapi découvre leur forfait et les enferme pour toujours dans le souterrain, ne gardant que le cadet avec lui. Après avoir refusé d'épouser sa sœur, comme le lui propose son père, le jeune homme va échanger celle-ci ailleurs contre une épouse et fonde ainsi l'échange et la société. Tapi renonce à son pouvoir et rentre sous terre.

- 7 Il s'agit donc plutôt de l'impossibilité de pratiquer une technique faute de l'aliment qu'elle est censée rendre disponible dans la nature et que le père tout-puissant garde secrètement en un lieu unique. Ou alors c'est l'espionnage du père et le viol du souterrain qui deviennent une technique de chasse... au moins pour une fois. De façon anachronique, la technique préexiste ici à son objet, le gibier, comme si le propre de l'homme était d'abord de chasser. Il en va de même pour l'origine du poisson, comme le raconte ce mythe de l'île d'Aurora au Vanuatu.

Le héros culturel, Tagaro, fit l'océan qui était d'abord tout petit. Ce n'était qu'un étang situé derrière sa maison. Il y avait des poissons dans l'étang et Tagaro l'avait entouré d'un mur de pierres. Il avait interdit à ses deux fils d'aller derrière l'habitation. Un jour, pendant son absence, ils allèrent regarder et virent l'étang d'eau salée plein de poissons. L'un des garçons debout sur le mur décocha une flèche mais, en sautant pour capturer sa prise, il fit rouler une pierre dans l'eau. L'eau se mit à déborder en bouillonnant. Depuis la forêt, Tagaro entendit le rugissement du flot et se précipita pour tenter de l'arrêter. Sa vieille épouse se coucha en travers du torrent pour le stopper, en vain. Les deux frères, eux, ouvrirent un passage avec des pieux pour que la mer puisse se former. La vieille femme se changea en un rocher qui se trouve aujourd'hui du côté de Maewo près de Raga<sup>2</sup>.

- 8 Ici, la transgression filiale est à l'origine du poisson dans son milieu naturel, l'océan. Il n'est plus question de cuisine ni de pêche, et le fléchage préexiste au gibier aquatique comme il préexistait à la chasse dans le récit yafar. La rivalité père/fils demeure et c'est bien là que semble résider le thème majeur, car le caractère étiologique des mythes cache souvent une motivation moins apparente mais plus fondamentale. Une telle inversion entre l'invention de la technique et la création de l'aliment objet de cette technique permet, en un premier temps, de définir le père comme un être égoïste qui préserve son pouvoir et les fils comme des victimes. Mais pouvoir sur quoi ? Dans toute rivalité, il faut un objet et cet objet de convoitise n'est pas tant le poisson ou le gibier que la fertilité première. Seule la transgression de l'interdit peut mettre la société en marche et c'est là le rôle du *trickster*. Simultanément, la denrée alimentaire est mise à la disposition de tous.
- 9 Dans un contexte de colonisation, ce motif mythique est repris à propos de l'origine du « cargo », la richesse matérielle des Blancs. Le culte millénariste yafar de 1981, notamment, situait tout le cargo dans un souterrain non localisé avec précision et gardé par des figures paternelles diverses (juge, soldats, être surnaturel). La fabrication des marchandises revenait aux morts et les Blancs étaient considérés comme les détenteurs illégitimes de cette richesse volée aux Mélanésiens. L'idéologie cargoïste s'inscrit en continuité avec le mythe du gibier, puisque les Blancs ne seraient que les descendants des trois fils aînés renvoyés dans l'inframonde, après qu'ils en furent ressortis en Australie. Ce sont eux les voleurs de l'abondance moderne, les faux pères, alors que leur cadet

assurait la transmission de la culture traditionnelle en réussissant à neutraliser le père abusif. La technique de fabrication du cargo, elle, n'est, pas transmissible : elle demeure la propriété des ancêtres. Acquérir la source du cargo équivaut donc à un retour à l'ère de la fertilité sans travail, mais aussi sans monopole paternel.

- 10 L'exégèse yafar détenue par les hommes de savoir est explicite : l'ancre souterrain du gibier et celui du cargo sont le ventre fécond de la mère cosmique, gardé jalousement par son compagnon divin. Toute la stratégie de la quête du cargo consistera à s'allier les figures paternelles pour pouvoir descendre dans ce lieu originaire et en ressortir chargé de richesses. Il s'agit donc, ici encore, d'un « mythe de l'intérieur », pour reprendre l'expression de Bachelard, mais d'un dedans qui n'est pas anodin puisqu'il s'agit du ventre fécond. Cette interprétation révèle le motif inconscient de tels mythes d'origine : la transmission masculine par la filiation de la fertilité féminine, originellement maternelle; nous sommes dans la triangulation œdipienne. Quête à la fois sexuelle et reproductive, libidinale et sociale : incestueuse par le retour à la fécondité maternelle débouchant sur l'abondance, progressive par l'invention de l'échange matrimonial mais perpétuant la pénurie. Les aînés et les Blancs recevront tout sans travailler (sans techniques), les descendants du cadet peineront pour subsister à l'aide de savoir-faire insuffisants. D'un côté, la fertilité maternelle retrouvée remplace toute invention technique, de l'autre, la fin du monopole paternel ouvre la voie au progrès social et au travail, donc à la technique rendue néanmoins précaire par la perte de la fécondité originelle. Dans les deux cas, la transgression a été nécessaire, négative mais gratifiante d'une part (pour les aînés), positive mais frustrante de l'autre (pour le cadet).
- 11 Il en est du feu comme du gibier ou du cargo. En Mélanésie, c'est en effet souvent une vieille femme qui détient le feu dans son vagin et ne s'en sert que pour sa propre cuisine. Espionnée, elle sera contrainte de le remettre aux hommes et à la communauté tout entière, après que le feu aura déclenché des incendies (Schubert 1970). On a là une variante socialisée du motif du ventre maternel cosmique associé au thème bien connu de l'antériorité mythique d'un pouvoir féminin, pouvoir qui s'exerçait généralement par la maîtrise des masques ou des flûtes sacrées. Dans les mythologies de Nouvelle-Guinée et d'Amazonie, les flûtes étaient gardées secrètement par une femme, dans son corps ou dans sa hutte menstruelle, avant d'être volées par un jeune héros. Frazer (1969) signale aussi des récits racontant comment autrefois, une communauté composée uniquement de femmes possédait le feu au détriment des hommes, qui finirent néanmoins par le leur prendre. Voici un autre exemple, provenant de la société Ankave-Anga de Papouasie Nouvelle-Guinée, où un homme découvre la façon de produire du feu indépendamment de celui détenu par sa femme.

Jadis, une femme cuisait les patates douces et les bananes dans le pli de son aine. En ce temps-là, il n'y avait pas de feu. Elle était la seule à pouvoir cuire les aliments et tous les villageois lui apportaient les produits de leur récolte qu'elle leur rendait cuits à point. Un jour qu'il travaillait en forêt, son mari tira fortement sur une liane qui était coincée entre les branches d'un arbre et des braises tombèrent sur des brindilles sèches qui s'enflammèrent aussitôt. Il aviva le feu en y plaçant des feuilles et, bientôt, de grandes flammes illuminèrent l'endroit. Alors il fit cuire de nombreux aliments qu'il goûta les uns après les autres.

Puis il alla saboter le pont de lianes que sa femme devait emprunter en rentrant de son jardin et il l'y attendit. Quand elle s'engagea sur le pont, elle tomba dans la rivière. De la fumée s'éleva car l'eau avait refroidi ses cuisses; cette fumée créa les nuages que l'on voit dans le ciel. L'homme alla chercher sa femme tremblante et l'installa devant le feu qu'il avait produit en forêt. Il lui donna des aliments qu'il

avait cuits et lui demanda ce qu'elle en pensait. Elle les trouva très bons et s'enquit de l'origine de ce feu. Ensuite des villageois arrivèrent les bras chargés de tubercules à cuire. La femme leur expliqua qu'elle avait voulu aller boire à la rivière et que l'eau avait éteint la chaleur de son corps. Ils remportèrent leurs aliments, mais revinrent à la nuit pour observer le couple qui était en train de cuire de la nourriture en secret. Le lendemain, c'est avec des coquillages et des dents de cochon qu'ils arrivèrent, en vue de les échanger contre un peu de braises. Tout le monde eut ainsi du feu. (Bonnemère 1996 : 314-315).

- 12 Cette variante montre que l'idéologie masculine trouve un moyen défensif pour ne pas reconnaître pleinement sa dépendance envers la fertilité féminine : le héros crée son propre feu et n'a simplement plus besoin de celui de son épouse, qu'il « éteint ». Et la femme acquiesce volontiers à cette mise en scène tout en devenant dépendante du feu masculin. Le mythe ankave introduit par ailleurs le thème de l'invention technique, opposée à la seule détention du feu, mais en l'occurrence, l'ingéniosité de l'homme n'est due qu'au hasard d'un geste qui n'avait nullement pour but de produire du feu; ce geste suggère, comme le note Pascale Bonnemère, le principe technique à l'origine de la production traditionnelle de feu par sciage d'une liane contre une pièce de bois. Outre sa fonction culinaire, le feu assure ici son rôle de dispensateur de chaleur, et c'est le feu de l'homme qui réchauffe le corps refroidi de la femme castrée de son feu propre. Mais le feu est par excellence un bien qui peut se partager facilement et le récit se clôt sur un échange qui annule du coup la rétention égoïste d'un feu non socialisé. Le feu est dès lors domestiqué mais déssexualisé.
- 13 Bachelard disait que « le feu est plutôt un être social qu'un être naturel » (1973 : 23). Comme le mythe tend, d'une façon générale, à mettre en scène la socialisation de l'humanité, son rôle est aussi de montrer non seulement comment l'homme a trouvé ou inventé le feu, mais comment il en a fait un bien social en remplaçant le secret égoïste par le partage. D'autant que garder pour soi ce qui peut si aisément se distribuer relève de l'absurde, le feu étant par excellence ce qu'on peut donner sans perdre. Un mythe de la région du moyen Sépik reprend cet aspect :

Nos ancêtres n'avaient pas de feu. Ils exposaient la viande et les autres aliments au soleil pour les faire rôtir. C'est ainsi qu'ils préparaient leurs repas et cela se répétait quotidiennement.

Un jour, tous les hommes étaient partis à la chasse et seuls une vieille femme et les enfants étaient restés au village. La vieille dit aux enfants : « Je vais chercher de l'eau. » Elle mentait; en réalité elle allait dans sa maison et allumait un bois en le frottant à son anus comme une allumette, car elle gardait le feu dans son rectum. Puis elle faisait bouillir de l'eau et préparait la gelée de sagou qu'elle donnait aux hommes revenus de la forêt, ainsi qu'aux enfants.

Cette femme avait un fils qui était au courant de l'existence du feu, mais il n'en connaissait pas la provenance. Il savait seulement que sa mère préparait la gelée de sagou et d'autres aliments végétaux; mais, comme les autres hommes, il consommait sa viande crue. La vieille avait aussi trois petits-enfants, deux garçons et une fille. Elle leur dit un jour : « Allez en forêt et fléchez un lézard ! » Ils partirent tous les trois, mais revinrent vite sur leurs pas et virent leur grand-mère allumer une bûche à son anus et faire un feu. Ils repartirent ensuite en forêt, tuèrent un lézard et rentrèrent à la maison : « Grand-mère, on a vu comment tu fais du feu ! on veut cuire notre lézard ! – Mais non, je n'ai pas fait de feu. Faites rôtir votre lézard au soleil ! Mais les enfants insistèrent, ils pleurèrent et crièrent. – Bon, dit la vieille, je vais vous faire du feu. »

Elle alluma un bois mort, mais aussitôt elle fut elle-même envahie par les flammes. Les trois enfants s'enfuirent et, lorsque le fils de la vieille femme revint de la forêt avec sa femme, la maison entière était en feu. Les gens accouraient de partout et

criaient : « Oh ! du feu ! On a toujours mangé notre viande crue et seule cette vieille gardait le feu. Maintenant nous pouvons nous aussi cuire nos aliments. » Tous prirent les brandons de l'incendie; des gens arrivèrent d'autres villages pour recueillir du feu. Dans les cendres poussèrent deux variétés de tabac nommées *iruwei* et *paiyerperi*. Ces deux variétés sont interdites aux femmes et aux enfants; seuls les hommes adultes peuvent en fumer<sup>3</sup>.

- 14 Du feu naît le tabac, quoi de plus normal ? Et c'est maintenant sur le droit de fumer ces variétés que s'exerce la discrimination sexuelle, inversée. Mais ce qui retient l'attention dans cette variante, c'est plutôt l'égoïsme de la vieille. La mythologie mélanésienne décrit les vieilles femmes soit comme des coquettes ridicules, soit comme détentrices d'un bien qu'elles ne veulent pas partager; on l'a vu plus haut à propos de l'origine de l'eau salée, ingrédient culinaire également soustrait à l'échange. Le fait que cette femme garde le feu dans son rectum plutôt que dans son vagin rappelle clairement que sa fécondité est perdue et, d'un point de vue psychanalytique, qu'elle est dominée par la rétention anale. Les intermédiaires entre la vieille et la société sont ici ses trois petits-enfants. Dans la plupart des récits mélanésiens, ce sont deux petits-fils dont seul le cadet espionne la grand-mère.
- 15 Mais si les mythes localisent le feu primordial dans le corps d'une ancêtre, est-ce dû, pour la pensée collective, à la nature même de la femme ou est-ce lié à l'activité sexuelle, donc à l'intervention masculine ? Dit autrement, le feu est-il associé à la fécondité et au sang menstruel (même perdus) ou est-il supposé naître de l'échauffement du coït et demeurer ensuite dans le corps de la femme ? Les mythologies témoignent de la validité des deux interprétations. La première est confirmée lorsque l'homme cherche à s'emparer d'un feu gardé dans le corps de la femme; la référence à la cuisson des aliments semble faire allusion à la gestation dont est chargé le corps féminin. Pour la seconde interprétation, je rappellerai le mythe cosmogonique *yafar*, qui dit l'origine de la terre, du ciel, du feu et du sexe. Dans le vide cosmique, le dieu primordial rencontre (ou crée à partir de son prépuce coupé) la première femme; le couple copule de façon répétée, créant ainsi avec ses sécrétions une première terre molle et instable; le feu finit par jaillir de leur étreinte et envahit la terre en la durcissant (Juillerat 1986 : 66-67)<sup>4</sup>. La « technique » de production du feu est donc ici l'accouplement, c'est-à-dire l'accomplissement dans l'intimité des corps d'une friction et d'un échauffement qui ne sont pas sans rappeler précisément les anciennes techniques de production du feu. Frazer résume un récit marind-anim (Papouasie occidentale), recueilli par Paul Wirz (1922-25), racontant comment, alors que les hommes ne connaissaient pas le feu, un homme et une femme ne purent se séparer après leur étreinte amoureuse. C'est un esprit *Dema* qui parvint à les désunir, tandis que du feu jaillissait de leurs corps. La forêt sèche et la maison du couple furent la proie des flammes et les gens en profitèrent pour recueillir du feu. La femme mit simultanément au monde un casoar et une grue géante, oiseaux noirs marqués par la fumée de leur conception (le feu les avait par ailleurs rougis respectivement au jabot et aux pattes). Dans un récit de la province de Madang (Schubert 1970 : 89), l'ordre causal sexualité-feu est inversé. On y raconte qu'une femme mariée gardait le feu dans son vagin, mais que ni son mari ni elle ne connaissaient la sexualité. Un jour que son mari était absent, elle reçut la visite d'un homme venant du ciel; il lui enseigna comment produire du feu hors de son corps et comment se servir de son corps pour l'amour. Mais lorsqu'elle raconta cela à son mari, celui-ci provoqua au combat l'homme du ciel et tous deux se mirent mutuellement en pièces. Entre-temps, la société entière avait néanmoins recueilli cet enseignement et savait comment faire du feu et comment se reproduire.

- 16 Salué par Bachelard, Carl-Gustav Jung s'est emparé de la similitude entre le coït et la production du feu pour étayer sa théorie de la libido : « La question est de savoir si la création du feu n'est pas dès l'origine en relation très étroite avec la sexualité » (Jung 1989 : 264). Jung situe bien l'origine de la fabrication du feu dans une déviation de la libido vers un but non sexuel, mais plus précisément dans « la réanimation régressive du rythme » (Jung : 269), c'est-à-dire dans la réactivation de l'instinct rythmique du jeune enfant qui, à un stade présexuel déjà, tête sa mère de façon compulsive. Comme le souligne Bachelard (1973 : 56), la libido serait ainsi, selon Jung, « source de tous les travaux de *l'homo faber* ». C'est là pour le psychologue zurichois un point de divergence (on est en 1912, deux ans avant la rupture avec Freud) par rapport à la théorie freudienne qui défend la notion d'une libido entièrement sexuelle. Faut-il considérer la théorie jungienne comme un autre mythe sur l'origine du feu ?
- 17 Quant à Freud, son hypothèse n'est pas moins originale. Dans une note de *Malaise dans la civilisation*, fondée sur « des données analytiques incomplètes et d'interprétation incertaine », il imagine un événement très ancien au cours duquel « l'homme primitif » aurait été amené à domestiquer le feu en réprimant le « désir infantile » de « l'éteindre par le jet de son urine » (Freud 1986 : 37-38). Il ne s'agit donc ni de produire ni de conquérir le feu, mais seulement de ne pas l'éteindre quand on se trouve en sa présence dans la nature.
- « L'extinction du feu par la miction —procédé auquel recourent encore ces tardifs enfants de géants que sont Gulliver à Lilliput et le Gargantua de Rabelais— répondait ainsi à une sorte d'acte sexuel avec un être masculin, à une manifestation agréable de puissance virile au cours d'une sorte de "joute" homosexuelle. Celui qui renonça le premier à cette joie et épargna le feu était alors à même de l'emporter avec lui et de le soumettre à son service. En étouffant le feu de sa propre excitation sexuelle, il avait domestiqué cette force naturelle qu'est la flamme. Ainsi, cette grande acquisition culturelle serait la récompense d'un renoncement à une pulsion. En second lieu la femme aurait été choisie comme gardienne du feu capté et conservé au foyer domestique pour la raison que sa constitution anatomique lui interdisait de céder à la tentation de l'éteindre. » (Freud 1986 : 38)
- 18 À l'époque, cette note suscita des commentaires qui incitèrent Freud à traiter ce thème de façon plus approfondie dans un article publié dans la revue *Imago* en 1932. On lui cita, par exemple, le cas des autochtones des Îles Andaman qui entretenaient le feu sans connaître aucune technique pour le produire<sup>5</sup>. Mais surtout un collègue l'informa de « l'interdiction mongole de pisser sur les cendres » (Freud 1995 : 191). À l'appui de sa thèse, Freud recourt au principe de l'inversion dans le contraire, si souvent attesté dans les matériaux cliniques, et notamment dans le rêve, et l'applique au mythe de Prométhée. Ce héros culturel cache le feu qu'il a dérobé à Zeus dans une tige de fenouil qui, pour Freud, ne peut être que la représentation du pénis<sup>6</sup>. Et ce serait le processus inconscient du « changement dans le contraire » qui expliquerait cette association : « Ce n'est pas le feu que l'homme abrite dans son tube-pénis, mais au contraire le moyen d'éteindre le feu, l'eau de son urine ». (Freud 1995 : 192) « La réminiscence de l'humanité » aurait ainsi été déformée dans l'élaboration tardive du mythe. Quant au thème du vol du feu au cours duquel ce sont les dieux qui sont trompés, il renverrait au fait que la jouissance attribuée aux dieux concerne ici « la vie pulsionnelle, le ça, [qui] est le dieu trompé par le renoncement à éteindre le feu », car la divinité n'est pas encore un représentant du surmoi mais bien celui de la pulsion. Enfin, le vautour envoyé par Zeus pour dévorer le foie de Prométhée, organe qui se reconstitue chaque nuit, serait —toujours selon la loi du renversement dans le contraire— le châtement approprié pour un héros supposé avoir



donné libre cours à ses désirs, alors que Prométhée a su en réalité renoncer à ses pulsions en donnant le feu et les techniques à l'humanité; par ailleurs, « le foie, chez les Anciens, était considéré comme le siège de toutes les passions », passions humaines qui ne cessent de renaître devant la culture (Freud 1995 : 193).

- 19 Pourquoi Freud recourt-il de façon aussi arbitraire au principe de la « transformation dans le contraire » au lieu de souligner plus simplement le conflit entre les dieux qui veulent garder le monopole de la jouissance pulsionnelle (suite à un mécanisme de projection) et le héros qui les trompe pour apporter la culture aux hommes ? Sans doute pensait-il que ce détour était nécessaire pour intégrer sa théorie du renoncement à la pulsion à sa thèse plus générale, défendue dans *Malaise*, du progrès de la civilisation dans la phylogenèse. Cette complication de la démonstration ne fait, à mon sens, que rendre son hypothèse concernant la domestication du feu encore moins probante. En ce qui concerne le mode de transport du feu volé (la fêrule-pénis de Prométhée), il est vrai que nombre de mythes évoquent des animaux qui le *transportent* dans leur pénis, alors que la femme le *conserverait* dans son vagin<sup>7</sup>. Cela dit, le mythe cosmogonique yafar tend à montrer que la satisfaction pulsionnelle ne consisterait pas à éteindre le feu avec son urine, mais bien à le créer par une *hubris* libidinale, une activité sexuelle non soumise à restriction, non encore socialisée. Le feu qui en jaillit est lui aussi sauvage et demandera à être domestiqué par la communauté des hommes, notamment dans le partage. Comme Jung, Freud transforme en origine de la conquête du feu une simple association faite dans l'après-coup par certaines cultures (y compris la culture psychanalytique !).
- 20 Nous notions plus haut combien sont rares en Mélanésie les mythes qui portent sur la technique proprement dite de production du feu. En Polynésie, en revanche, les dieux détiennent le feu et le secret de sa production. Voici un récit tahitien qui décrit tout le processus de tâtonnements techniques successifs conduisant finalement au succès. Il s'agit de la version recueillie par un missionnaire anglais au début du XIXe siècle et que je donne en version intégrale.

La découverte du feu par frottement<sup>8</sup>

[Le dieu] Ao-ao-ma-ra'i-à (Plus de lumière sous le ciel clair) était le père du feu.

Pendant la période d'obscurité [po], il n'y avait pas de feu à la surface de la terre. Les gens mangeaient leur nourriture crue, ce qui leur donnait des coliques, car il n'avaient aucun moyen de la cuire.

Et lorsque le ciel de Rumia [le premier ciel confiné] fut levé et que les gens virent la lumière, ils voulurent chasser entièrement la nuit de leurs maisons, et ainsi voulaient du feu pour cuire leur nourriture et aussi pour chasser l'obscurité de la nuit.

Et Ao-ao-ma-ra'i-à réfléchit et dit à sa femme Ma-hui-e (Par nouveau régime) et à ses amis Tuturi (S'agenouiller) et Faarori (Endurcir) : « Par quels moyens peut-on obtenir du feu ? Il est possible qu'il existe en nous ! » Et Ao-ao-ma-ra'i-à prit une pierre de la mer, une pierre à chaux pour frotter avec la main et il prit une grosse pierre sur le rivage pour frotter dessus. Il frota jusqu'à ce que la pierre à chaux ait été usée par la grosse pierre mais cela ne donna pas de feu. Et il essaya de frotter sur du bois vert, sur des troncs de bananier et même sur de la nourriture, mais sans succès. Alors il prit une lance de toa pour la frotter sur la pierre, la lance chauffa, s'effrita et la pierre se creusa, mais sans produire de feu.

Mais un jour Ao-ao-ma-ra'i-à aperçut une grosse mouche rouge qui se posa sur une branche de fau sèche, et disparut. Il se dit alors : « Il y a peut-être du feu dans le fau sec. » Et sa femme lui dit : « Pourquoi parles-tu tout seul ? » Il répondit : « Une grosse mouche rouge vient de se poser sur cette branche sèche et a disparu ensuite, et je me demande s'il n'y a pas de feu dans cet arbre fau. » « C'est juste » dit la femme, « fends cette branche et essaye d'obtenir du feu par frottement. » Le mari

prit alors le morceau de bois et le fendit et sa femme et ses amis s'approchèrent pour assister à cette tentative de feu par frottement. La pièce de bois de dessous était un grand morceau de fau sec, et le morceau tenu à la main était également du fau taillé.

Le feu ne tarda pas à faire son apparition ! Tuturi arracha ses cheveux, un à un pour l'alimenter, mais il ne faisait pas de flammes. Il prit des algues mais le feu ne brûlait toujours pas. Enfin il prit de l'herbe sèche, la frota pour la rendre souple et la tint contre le feu; cela produisit une grande flamme, qui s'éteignit aussitôt. Ils essayèrent de la bourre de coco qui prit feu, mais se consuma lentement. Alors ils s'en furent chercher du bois sec et ils obtinrent un grand feu qui brûlait avec un éclat semblable aux éclairs.

Alors ils applaudirent tous et s'écrièrent : « Ce feu est un véritable trésor ! C'en est fini maintenant de manger de la nourriture crue ! »

Ils s'en furent chercher du bois, ce n'était que du bois sec, et un grand feu fut fait. La nuit vint et la surface de la terre était illuminée par le feu. Les louanges éclataient de toutes parts et une foule vint assister au feu. Le roi arriva et le feu lui fut présenté. Et le roi dit : « Que peut-on faire pour que ce feu dure jusqu'au jour ? » La femme de Ao-ao-ma-ra'i-à répondit : « Il y a du bois approprié, ô notre roi : le tutui pourri (Aleurites) qui fera couvrir le feu. »

Et c'est ainsi que les gens obtinrent du feu et le conservèrent. Le bois de fau était frotté, l'herbe sèche était assouplie à la main, placée sur le feu que l'on attisait. L'herbe s'enflammait, la bourre de coco faisait couvrir le feu puis on ajoutait du bois pour faire un grand feu et la nuit la surface de la terre était illuminée. La bourre de coco et le tutui pourri faisaient couvrir le feu en permanence, les noix tutui étaient cassées, l'intérieur enfilé sur une mince tige [en guise de lampe] et allumées et ainsi la surface de la terre était illuminée la nuit.

Ao-ao-ma-ra'i-à fut le premier qui cuisit de la nourriture sur cette terre. Et la première nourriture qu'il cuisit fut la banane appelée rerera'i (espèce grosse et ronde). Cette nourriture fut très appréciée et, depuis ce jour, les populations s'habituaient aux repas et leurs organes digestifs se trouvèrent réconfortés par la chaleur de la nourriture.

Pour ce qui est de l'obscurité qu'elle soit chassée ! Mais où la porter ? Porte-la à l'Océan dans l'Est ! Mais où la porter ? Porte-la au marae de Havai'i ici ! Mais où la porter ? Porte-la au pied des oiseaux qui se posent à l'intérieur du pays ! Mais où la porter l'obscurité ? Emmène-la dans les régions souterraines ! Mais où la porter ? Porte-la au soleil à moitié hors de vue !

Ainsi Ao-ao-ma-ra'i-à fut le père du feu et Ma-hui-e sa femme l'entretint pour l'empêcher de mourir.

Les noix de tutui enfilées sur une nervure de feuille de cocotier étaient la seule lampe connue des Tahitiens dans les premiers temps. Les Tahitiens savaient faire fondre le lait de coco pour en faire de l'huile pour les cheveux, mais ils ne placèrent jamais une mèche pour l'utiliser comme lampe. Ce furent les missionnaires anglais qui leur apprirent à faire des lampes à huile de coco. Les premières lampes étaient constituées par une noix de coco remplie de sable imbibé d'huile dans lequel on introduisait un morceau de tapa enroulé sur une nervure de feuille de coco.

La grande pierre de frottement appelée Faarori, se trouve encore actuellement à Tainuu (Océan mouvant) à Uturoa [un district de Raiatea] (Henry 1962 : 442-444; Babadzan 1993 : 92-94)

- 21 L'élévation du ciel confiné avait mis fin à la nuit primordiale, *po*, et créa les jours et les nuits. Il manquait encore le feu socialisé pour éclairer la nuit et cuire les aliments. C'est là l'œuvre de Ao-ao-ma-ra'i-à et de sa femme, celle-ci ayant apporté sa contribution en choisissant le type de bois approprié pour faire couvrir le feu et le conserver. On retrouve la répartition des charges entre les sexes telle que le romantisme évolutionniste l'a décrite, y compris sous la plume de Freud (*supra*). Sur le plan de la technique, le mythe reconstruit un parcours imaginaire fait d'essais et d'erreurs et conduisant jusqu'à la

technique connue à l'époque (friction de deux bois de *fau*). Le narrateur ajoute un commentaire historique sur l'invention de la lampe à huile de coco par les missionnaires.

- 22 De son côté, Frazer donne une série de versions océaniques regroupées autour du thème de Maui, demi-dieu *trickster* médiateur entre les dieux et les hommes. L'épisode de la quête du feu fait de lui un curieux Prométhée polynésien, à la fois conquérant et destructeur du feu. Voici, résumée, l'une des versions tongiennes :

À Lolofonua, dans le monde inférieur, vivaient Mauimotua et son fils Mauiatalaga. Ce dernier avait aussi un petit garçon nommé Mauikisikisi (Maui le Petit). Mauiatalaga décida un jour de monter vivre sur terre avec son jeune fils tout en promettant à son père Mauimotua de revenir périodiquement cultiver ses terres. Tous deux allèrent s'installer dans l'île de Koloa [archipel Tonga]. Là il épousa une femme indigène. Comme Koloa était une petite île, il n'y avait pas de terres et retournait donc cultiver dans le monde inférieur, à Lolofonua.

Son fils Mauikisikisi [appelé dans d'autres versions Kijikiji, l'Espiègle] étant insolent et désobéissant à l'égard de son père, celui-ci le laissait toujours au logis quand il allait travailler à ses cultures dans le monde inférieur et il demandait à sa femme de l'empêcher de le suivre. C'est ainsi que chaque matin avant l'aube le père se glissait doucement dans la pénombre, de peur que Mauikisikisi ne l'entendît et ne le suivît.

Le garçon se demandait où allait son père et il l'épia. Une nuit, il le vit s'en aller furtivement. Son père prit sa ceinture et sa houe et partit. Mauikisikisi le suivit à distance. Arrivé au pied d'un arbre *kaho*, son père regarda autour de lui pour s'assurer qu'il était seul, puis saisit l'arbre par les branches et le déracina; s'ouvrit ainsi le chemin souterrain conduisant à Lolofonua. Arrivé à l'arbre, l'enfant le déracina à son tour et le lança sur le côté, laissant le chemin grand ouvert. Mauikisikisi suivit son père jusqu'à ses terres du monde inférieur où, après lui avoir joué quelques tours, il lui manifesta sa présence. Embarrassé, Mauiatalaga dit à son fils de l'aider à sarcler, mais l'enfant était distrait et la mauvaise herbe repoussait au fur à mesure. Son père lui dit alors : « Qui a dit à cet enfant désobéissant de venir ici ? Enfant insolent, cesse ton sarclage et va sur le champ chercher du feu ! »

« Quelle est la chose qu'on appelle du feu ? », demanda Mauikisikisi. Et son père lui répondit : « Va à la maison là-bas, il y a un vieillard qui s'y chauffe. Rappelle du feu pour cuire notre nourriture. » Ce vieillard n'était autre que Mauimotua, le père de Mauiatalaga et le grand-père de Mauikisikisi. Mais l'enfant ne connaissait pas son grand-père et celui-ci n'avait jamais vu son petit-fils. Le vieil homme donna un brandon à Mauikisikisi, mais ce dernier l'éteignit volontairement dans l'eau et retourna vers le vieillard pour avoir un autre brandon. [Repris dans toutes les versions, ce scénario se répète plusieurs fois jusqu'à ce que le vieux n'ait plus qu'un seul brandon].

Irrité, le vieillard provoqua l'enfant à la lutte, pensant qu'il pourrait ainsi le mater. Il le lança par deux fois en l'air plus haut qu'un cocotier. Mais Mauikisikisi [qui était d'une force herculéenne] retombait sur ses pieds; puis il lança son grand-père en l'air et le vieux se rompit les os [...]. Le héros apporta ainsi le feu à son père. Lorsqu'ils eurent mangé, le père et le fils partirent pour regagner la surface de la terre. Mauikisikisi prit avec lui du feu qu'il dissimula dans son vêtement, puis dans sa ceinture. Lorsqu'ils arrivèrent sur terre, Mauiatalaga se cacha, car il craignait que son fils ait emporté quelque chose du monde inférieur, et il surprit Mauikisikisi avec le feu. « Qu'il tombe une forte pluie ! », cria le père, et une forte pluie tomba. Alors l'enfant ordonna au feu : « Sauve-toi dans le cocotier ! Sauve-toi dans l'arbre à pain ! Sauve-toi dans le *fau* ! Sauve-toi dans tous les arbres de la terre ! ».

Voilà l'origine du feu, et voilà comment la terre le connut. Mauikisikisi l'apporta de Lolofonua pour cuire notre nourriture, pour nous éclairer, pour chauffer nos corps quand ils sont froids et malades. Car il n'y avait pas de feu sur terre, et les hommes mangeaient crus les produits de la terre. Mais Mauikisikisi a dit au feu de se sauver dans tous les arbres et d'y demeurer. » (Frazer 1969 : 71-76; Reiter 1917-18 : 1026-1040)

- 23 Dans cette version, l'origine technique du feu est à peine esquissée par la référence aux espèces de bois qui peuvent le contenir et donc le reproduire par friction. Il faut se reporter à la version de l'île Mangaia (archipel Cook), que donne également Frazer, pour voir Maui ne pas rapporter seulement le feu aux hommes, mais également la manière d'en produire. L'épisode de l'extinction systématique des brandons a pour but déclaré, de la part de Maui, de pousser le vieillard, présenté ici comme le « dieu du feu », à lui livrer le secret technique de sa production. Pour le combat qui s'ensuit, l'enfant Maui transforme magiquement son corps en celui d'un athlète et soumet le dieu à rude épreuve. Celui-ci demande grâce. « Je t'épargnerai à une seule condition, répond Maui : dis-moi quel est le secret du feu ! Où est-il caché ? Comment le produit-on ? » Le dieu du feu amena le héros dans une maison à part :

Dans un coin, il y avait une quantité de fibres de noix de coco; dans un autre, des fagots de bois combustibles : hibiscus à citrons, *Urtica argentea*, *tauinu*, et surtout banyan (*aaa*, *Ficus indicus*). Au milieu de la pièce il y avait deux petits bâtons. Le dieu du feu en donna un à Maui; lui-même tenait l'autre. Tandis qu'ils les frottaient l'un contre l'autre, le dieu chanta pour invoquer l'esprit du banyan. Bientôt Maui aperçut une fine fumée qui grandit peu à peu ; activée par le souffle du dieu du feu, il en jaillit une flamme que le dieu alimenta avec de la fibre de coco. Puis Maui y ajouta les différents fagots de bois.

Ainsi fut révélé le grand secret de l'allumage du feu. Mais, pour se venger d'avoir été lancé en l'air, Maui mit le feu à la demeure de son adversaire déchu. Bientôt tout le monde inférieur fut en flammes et le dieu du feu lui-même périt. Maui emporta avec lui les deux forêts à feu, mais lorsqu'il arriva chez les hommes il vit que le feu l'avait devancé et menaçait de tout dévaster. Les rois de Mangaia parvinrent cependant à l'éteindre, mais les gens avaient profité de l'incendie pour recueillir des brandons. Bientôt ils le laissèrent pourtant s'éteindre. Pris de compassion, Maui finit par leur enseigner que le feu était caché dans l'hibiscus, l'*Urtica argentea*, le *tauinu* et le banyan et il leur montra, à l'aide des forêts à feu, comment produire des flammes en proférant le chant du dieu du feu. (Frazer 1969 : 86-88; Gill 1876)<sup>9</sup>

- 24 L'interdit suscite la transgression qui à son tour exige le châtement. On sait ce qu'il en a coûté à Prométhée. Quant à Maui, il n'est pas puni pour ce vol du feu en particulier mais, en tant que héros œdipien n'ayant pu renoncer au corps de la mère, il finira par payer ses espiègleries envers les figures paternelles en étant sacrifié dans le ventre maternel<sup>10</sup>, comme les fils aînés de l'ancêtre yafar gardien du gibier. Aurait-on là un thème pan-océanien ? En Mélanésie comme en Polynésie, le feu encore sauvage provoque des incendies et tue parfois son propre gardien. Mais le châtement concerne aussi les hommes qui ont bénéficié d'un vol effectué par leur héros ancestral. Dans de nombreuses mythologies, océaniques ou autres, l'avant est caractérisé par un accès facile à l'abondance, l'après par une restriction de la fertilité à sa mesure actuelle et, en conséquence, par l'obligation de travailler. Le don du feu et des techniques par les dieux est comme une injonction au travail. Perte de l'abondance, effort et pénurie sont les grands châtements de l'humanité.
- 25 La découverte du feu par les hommes conduit à différentes interprétations quant à son utilisation : cuisson des aliments, éclairage, chaleur, techniques diverses. Pour la Grèce ancienne, Jean-Pierre Vernant a montré comment le mythe de Prométhée est commenté en fonction de la philosophie de l'époque ou de certains auteurs modernes<sup>11</sup>. Déjà pour Hésiode, le vol du feu de l'Olympe entraîne la naissance du travail, mais aussi Pandora et tous les maux qu'elle répandit. Le feu y est donné comme un moyen de cuire les aliments,

mais simultanément les hommes doivent commencer à travailler la terre pour se nourrir. Selon Vernant, c'est le prix à payer pour le feu :

« Désormais toute richesse aura le labeur pour condition : c'est la fin de l'âge d'or dont la représentation dans l'imagination mythique souligne l'opposition entre la fécondité et le travail... » (Vernant 1988 : 265)

- 26 Cette idée de l'homme renonçant à l'*hubris* est proche de l'idée freudienne du renoncement à la pleine satisfaction des pulsions. Chez Platon, dans la version du mythe présentée par Protagoras, Prométhée vole le feu dans l'atelier d'Héphaïstos et apporte ainsi aux hommes toutes les techniques. Cela permet à Platon d'ironiser sur l'incompatibilité de la spécialisation technique et de l'exercice du pouvoir politique. Le troisième exemple retenu par Vernant est celui d'Eschyle (*Prométhée enchaîné*) qui élargit le champ du technique à l'ensemble du savoir humain; en intégrant dans sa trilogie tragique la réconciliation de Zeus et de Prométhée (*Prométhée délivré*), Eschyle y a introduit une dimension morale et religieuse.
- 27 Illuminer la nuit était l'un des buts que les dieux polynésiens visaient en cherchant à produire du feu. Mais n'y a-t-il pas un autre moyen d'éclairer l'obscurité ? Un mythe banaro<sup>12</sup> donne une réponse.

Cette femme, un esprit *koñim*, dont la lune est issue s'appelle Erimbem. Elle se tient au sommet d'un haut palmier-sagoutier sans épines, *rum*. Elle habite sur une plate-forme au sommet du sagoutier et elle descend pour tuer les enfants. Elle les tue et monte sur le sagoutier pour les dévorer. De leurs têtes, elle se fait des parures. Les hommes se demandent ce qu'il faut faire.

Un jour, ils construisent une tour au pied du sagoutier afin d'atteindre cette femme de leurs flèches. Tous essaient l'un après l'autre, mais ils n'y parviennent pas. Un homme d'un autre village prend ses chiens et part chasser. Il entend les hommes qui travaillent à la tour et parvient auprès d'eux. [Selon une autre version, c'est un paralytique du village qui se présente pour essayer d'atteindre l'ogresse, mais on ne lui fait d'abord pas confiance.] Ils lui expliquent qu'ils cherchent à tuer cette femme qui mange leurs enfants. Cet homme, Rengsi, veut essayer. On lui donne un arc, mais il se plaint qu'il n'est pas assez solide. Il en essaie plusieurs et finalement en reçoit un très solide. Il monte sur la tour avec deux flèches. De la première, il n'atteint que la plate-forme de la femme. Elle répond en récitant des formules rituelles [le narrateur donne un texte bref] et danse en faisant s'entrechoquer les têtes d'enfants qu'elle porte en collier : *bururu bururu bururu*. Mais de la seconde flèche, Rengsi abat la femme qui tombe avec ses décorations.

Les gens se mettent à découper son corps, puis à en distribuer les morceaux. À Rengsi, ils offrent l'un des bras, puis d'autres parties, mais à chaque fois il refuse. « Que veux-tu alors ? — Je veux cette partie-là », et il désigne la vulve de la femme. On la lui découpe et on la lui donne. Il l'emballage soigneusement dans son filet, prend ses chiens et s'en va. Il se rend à une petite hutte de guet en forêt qu'il a construite près d'un sagoutier abattu [comme appât pour les cochons]; il y cache l'objet. Il a apporté aussi une poterie pour cuire les aliments. Le sexe de cette femme émet déjà une faible lueur. Il le place dans la marmite où il grossit et luit plus intensément. Il le met alors dans un filtre de vannerie pour le sagou. Il se sert de cette lumière pour chasser toutes sortes d'animaux. Les autres hommes, eux, chassent dans la nuit noire.

Un soir, une fête se prépare dans un village. Rengsi s'y rend avec sa première épouse. Les gens frappent le *garamut* [tambour à fente], hommes et femmes se sont décorés. Rengsi a de plus belles parures que les autres. Il a laissé dans son village ses deux filles; elles se concertent : « Si on allait voir l'appât à cochons de papa... peut-être y aura-t-il un cochon en train de se nourrir ? » Elles prennent un arc et des flèches et partent. Lorsqu'elles parviennent sur place, le lieu est éclairé, la lune brille dans les arbres. Elles ont peur : « Eh ! regarde, c'est un opossum ! » Elles

prennent la Lune pour un opossum et se mettent à la poursuivre; la Lune saute d'un arbre à l'autre, puis atteint un sagoutier et monte jusqu'au sommet, puis au ciel où elle brille. À la fête, le père est en train de frapper le *garamut* lorsque la lumière de la Lune le surprend; il en lâche son bâton et va s'asseoir sans mot dire. Puis il s'adresse aux villageois : « Maintenant la nuit est bien claire et vous pourrez tuer du gibier. C'est moi qui ai fait cela, vous n'avez plus qu'à appointer vos flèches et vous tuerez beaucoup de cochons sauvages. »

- 28 Les femmes détenaient autrefois le feu, mais l'une d'elles cachait aussi en elle la Lune et sa clarté pour illuminer les nuits du chasseur. Dans l'un et l'autre cas, ces femmes sont âgées mais dotées d'un pouvoir caché. Le mythe banaro met en scène un esprit de la forêt personnifiant l'imgo de la mère phallique cannibale, une représentation fréquente dans l'imaginaire mélanésien. Faut-il voir dans la chaleur ou la lumière que ces femmes ménopausées gardent en elles un effet du dessèchement de leur corps, dû à leur stérilité, ou un reste évaporé de leur sang menstruel perdu ? Le feu et la Lune sont pourtant anti-thétiques, la lumière nocturne étant associée au froid, comme les femmes menstruées ou accouchées. En Nouvelle-Guinée, on dit souvent de la femme qui a ses règles que la Lune est venue regarder son sexe, une image due peut-être aussi aux durées identiques des cycles lunaire et féminin. Mais cette mauvaise mère, qui se dresse sur son haut palmier comme la Sphinge thébaine sur son piédestal, dévore les enfants du village qui sont comme les siens propres. On a l'impression qu'elle aussi attend sans le savoir un Œdipe improbable pour la confondre et la terrasser : ici la population de la localité sera soulagée grâce à la qualité de cet étranger de passage ou de ce villageois boiteux auquel personne n'aurait fait confiance. L'adresse au tir à l'arc remplace la sagacité philosophique... Seul Laïos manque à l'appel : ici apparemment, pas de père, pas de chef, donc pas de parricide. Mais la psychanalyse dira que la mère phallique a incorporé le pénis de son compagnon et que le père est donc en elle. Ainsi, en tuant la mère phallique, le fils tue simultanément le père. Quant à l'inceste, s'il faut en chercher un, il ne peut se situer que dans le tir même de la flèche qui, par le détour du dépeçage de la mauvaise mère, atteint son sexe. Rengsi le chasseur s'en retourne avec son trophée. Non pas chez lui, mais à son abri de chasse, lieu par excellence à éclairer. La vulve luminescente doit être contenue pour ne pas monter au ciel trop tôt, pour demeurer sous le contrôle du chasseur, qui la met dans son filet personnel, puis dans une poterie à cuire, enfin dans un filtre à sagou, trois objets liés au travail des femmes. Mais comme le gibier de Tapi, comme les poissons de Tagaro, comme le feu de la grand-mère qui cuisinait en cachette et comme la lumière créée par les dieux polynésiens, la Lune de Rengsi est vouée à échapper à son seul contrôle et à devenir un bien commun, un élément de l'univers disponible pour tous.
- 29 Le motif du sagoutier et du sagou n'est pas arbitraire. La Lune du mythe correspondant chez les Yafar est comme du sagou, dit-on, et coule du filet du héros comme un liquide luminescent; et un ballot de sagou est comparé à la pleine lune dans plusieurs sociétés du Sépik —et parfois désigné du même terme. Les Banaro associent encore plus sûrement la lune au sagou, puisque le sagoutier est le piédestal phallique de la femme-esprit, que le héros cache la Lune près d'un sagoutier abattu qui sert d'appât pour les cochons et que l'astre finit par s'échapper en s'élevant dans un sagoutier. Mais la Lune est aussi le gibier pour les filles du chasseur, qui croient y reconnaître un opossum, car chasser la nuit équivaut principalement à surprendre les marsupiaux arboricoles dans leur quête nocturne de nourriture.
- 30 Comme le mythe yafar de l'origine du gibier, le récit banaro ne relate pas l'invention de la chasse, ni d'ailleurs l'apparition du gibier. Il ne concerne qu'un complément technique,

l'éclairage de la forêt. La chasse ne s'invente pas, elle est d'emblée une seconde nature de l'homme. Chez les Yafar, le petit garçon est très tôt soumis à des rites de type initiatique, accomplis par son père d'abord puis par un oncle maternel; ils consistent à lui remettre rituellement un arc jouet et à évoquer verbalement tous les gibiers qu'il sera amené à tuer dans sa vie. À chaque nouvel animal fléché par l'enfant, le parent initiateur procède également à des incantations et introduit peu à peu son protégé au culte des esprits forestiers, pourvoyeurs de gibier. Adolescent, le garçon yafar se verra interdire toute sexualité prématrimoniale et sa libido, hors du foyer familial, sera investie dans la chasse<sup>13</sup>. Dans la cérémonie *Yangis*, les jeunes « fils » des palmiers totémiques renouvelés, incarnés par des acteurs masqués arc en main, adoptent une attitude de chasseurs et finissent par décocher leur flèche vers le soleil qu'un mythe cosmogonique fait naître du sein amputé de la mère primordiale : le sein nourricier est ainsi le premier gibier capturé par l'enfant mâle. Flécher le sein de la mère originelle pour se l'approprier, c'est réclamer son dû de lien maternel infantile, rétablir en quelque sorte le cordon nourricier pour bénéficier de ce reliquat cosmique de fécondité et l'introduire dans la société. Flécher son sexe équivaut à accomplir l'inceste mais aussi à tuer la mère castratrice. Dans ce contexte idéologique, les filles de Rengsi sont toutes désignées pour transgresser l'ordre masculin de la chasse, mais en même temps, par leur viol du secret paternel, elles sont dispensatrices d'un bien qui doit appartenir à tous, empêchant leur père de devenir un nouveau dieu égoïste.

- 31 Le récit banaro présente une certaine originalité dans le contexte mythologique mélanésien. En effet, la plupart des histoires sur l'origine de la Lune donnent celle-ci comme un être surnaturel venant la nuit terminer le travail qu'un horticulteur a commencé le jour. Intrigué, l'homme fait espionner son jardin par un enfant qui lui raconte ensuite avoir vu une lueur diffuse achever le travail. Il finit par trouver la Lune cachée dans une anfractuosité de la rivière ou sous les racines d'un arbre. Il la capture et l'enferme dans un récipient, puis la confie à des gardiens auxquels elle finit par échapper (Schubert 1970 : 90-92). L'exégèse de la version yafar précise que la Lune délogée d'un trou dans la rivière était en fait une noix de coco germée, symbole local du ventre maternel enceint. Cela nous fait revenir au thème de la fécondité féminine avec peut-être une correspondance entre la croissance de l'astre et la grossesse. La « scène primitive » observée par l'enfant espion est ici la gestation plutôt que la sexualité des parents. Pour l'essartage comme pour la chasse, le mythe raconte la facilitation du travail plutôt que son origine.
- 32 Y a-t-il un interdit à l'origine mythique des techniques ? Souvent, pas toujours. Ce n'est cependant pas la technique en tant que telle qui serait soumise à une prohibition quelconque. Pour y voir plus clair, il faut distinguer les deux registres signalés plus haut : le recours substantialiste à la fertilité naturelle et l'invocation des dieux qui la détiennent.
- 33 Dans le premier cas de figure, on a affaire à la tentative des hommes de s'approprier un pouvoir immanent à la nature, mais que celle-ci n'exerce que de façon inégale. Penser la totalité de ce pouvoir, c'est l'imaginer retenu en certains lieux inaccessibles et placés sous le contrôle d'entités paternelles. Le mythe apparaît alors comme la quête imaginaire de la source originelle de la fécondité moyennant négociation avec des figures mâles. Le rêve millénariste a halluciné l'accès à un tel lieu avec la complicité paternelle et l'atténuation subséquente de l'interdit. Pour l'Océanie, ce modèle cosmologique est principalement attesté en Mélanésie dont les cultures sont dépourvues de panthéons et où les sociétés, en

tout cas en Nouvelle-Guinée, n'ont pas développé de chefferies. Les personnifications masculines apparaissent bien effacées au regard des dieux de l'Olympe et l'interdit porte plutôt sur ce qui serait considéré comme un abus de prédation sur la nature, donc sur le corps maternel potentiellement prodigue et factuellement parcimonieux.

- 34 Avec l'avènement des dieux dans la culture, l'immanence de la fertilité naturelle se trouve partiellement englobée par la transcendance divine. Entre la nature et la société, le mythe place désormais des divinités avec lesquelles les hommes imaginent avoir communiqué dans des temps reculés. Comme on l'a remarqué plus haut, l'homme s'est disqualifié en tant qu'inventeur et d'une façon générale en tant que promoteur de toute forme de progrès. En créant ses dieux, il s'est résolument inscrit dans leur dépendance. Restait pour lui à attendre le bon vouloir divin ou à imaginer ses ancêtres dérochant le bien ou le savoir convoité à ceux qui le possédaient. Ce modèle serait plus généralement propre aux sociétés polythéistes, illustrées ici par la Polynésie. Cette seconde fonction de l'interdit est complémentaire de la première. Ensemble, elles reconstituent l'unité indissociable du féminin et du masculin mythiques, mais aussi l'alternative entre la fertilité et le travail.

---

## BIBLIOGRAPHIE

Babadzan, Alain (Textes choisis par)

1993. *Mythes tahitiens. Réunis par Teuira Henry*. Paris : Gallimard.

Bachelard, Gaston

1973. *La Psychanalyse du feu*. Paris : Payot (1ère édition 1949).

1975. *La Formation de l'esprit scientifique*. Paris : Vrin.

Bonnemère, Pascale

1996. *Le Pandanus rouge. Corps, différences des sexes et parenté chez les Ankave-Anga*. Paris : CNRS Éditions/Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Codrington, R. H.

1972. *The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folk-Lore*. New York : Dover Publications (1ère édition 1891).

Dunis, Serge

1984. *Sans tabou ni totem. Inceste et pouvoir politique chez les Maori de Nouvelle-Zélande*. Paris : Fayard.

Frazer, James G.

1969. *Mythes sur l'origine du feu*. Paris : Payot (« Petite Bibliothèque »).

Freud, Sigmund

1968. « Pulsions et destins des pulsions », pp. 11-43, in *Métapsychologie*. Paris : Gallimard (1ère édition 1946).

1986. *Malaise dans la civilisation*. Paris : Presses universitaires de France (1ère édition 1929).



1995. « Sur la prise de possession du feu », pp. 191-196, in *Résultats, idées, problèmes*, vol. II. Paris : Presses Universitaires de France (1ère édition 1932).

Gill, W. W.

1876. *Myths and Songs from the South Pacific*. London : 51-58.

Henry, Teuira

1962. *Tahiti aux temps anciens*. Paris : Publication de la Société des Océanistes n° 1 (1ère édition 1928).

Juillerat, Bernard

1986. *Les Enfants du sang. Société, reproduction et imaginaire en Nouvelle-Guinée*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme. (English translation : *Children of the Blood. Society, Reproduction and Cosmology in New Guinea*. Oxford/New York, Berg Publishers, 1996).

1991. *Œdipe chasseur. Une mythologie du sujet en Nouvelle-Guinée*. Paris : Presses Universitaires de France (« Le Fil Rouge »).

s/presse *Mythologies mélanésiennes. Travail du mythe et production de la société*. Lausanne : Payot.

Jung, Carl-Gustav

1989. *Métamorphoses de l'âme et ses symboles. Analyse des prodromes d'une schizophrénie*. Genève : Georg (1ère édition 1912).

Kelm, Antje & Heinz

1975. *Ein Pfeilschuss für die Braut. Mythen und Erzählungen aus Kwieftim und Abrau, Nordostneuguinea*. Wiesbaden : Franz Steiner Verlag.

Radcliffe-Brown, Alfred R.

1964. *The Andaman Islanders*. New York : The Free Press (1ère édition 1922).

Reiter, R. P.

1917-18. « Traditions tonguiennes », *Anthropos* XII-XIII : 1026-1040.

Séchant

1951. *Le Mythe de Prométhée*. Paris.

Schubert, Rose

1970. *Methodologische Untersuchungen an ozeanischem Mythenmaterial*. Wiesbaden : Franz Steiner Verlag.

Vernant, Jean-Pierre

1988. « Prométhée et la fonction technique », pp. 263-273, in *Mythe & Pensée chez les Grecs*. Paris : La Découverte (1ère édition 1952).

Wirz, Paul

1922-25. *Die Marind-Anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea*. Hamburg : Hamburgische Universität (2 vol.).

## NOTES

1. Chez les Yafar, cette idée est contenue dans la polysémie du terme *hoofuk* (opposé à *roofuk*, peau, écorce, enveloppe) désignant l'élément fécond qui est au cœur des êtres; pour les animaux et les humains, le *hoofuk* est tantôt une essence (substance féconde de l'utérus), tantôt un principe vital. La source mythique du gibier et du « cargo » (la richesse matérielle des Blancs) est désignée par le même terme, ainsi d'ailleurs que le

savoir secret sur les origines, comparé à la chair de l'igname enfouie dans le sol et dont les lianes seraient les productions profanes.

2. Traduit de l'anglais et résumé (Codrington 1972 : 370-371). On trouve des mythes très semblables sur la côte septentrionale de la Nouvelle-Guinée (Juillerat s/presse).
3. Traduit de l'allemand (Kelm & Kelm 1975 : 100-101).
4. C'est ce feu mythique qui est évoqué lors de l'inauguration rituelle des brûlis d'un nouvel essart.
5. On le renvoie à ce sujet à l'article d'un certain Richard Lasch daté de 1922 et qui, vraisemblablement, s'est inspiré à son tour de la thèse de Radcliffe-Brown sur les Îles Andaman, publiée une première fois la même année. L'exemple andaman confirmait l'opinion selon laquelle l'humanité aurait su conserver le feu avant de pouvoir le produire (Radcliffe-Brown 1964 : 472).
6. Vernant (1988 : 265) signale cependant que le transport des braises dans une fêrûle était une technique habituelle dans la Grèce antique.
7. Le transfert de l'objet dérobé de l'homme à la femme se retrouve dans la mythologie maorie qui raconte comment le dieu Rongo vola les patates douces à son frère divin Whanui, les cacha dans son pénis, puis eut une relation avec sa femme : celle-ci accoucha ainsi des variétés différentes de ce tubercule si important dans l'économie maorie (Dunis 1984 : 413).
8. Récité en 1820 par le roi Tamatoa de Raiatea et par ses prêtres Vai-'au et Tito. (Raiatea est une île de la Polynésie française, Îles de la Société, ancien centre religieux).
9. Dans la version maorie donnée par Frazer (1969 : 64-68), Maui est envoyé par sa mère chercher du feu dans le monde céleste chez son aïeule à laquelle il se présente : se répètent alors les scènes des brandons éteints, provocation à laquelle la vieille déesse répond par un incendie qui menace le héros en fuite. À la demande de ce dernier, d'autres de ses ancêtres déclenchent des pluies torrentielles qui éteignent le feu. Maui a juste le temps d'envoyer quelques étincelles dans plusieurs espèces d'arbres.
10. À propos des Maoris, Dunis propose une interprétation : « Maui descend dans l'intérieur chtonien maternel et s'y fait immoler par le chef et prêtre, nouveau maître de la caverne et du feu. [...] L'espiègle croyait retrouver son père en toute logique affective et initiatrice : il découvrait le chef sanguinaire des sacrifices rituels. D'enfant il devenait usurpateur. » (1984 : 350).
11. Vernant s'inspire en partie de l'ouvrage de Séchan (1951).
12. Les Banaro occupent les rives de la haute Keram, dans la province du Sèpik oriental en Papouasie Nouvelle-Guinée. Mythe recueilli par moi dans le village banaro de Toko en 1989. Narrateur : Paulus Egonda.
13. Freud (1968 : 18) parlerait peut-être de la réalisation d'une pulsion sexuelle « inhibée quant au but ».

## RÉSUMÉS

Sur la base d'une distinction entre les mythes qui relatent l'origine d'un matériau ou d'un élément naturel et ceux rapportant l'invention d'une technique, l'auteur traite de deux thèmes

mythologiques : la conquête du feu en Nouvelle-Guinée et en Polynésie et la naissance de la Lune (chasse). Les hommes ayant tendance à ne pas s'accorder une aptitude à la création, et à se sentir dépendants des forces de la nature, l'invention est laissée aux ancêtres semi-humains ou aux dieux. Dans les religions mélanésiennes, sans panthéon spécifique, l'interdit à l'origine d'une technique est dû au sentiment de culpabilité face à un abus sur la fertilité maternelle/naturelle; dans les cultures polynésiennes précoloniales, au contraire, dotées d'un panthéon complexe et de hiérarchies sociales, l'interdit renvoie à une soumission au pouvoir divin.

#### **The interdict, origine of the techniques ? Oceanian stops**

The author first distinguishes between myths relating the origin of a substance or of a natural element and those referring to the invention of a technique; on this basis he goes on to treat three mythological themes : the taming of fire in New Guinea and Polynesia, the birth of the moon (hunting) and the efficacy of the washing of sago pith in two Sepik societies. As men do not see themselves as having the power to create and as they feel dependant on the forces of nature, invention is left to semi-human ancestors and to gods. In Melanesian religions, which have no pantheon, the taboo that is violated in order to acquire some technique stems from a feeling of guilt for misusing natural fertility; alternatively, in precolonial Polynesian cultures, which have a complex pantheon and social hierarchies, the taboo relates to a submission to the divine power.

#### **¿ La prohibición, origen de las técnicas ? Escalas oceánicas**

Para empezar el autor diferencia los mitos que relatan el origen de una sustancia o de un elemento natural y los que refieren a la invención de una técnica. En esta base sigue Juillerat tratando unos temas mitológicos, en particular la conquista del fuego en Nueva-Guinea y en Polinesia y la creación de la luna (para cazar de noche) en una sociedad del Sepik. Como los hombres tienen la propensión a no otorgarse una aptitud a la creación y a sentirse dependientes de la fuerzas naturales, la invención no deja de ser una aptitud de ancestros semi-divinos o de dioses. En las religiones melanesias, sin panteón caracterizado, la prohibición que está en el origen de la adquisición de una técnica está debida al sentimiento de culpabilidad frente a un abuso sobre la fertilidad maternal-natural. Al contrario, en las culturas polinesias precoloniales, dotadas de un panteón complejo y de jerarquías sociales, el tabú refiere a una sumisión al poder divino.

## INDEX

**Mots-clés** : chasse, fertilité, feu, Océanie, psychanalyse, sexualité, "cargo"

**Keywords** : hunting, fertility, fire, Oceania, pshchoanalysis, sexuality

## AUTEUR

**BERNARD JUILLERAT**

LAS, CNRS, 52 rue du Cardinal Lemoine, 75005 Paris.