Document généré le 13 juil. 2025 08:19

Culture

Hydromel et graisse d'ours ou
Pourquoi n'y a-t-il pas de fermentation en Amérique du Nord ?

Emmanuel Désveaux

Volume 10, numéro 2, 1990

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1081340ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1081340ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie

ISSN

0229-009X (imprimé)
2563-710X (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Désveaux, E. (1990). Hydromel et graisse d'ours ou : pourquoi n'y a-t-il pas de fermentation en Amérique du Nord ? *Culture*, *10*(2), 73–80. https://doi.org/10.7202/1081340ar

Résumé de l'article

L'Amérique du Nord aborigène est une des rares régions du monde qui ignore les boissons fermentées. En Amérique du Sud, ces boissons — dont l'hydromel fait figure de paradigme — sont au contraire omniprésentes. L'auteur, optant pour la méthode d'analyse structurale, dégage une structure commune à un rite caractéristique du Chaco et à une séquence mythique du subarctique algonquin. Cela lui permet d'identifier la graisse d'ours comme étant la préparation nord-américaine qui sublime l'hydromel sud-américain. A partir de là, il envisage deux modèles sociologiques de l'altération volontaire des facultés psychiques de même qu'il contribue à la compréhension des symbolismes respectifs de l'ours et du miel.

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie, 1990

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Hydromel et graisse d'ours ou

Pourquoi n'y a-t-il pas de fermentation en Amérique du Nord ?

Emmanuel Désveaux

NOTE DE L'ÉDITEUR.

La contribution que nous présentons ici est suivie de quelques commentaires et d'une réponse de l'auteur. C'est une sorte d'article débat qui nous semble intéressant tant par les questions théoriques que méthodologiques qu'il soulève. Il s'agit aussi d'une analyse qui touche aux Amérindiens subartiques dont certains sont bien connus des ethnologues canadiens, surtout ontariens et québécois. La méthode suivie par l'auteur se démarque de celle de Lévi-Strauss en ce qu'elle prend pour vérité attestée et prouvée dans ce contexte particulier, les équations révélées par Lévi-Strauss dans d'autres régions d'Amérique. Les célèbres *Mythologiques* deviennent ainsi un tremplin pour faire un structuralisme au second degré, sans s'occuper des lacunes de l'information dans la littérature ethnographique se rapportant aux milieux en question ni se demander si les équations et les paradigmes lévi-straussiens, tous amenés pas à pas en tenant compte des données existantes pour chaque situation analysée, sont justifiés dans l'absolu puisqu'il s'agit, pour l'auteur, d'un postulat. Le lecteur pourra se faire une idée de la validité d'une telle tentative en se demandant, à la lecture du texte et des commentaires, si cette méthode n'est pas plus apte à poser de nouvelles questions - très pertinentes - qu'à les résoudre.

The following article is accompanied by several commentaries and by the author's response to them. We have found it interesting to instigate a debate around this text for two reasons: first, it deals with methodological and theoretical questions related to the analysis of myth; second, the demonstration is partly based upon material well known to Canadian ethnologists, especially those from Ontario and Québec. The method employed by the author strays away from the path followed by Lévi-Strauss: he takes as verified and attested in the Arctic context the equations found by Lévi-Strauss in other American regions. The famous *Mythologies* are, then, taken as a stepping-stone to devise a sort of second degree structuralism, without bothering about the lacunae found in the ethnographic context and without asking whether the Levi-Straussian equations and paradigms, established step by step by taking into account all the existing data for each particular situation under scrutiny, are justified in every case because, for the author, this is a postulate. The reader will be able to make up his mind about the validity of such an attempt by asking himself, in going through the text and the commentaries, whether this method is not better suited to raise questions - very intriguing indeed - than to answer them.

L'Amérique du Nord aborigène est une des rares régions du monde qui ignore les boissons fermentées. En Amérique du Sud, ces boissons — dont l'hydromel fait figure de paradigme — sont au contraire omniprésentes. L'auteur, optant pour la méthode d'analyse structurale, dégage une structure commune à un rite caractéristique du Chaco et à une séquence mythique du subarctique algonquin. Cela lui permet d'identifier la graisse d'ours comme étant la préparation nord-américaine qui sublime l'hydromel sud-américain. A partir de là, il envisage deux modèles sociologiques de l'altération volontaire des facultés psychiques de même qu'il contribue à la compréhension des symbolismes respectifs de l'ours et du miel.

Aboriginal North America is one of the very few cultural areas in the world which does not have alcoholic beverages. In South America, on the contrary, such beverages are extremely widespread and hydromel appears to be paradigmatic. The author, relying on structural analysis, uncovers a common structure from an important ritual of the Chaco Indians and a mythical sequence of Algonquin people of the Subarctic. This enables him to suggest that bear-grease is the North American product which matches the South American hydromel. He subsequently considers two sociological models for the deliberate alteration of the mind and contributes to the elucidation of bear and honey symbolics.

Rares sont les régions du monde dont les cultures traditionnelles ignorent les boissons fermentées. L'Australie en est une, mais cela ne saurait trop surprendre de la part d'un continent qui compte tant de singularités. De même, l'ethnographie des civilisations océaniennes reste ambiguë sur la question. Si, à l'évidence, le principe actif du *kava* ne résulte en aucune façon d'une fermentation (Barrau 1962 : 121-123), on rencontre en quelques endroits de Nouvelle-Guinée, notamment chez les Anga, une sauce — servie en accompagnement de taros ou de patates douces — à base de graines de *Pangium edile* qui ont été mises à fermenter plusieurs semaines durant (Lemonnier, communication personnelle). Mais peut-on à bon droit assimiler une sauce à une boisson ? Quoiqu'il en soit à ce sujet, et s'en tenant à une définition stricte de la boisson fermentée, l'Amérique du Nord fait figure de l'autre grande aire culturelle où son absence paraît à la fois bien attestée et tout à fait insolite. A cet égard, il faudra toutefois repousser vers le nord la frontière ethnographique conventionnelle qui sépare l'Amérique du Nord de la Mésoamérique,

puisqu'aussi bien les Yuman de la basse vallée du Colorado que les Papago ou les Apaches avaient recours à diverses techniques de fermentation. Pour être exact enfin, on mentionnera l'autre exception que constitue un petit nombre de tribus du Sud-Est des actuels Etats-Unis, les Cherokee, les Catawba et les Powhatan, qui préparaient une sorte de vin à partir des fruits du plaqueminier de Virginie *(Dispyros virginiana)*, boisson à ne pas confondre avec la *black drink*, émétique puissant largement distribué à travers toute cette aire. A l'opposé de la situation du Grand Sud-Ouest qui s'interprète volontiers comme une avancée mésoaméricaine, l'isolat virginien reste inexpliqué, ce qui a conduit certains auteurs à remettre en cause son caractère précolombien[1] (Driver 1961 : 109 et carte n° 12). Ne poursuivons pas plus avant sur cette question, qui, d'ailleurs, ressurgira d'elle-même par la suite, bien que sous une autre forme, et revenons-en plutôt à ce constat majeur : l'Amérique du Nord ignore dans son ensemble les boissons fermentées.

Cette absence intrigue fort. Les travaux de Cl. Lévi-Strauss sur les mythologies américaines ont en effet mis en lumière l'unité profonde des univers mentaux des deux sous-continents du Nouveau-Monde ainsi que leur parfaite continuité ethnographique. Or, l'Amérique du Sud regorge, si l'on peut se permettre l'expression, de boissons fermentées : hydromel, bières de manioc, de maïs, d'algaroba ou d'autres fruits sauvages. Expliquer ce défaut en termes d'insuffisance technique n'est guère convaincant. Certes, certains climats nord-américains se prêtent moins bien que celui de l'Amazonie à la fermentation spontanée qui semble être la règle en Amérique. On sait toutefois que les Indiens d'Amérique du Nord avaient atteint un niveau de maîtrise technique équivalent, sinon supérieur, à la plupart des groupes sud-américains : on peut donc penser que, si le besoin s'en était fait sentir, ils eussent été capables de découvrir quelques substances aptes à la fermentation ainsi que les moyens propres à déclencher celle-ci. En définitive, seule l'absence de miel dans la partie septentrionale du continent, serait susceptible d'offrir un motif d'explication plausible, puisque c'est sans aucun doute l'hydromel, autrement dit du miel additionné d'un peu d'eau et laissé à fermenter, qui constitue le prototype de la boisson alcoolisée en Amérique du Sud. Mais il eût fallu que, pour être déterminant, ce manquement de la nature rencontre un manquement homologue particulièrement puissant du côté de la culture car il existe des substituts tout-à-fait acceptables au miel en Amérique du Nord, à commencer par la sève d'érable. On notera d'ailleurs que si les Indiens d'Amérique du Sud ont coutume de diluer le miel pour en faciliter la fermentation, les groupes indiens qui vivent dans la régions des Grands Lacs, Ojibwa, Menominee, Potawatomi, Winnebago, chauffent la sève afin d'en extraire l'humidité par évaporation et ainsi la stabiliser sous forme de sirop ou de sucre.

Dans ses *Mythologiques*, Lévi-Strauss se montre très sensible à l'absence de miel en Amérique du Nord. Outre la sève d'érable, il n'a de cesse d'en repérer les équivalents logiques (baies sauvages, perles, broderies en piquants, etc.) dans les transformations nord-américaines des mythèmes qu'il avait dans un premier temps identifiés en Amérique du Sud[2]. Pour autant, il n'aborde jamais de front la question de la "non-alcoolisation" de l'Amérique du Nord. C'est ce que nous nous proposons de faire en reprenant à notre compte sa méthode mais en choisissant un niveau d'analyse plus global qu'il ne l'avait fait à propos de ce problème précis. Plus que de simples substituts ponctuels au miel, il nous faut mettre au jour une équivalence, ayant valeur heuristique à l'échelle du continent, — à l'instar du dénicheur d'oiseaux bororo —, entre un complexe mythico-rituel sud-américain, dont le miel fermenté occuperait la place centrale, et son symétrique nord-américain. Un tel montage structural devrait nous conduire à isoler l'élément septentrional qui sublime l'hydromel méridional. Cet élément éclairera alors en retour et avec profit l'ensemble du paradigme pan-américain de la fermentation.

Les ethnologues du Chaco central, à commencer par Métraux, n'ont jamais manqué de souligner la ressemblance — sans pour autant prétendre l'expliquer — de nombreux éléments culturels de cette vaste zone, considérée par ailleurs comme marginale par rapport à l'Amazonie, avec ceux d'Amérique du Nord, et notamment avec ceux des Algonquins et Sioux des Grands Lacs et des plaines adjacentes. Citons à cet égard la croyance commune dans les oiseaux-tonnerres, une même prédilection pour les scalps comme trophées guerriers, la récurrence du jeu de la crosse, l'institution parallèle des berdaches, (Métraux 1944, Lévi-Strauss 1985 : 69, Braunstein, communication personnelle). Pas plus que les précédents, nous ne tenterons d'élucider l'origine de ces affinités particulières ; nous comptons seulement les exploiter aux plans de la mythologie et du rituel, plans où elles ressortent d'ailleurs avec une extraordinaire netteté.

Le Chaco, cette immense plaine alluviale que se partagent la Bolivie, l'Argentine et le Paraguay, est certainement la région d'Amérique du Sud qui connaît le contraste saisonnier le plus marqué. L'été austral, de décembre à mars, correspond à une saison des pluies qui a pour conséquence la submersion d'une grande partie du paysage. A l'opposé, à la fin de l'hiver, soit d'août à septembre, le marécage se métamorphose en un désert, à tel point que la quête d'eau potable y devient parfois une réelle préoccupation. On conçoit que sous ce climat, l'alternance

saisonnière ait des répercussions énormes sur la disponibilité des ressources, sur les facilités de déplacement et, bien entendu, sur l'organisation sociale.

Les Indiens du Chaco central, les Toba, Mocovi, Mataco, Choroté, Maka et autres, vouent au miel une véritable passion. Cette substance naturelle qui se présente d'elle-même avec tous les attraits de la culture, pour reprendre la formule lévi-straussienne, occupe une place centrale dans leur mythologie, notamment dans le cycle de la fille folle de miel. Sa collecte et sa consommation relèvent du rituel. Les Indiens perçoivent la première comme une expédition lointaine et dangereuse, quasi-guerrière, et l'accompagnent de nombreuses précautions. La seconde, sous forme d'hydromel, donne lieu à des beuveries collectives strictement codifiées. Lorsqu'une fille devient pubère, son père se doit d'organiser une beuverie de ce type. Il part en brousse pendant plusieurs jours aux seules fins de récolter du miel et, dès son retour, il lance des invitations aux hommes des groupes voisins. Usant d'une auge faite d'un tronc d'arbre évidé, il dilue le miel avec de l'eau puis laisse ce mélange fermenter. N'importe quel arbre ne peut pas être utilisé : selon le mythe qui instaure l'auge primordiale, seule convient une bombacée *(Chorisia insignis* et espèces voisines) dite *yuchan* en langue vernaculaire et *palo borracho*, en espagnol, soit littéralement "bois ivre". Quant au père de la jeune menstruée, il acquiert pour un temps le titre de "maître de la boisson" et pendant tout le temps que dure la fermentation, il doit chanter afin d'éloigner les influences contraires qui risqueraient de faire échouer le processus en cours. S'il s'interrompt régulièrement, c'est pour goûter sa préparation. En règle générale, au bout de deux ou trois jours, de petites bulles de gaz carbonique apparaissent à la surface du liquide. C'est le signe — explicitement assimilé par les Indiens à une ébullition — que l'hydromel est prêt. Entre-temps les hôtes sont arrivés et, à la nuit tombée, la cérémonie peut débuter. Après avoir goûté le breuvage une dernière fois, le maître le distribue à chacun de ses invités, non sans l'avoir allongé d'eau chaude. Pour boire, les participants, qui sont exclusivement des hommes, utilisent des récipients individuels, d'une contenance de deux litres environ.

L'ambiance s'échauffe rapidement ; les buveurs racontent ou chantent à tour de rôle leurs exploits de guerriers passés ; ils s'échangent également des plaisanteries provocatrices. Dans certains groupes, comme chez les Maka, le rituel prend la forme d'un véritable combat cantatoire. L'invitant chante ses exploits guerriers et les siens — ses parents et ses "amis" — font choeur derrière lui ; les invités, les "ennemis" entament alors un contre-chant. Puis, les rôles s'intervertissent et ce, jusqu'à plus soif... ou jusqu'à ce que les réserves de boisson s'épuisent... ou que les choses ne dégénèrent et que les participants n'en viennent à se battre entre eux. On imagine l'ambiance survoltée de telles réunions. D'anciennes descriptions rapportent qu'elles étaient l'occasion pour les vieilles femmes de danser en public, brandissant les scalps conquis par leurs maris sur des ennemis qui, bien souvent, avaient été de leur vivant les proches des invités du jour.

On le voit, la consommation rituelle de l'hydromel est autant un acte de pacification qu'une incitation à la guerre. On retrouve ici une configuration tout-à-fait familière à l'Amérique du Nord des Plaines et des Grands Lacs, celle qui va de la fertilité des femmes de son groupe, dont le potentiel s'accroît à l'avénement de chaque puberté féminine, à la mort des hommes des autres groupes que symbolise le scalp. Ici, dimensions écologique et sociologique du rituel se superposent puisque la saison du miel est aussi celle de la concentration sociologique maximale car elle correspond à la période du frai simultané de plusieurs espèces de poissons, frai qui amène les Indiens à s'assembler le long des rivières en vue d'une pêche facile et abondante. Il arrive d'ailleurs couramment que des conflits éclatent à propos des droits d'accès aux meilleurs sites. Cette concentration temporaire précède immédiatement la saison de l'éparpillement sociologique maximal, puisque c'est en minuscules unités sociales ne comptant guère plus d'une famille nucléaire que les Indiens vivront en nomades la saison sèche.

Mais on pourrait tout aussi bien dire qu'en incluant l'évocation de la guerre — c'est-à-dire de la mort —, de la fertilité humaine — c'est-à-dire de la naissance — et, enfin, de la périodicité mensuelle qui est en Amérique inséparable du cycle de la physiologique féminine, la beuverie rituelle d'hydromel met en corrélation tous les indicateurs temporels, périodiques et a-périodiques et les subsume à une périodicité particulière, celle de l'alternance des saisons, devenue dans ce contexte surdéterminante. Afin de se réaffirmer, l'ordre social doit se mettre au diapason d'un ordre naturel périodique qui le transcende. Au changement toujours aléatoire entre deux saisons, le moment d'une beuverie confond la guerre et la paix, transmue fictivement les règles des jeunes filles en un événement annuel, comme chez les animaux, et non plus mensuel, et prépare ainsi la société à sa dispersion spatiale en unités sociales tellement restreintes qu'elles se situeront à la marge inférieure de la sociabilité (Désveaux 1988 : 202). Avec le miel, la nature fournit aux Indiens l'aliment de la médiation saisonnière : encore leur faut-il le diluer avec de l'eau et le laisser fermenter. Ainsi s'accompagne sur le mode de la culture cette période intermédiaire entre l'excès de l'humidité hivernale passée et l'excès de sécheresse estivale à venir. Lévi-Strauss a symétriquement démontré que toute la mythologie du miel à travers le Chaco renvoyait à une conjonction mesurée du sec, le miel lui-même, et de l'humide,

l'eau avec laquelle on le dilue pour faire de l'hydromel (1966 : 85). Nous savons de surcroît que les Indiens voient dans la fermentation une ébullition spontanée, une ébullition qui s'accomplit sans feu domestique, fondement de la culture. L'hydromel résulte donc d'une préparation équivalente à une cuisine anti-culturelle et sa consommation, d'une conduite méta-sociale. Toutes deux procèdent d'une sorte de dissolution temporaire de l'ordre culturel au sein d'un absolu périodique de la nature. Difficile à ce propos de ne pas adhérer à la belle expression de Braunstein qui parle alors de "recosmification" périodique.

L'exemplarité du complexe rituel que nous venons de décrire tient en partie à ce que des conditions écologiques particulièrement adverses confèrent un caractère extrême à l'existence humaine sur le Chaco. Transportons-nous maintenant en Amérique du Nord, dans un univers naturel tout aussi éprouvant, en l'occurrence dans le subarctique, autrement dit le Grand Nord canadien. Comme dans le Chaco où alternent le sec et l'humide, y règne un climat extrêmement contrasté, alternance entre gel hivernal et relative douceur de l'été. A chaque changement de saison, tour à tour, l'embâcle et la débâcle commandent une véritable métamorphose du paysage et, en conséquence, des moyens de circulation et de subsistance. Tantôt le paysage est criblé de lacs, de cours d'eau, de marécages et pratiquement tous les déplacements s'effectuent en canot — le fameux canot d'écorce canadien — tantôt au contraire, l'espace entier est recouvert d'une couche de glace et de neige et les Indiens, munis de leurs non moins fameuses raquettes circulent en tous sens, presque sans entrâve. Comme sur le Chaco, l'organisation sociale s'accorde au rythme des saisons : de brèves périodes de concentration estivale entrecoupent, le temps d'un très bref été, un long éparpillement hivernal.

Ce n'est cependant pas un rituel que nous mettrons en regard des beuveries d'hydromel, mais un mythe ou, plus exactement, sa séquence terminale. Il s'agit du mythe d'Ayash, histoire ô combien classique d'un père et de son fils qui s'affrontent, dans la version qu'en offrent les Ojibwa septentrionaux. L'intrigue du mythe se déroule très précisément au rythme d'un calendrier estival complet, ce qui nous indique la valeur chronologique de cette séquence terminale : elle se rapporte au basculement de l'été dans l'hiver (Désveaux 1988 : 197-203). Le fils, invoquant un rêve prémonitoire qu'il aurait eu, adjure son père de donner une fête avec la graisse d'ours qu'il tient en réserve, c'est-à-dire de la distribuer. Le père, inspiré par un égoïsme à courte vue, refuse. Pour se venger, le fils déclenche une conflagration généralisée qui s'attaque donc aussi bien à la forêt qu'aux lacs, à la terre qu'à l'eau. Le fait que les immenses incendies de forêt soient une réalité ordinaire du domaine subarctique mérite d'être souligné ici, la mise à feu des lacs demeurant, on l'aura compris, une image purement mythique. Pris de panique à l'approche des flammes, Ayash vient supplier son fils de trouver pour lui et sa famille un refuge, un moyen d'échapper au feu. Le fils, que protège sa propre puissance chamanique, leur conseille alors de se réfugier dans la graisse d'ours dont le partage vient d'être refusé, en ne laissant dépasser que la tête. Conseil bien hypocrite car il a pour résultat de démultiplier les effets ravageurs du feu : la graisse d'ours s'embrase, transformant le corps d'Ayash et des siens en véritables torchères humaines.

Dans cette scène, le thème de la conflagration généralisée, inversion du déluge, appartient à un lexique mythique *a priori* banal, — mais cela n'est pas si sûr et nous y reviendrons. En revanche, la graisse d'ours et la fonction précise qui lui est assignée s'avèrent beaucoup plus déroutantes, d'autant que, sur ce point, l'ethnographie nous fournit peu éléments. En deux ans de séjour parmi les Ojibwa septentrionaux, je n'ai jamais vu de graisse d'ours. On pourrait bien entendu incriminer l'acculturation. Mais si l'on en juge aussi bien par les dires de mes vieux informateurs que par quelques notations glanées ci et là dans la littérature consacrée à l'aire algonquine subarctique, il semblerait qu'effectivement la graisse d'ours n'était pas recueillie comme, par exemple, l'était celle de poisson, de castor ou d'élan, mais, au contraire systématiquement perdue. L'ours est un gibier d'exception qui donnait lieu, au printemps, à des chasses hautement ritualisées, suivies d'une consommation collective non moins rituelle dont étaient exclues les femmes d'une façon ou d'une autre. A la différence des autres gibiers dont les viandes sont en règle générale bouillies — mode de cuisson qui permet justement de recueilllir à la surface du bouillon leur graisse fondue — la chair de l'ours était grillée — ce qui signifie que sa graisse se consumait d'elle-même au fur et à mesure qu'elle s'égouttait dans le foyer.

D'un certain point de vue, un tel rituel de consommation de l'ours, repas maigre, partagé et printanier, se lit comme l'envers de la séquence mythique d'un non-partage automnal de graisse. Mais l'ensemble ne devient intelligible qu'au prix du rapprochement de la séquence mythique, plus riche du point de vue sémantique que son inversion rituelle locale, avec la beuverie rituelle observable à travers le Chaco, comme si elle en était le véritable écho. Dans les deux cas, nous sommes en effet à la jointure de deux saisons, moment crucial où la société s'apprête à se disperser. Dans les deux cas, il s'agit d'une affaire de renouvellement des générations. Dans le Chaco, c'est l'entrée dans le monde d'une jeune fille, promise à l'alliance et vouée à la reproduction, qui suscite une distribution élargie d'une boisson fermentée ; dans le mythe d'Ayash, c'est le

refus de distribuer qui entraîne directement la disparition d'un père au profit de son fils. Nous l'avons vu : l'hydromel, mélange de miel et d'eau, du sec et de l'humide, sert de terme médiateur entre la saison des pluies et la saison sèche. De son côté, la graisse d'ours, réelle ou mythique, possède une fonction médiatrice équivalente dans la transition entre les températures estivales et hivernales. La graisse présente en effet deux qualités remarquables : élément mi-solide, elle tient à la fois du liquide et du gelé ; en outre, elle est parfaitement stable, ce qui permet de la conserver, en théorie du moins, indéfiniment. De telles propriétés la rendent singulièrement apte à transcender la rupture entre saison d'été et saison d'hiver, puisque perpétuellement entre deux états, liquide comme l'eau qui domine le paysage de la belle saison, et solide comme le recouvrement nival de ce même paysage durant l'hiver, elle est de surcroît a-périodique ou plutôt trans-périodique. Qu'elle soit extraite de l'ours, la créature périodique par excellence ne fait que renforcer sa valeur à ce titre.

Réduction culturelle d'un animal "hyper"-périodique, la graisse d'ours inverse point par point le miel fermenté, produit naturel particulièrement instable — d'origine végétale aux yeux des Indiens sud-américains — et dont la consommation répond à une périodicité très précise. Les deux éléments sont en position spéculaire l'un par rapport à l'autre, exactement comme nous avons démontré que l'étaient le dénicheur d'oiseaux mythique des Indiens de Big Trout Lake et celui des Bororo (Désveaux, 1983).

Le rapprochement entre graisse d'ours subarctique et miel fermenté sud-américain, entre un rituel et une séquence de mythe que sépare quelque douze mille kilomètres paraît certes osé. Remarquons cependant que l'on découvre dans la réalité ethnographique d'une région située presque à mi-chemin entre le Subarctique canadien et le Chaco argentin, à savoir le Sud-Est des Etats-Unis, le parfait trait-d'union entre cette séquence et ce rituel. Les ours abondaient dans cette région subtropicale avant que la colonisation n'en bouleverse complètement le paysage. On en sait avec certitude que les Indiens les chassaient. Ici leur graisse n'appartenaient pas à la fantasmagorie mythique mais à la réalité la plus concrète puisque cette substance était un cosmétique très prisé. On en oignait les nouveaux-nés. De fait, tout le monde s'en enduisait largement le corps, enfants, adultes, vieillards, à l'exception des femmes indisposées et, par extension, les nouvellement accouchées (Swanton 1946 : 711, 713). Est-il nécesssaire de souligner qu'une telle incompatibilité entre graisse d'ours et menstruation confirme pleinement notre interprétation du caractère radicalement trans-périodique de la graisse d'ours (le cycle physiologique des femmes étant la mesure périodique par excellence) ? Toujours est-il que, dans cette même région, la graisse d'ours faisait l'objet d'un commerce suivi avec les Européens[3]. Pour les Indiens, la meilleure saison pour la chasse à l'ours est la courte période durant laquelle ils hibernent, période fort brève en raison de la clémence du climat. Or, à ce moment-là, les ours aiment nicher à mi-hauteur de grands arbres, dans des creux (ce qui est impossible dans la forêt subarctique car jamais les troncs n'y atteignent un diamètre suffisant) de sorte qu'aller les débusquer en les enfumant devient une activité étrangement analogue à la récolte sud-américaine du miel dans des creux d'arbre, eux aussi situés à mi-hauteur (Hudson 1976 : 279-280)[4]. S'il s'avèrait que ces faits ressortissent d'une structure commune, comment ne pas être tenté d'y rapporter certaines pratiques funéraires observées sur la Côte nord-ouest, en particulier chez les Tlingit ? Là, on commençait par incinérer le cadavre pour en recueillir les cendres dans une boîte en bois finement travaillée. Plus tard, on sculptait et on élevait un mât à la mémoire du défunt ; on y plaçait alors la boîte funéraire dans une niche creusée à mi-hauteur et réservée à cet unique effet (Oberg 1973 : 22). *Du miel aux cendres...*, des règles des jeunes filles à la mort d'un chef, d'un arbre ordinaire à un tronc artificiellement décoré et dressé, d'une simple cavité à une urne précieuse, mais dans la configuration tlingit, la structure semble alors entièrement vouée à la célébration d'un ordre culturel magnifié.

Dans une perspective élargie, que nous enseigne un tel rapprochement entre une ivresse rituelle à laquelle s'adonnent certains indiens chasseurs du Chaco et un fragment du mythe d'Ayash que racontent d'autres Indiens chasseurs ? Lévi-Strauss a parfaitement mis en valeur la dimension conquérante des mythologies sud-américaines qui s'attachent avant tout à signifier le passage de la nature à la culture. Les marqueurs de ce passage sont l'acquisition du feu et sa domestication, lesquelles permettent l'invention de la cuisine, autrement dit l'abandon du cru au profit du cuit. Dans un tel contexte, la beuverie rituelle du Chaco, — mais la leçon vaut certainement pour nombre de groupes sud-américains — opère une recosmification de l'ordre social au prix d'un retour ponctuel à la nature puisque l'étape cruciale, la cuisine, est en quelque sorte court-circuitée. S'enivrer d'hydromel revient à retourner temporairement et collectivement à l'état de nature, fût-ce de façon parfaitement contrôlée. A l'opposé, nous avons montré ailleurs que la mythologie des Indiens de Big Trout Lake dont est extrait le thème de la graisse d'ours inflammable exprimait non pas tant la victoire de la culture sur la nature que la défense de la première contre une tentative de revanche de la seconde (Désveaux 1988 : 278). La leçon ne fait aucun doute pour l'ensemble du Subarctique soumis à des conditions écologiques telles

que la vie humaine y prend effectivement la forme d'une lutte constante contre la nature, mais il semble bien que sa validité s'étende à la plus grande partie de l'Amérique septentrionale. La meilleure preuve en est que là où l'histoire des dénicheurs d'oiseaux sud-américains s'achève sur leur retour au sein de l'humanité munis du feu domestiqué, celle de leurs homologues nord-américains débute par l'abandon de leurs habits : avant de grimper dans l'arbre en quête d'œufs ou de plumes d'aigle, ils doivent en effet toujours se dévêtir, indice d'une véritable régression culturelle. Cette interprétation rejoint Lévi-Strauss lorsqu'il intitule *L'Homme nu* le quatrième volume de sa tétralogie, volume précisément consacré à l'exploration du thème du dénicheur en Amérique du Nord. Ainsi, à l'échelle de l'Amérique entière, apparaît-il qu'à une mythologie conquérante au sud répond, au nord, une mythologie résistante. A cet égard, le thème la conflagration généralisée subarctique s'avère également fort significatif : on peut y voir l'inversion d'un simple feu domestique à vocation culinaire, l'incendie des lacs renvoyant par métaphore à l'ébullition. Il s'agit toutefois d'une inversion démesurée qui s'attaque à la nature dans sa totalité, comme si d'instrument de la civilisation, le feu était devenu soudain celui d'une vengeance contre la nature. On comprend désormais la raison pour laquelle la fermentation règne en maîtresse sur l'Amérique du Sud tandis qu'elle n'a pas droit de cité en Amérique du Nord : une culture conquérante, donc sûre d'elle, peut s'autoriser de brefs retours en arrière, et, au sens propre comme au figuré, se griser de telles escapades mais celles-ci ne peuvent qu'être interdites, car par trop dangereuses, à une culture qui, face à la nature, est déjà sur la défensive.

En guise de conclusion, nous aimerions formuler deux remarques, d'ordre fort différente. La première intéresse l'américanisme et se veut avant tout une incitation à poursuivre la réflexion. Dans le droit fil de ce qui précède, on peut se demander s'il ne serait pas pertinent d'opposer deux modèles de l'altération volontaire et passagère de l'état mental en Amérique. Selon cette hypothèse, le modèle sud-américain, fondé sur la consommation de boissons fermentées, serait à la fois collectif et éminemment périodique, moteur d'une recosmification régulière de l'ordre social. C'est dans les jeûnes inititatiques — *vision quests* dans la terminologie de l'école anthropologique américaine et symptôme principal de la modalité individuelle du totémisme (Lévi-Strauss 1962 : 24) — qu'il conviendrait de voir le modèle nord-américain symétrique. L'institution est en effet tout-à-fait caractéristique de l'Amérique septentrionale ; elle consiste à laisser un jeune garçon dans un endroit isolé, sommet d'un arbre, d'une colline, ilôt rocheux, etc., pendant plusieurs jours avec l'idée qu'il entrera ainsi en contact avec une, ou plusieurs entités naturelles. Il peut s'agir d'un astre, d'un élément météorologique ou encore physique, tel une pierre. Le plus souvent il s'agit d'un animal. Douée de parole, et de ce fait partiellement anthropomorphisée, cette entité devient l'esprit tutélaire de l'initiant qu'elle est censée désormais guider, aider et protéger jusqu'à sa mort. Pendant les quelques jours que dure la réclusion, aucun agent psychotrope, tel l'alcool, n'entre en jeu. Les hallucinations recherchées résultent au contraire d'une sévère abstinence alimentaire. Enfin, nous retiendrons de cette forme rituelle qu'elle est rigoureusement individuelle : elle ne tend donc pas vers une fusion temporaire de la société dans un absolu cosmique mais plutôt vers une captation, un détachement, d'un élément de la sphère de la nature au bénéfice d'un individu précis. A ce titre, l'initiation se doit d'être totalement affranchie de toute connotation périodique. L'exercice ethnographique confirme l'exigence logique : lors de mes entretiens avec mes vieux informateurs de Big Trout Lake au sujet de la modalité locale de ce rite qu'ils connaissaient en général fort bien pour l'avoir eux-mêmes vécue, j'ai toujours été frappé par le fait qu'ils ne désignaient jamais, pas même de façon implicite, la saison durant laquelle elle se déroulait. Compte-tenu des conditions climatiques, il est exclu que ces jeûnes aient pu avoir lieu en hiver. Pour des raisons sociologiques cette fois, la période de la concentration estivale ne semble guère plus convenir. Ne restent concevables que les saisons intercalaires mais il m'a été impossible d'obtenir une confirmation formelle de cette déduction[5]. Pourtant, Dieu sait si par ailleurs, ces vieux informateurs savent se montrer sensibles à la périodicité des choses et des activités, quelles qu'elles soient !

Nous avons vu en introduction que le tracé de la frontière entre la Mésoamérique et l'Amérique du Nord au regard des boissons fermentées ou de leur absence passait un peu au Nord de celle qui sépare aujourd'hui les Etats-Unis du Mexique. Cette ligne de démarcation correspond également à celle où l'on voit le modèle, individuel, nord-américain de l'initiation adolescente céder le pas à des formes collectives. Un voyage encadré par les anciens du groupe devient en effet la forme dominante de l'initiation dans toute cette zone du sud-ouest des Etats-Unis. La course à pied, la vélocité, l'essoufflement sont, à la place d'une dénutrition statique, valorisés comme instruments de l'altération de l'état mental. C'est ainsi que les Cocopa de la basse vallée du Colorado emmenaient leurs adolescents en un lieu éloigné de leur village, déplacement au terme duquel on leur perçait la cloison nasale (Alvarez de Williams 1983 : 110). De leur côté, les Papago emmenaient les leurs à travers le désert jusqu'à la mer tandis que leur idéologie assimile explicitement ce pélerinage en quête de sel à une expédition guerrière (Underhill 1946 : 212). Le voyage initiatique prévalait également chez les Apaches

voisins. Ces derniers prenaient la dimension guerrière de l'institution encore plus au sérieux puisqu'en définitive ils tenaient la participation à une véritable expédition guerrière pour la meilleure des initiations possible (Opler 1983 : 435).

Nous avions signalé aussi au début de ce travail que la présence de boissons fermentées restait un sujet de contreverse pour les spécialistes, non plus du Sud-Ouest, mais du Sud-Est des Etats-Unis. En dépit des grandes difficultés inhérentes à la reconstitution ethnographique de cette aire culturelle, il apparaît en tout cas que les Indiens n'y pratiquaient pas non plus l'initiation individuelle des adolescents et privilégiaient, là aussi, des formes collectives. Cependant, le principe du jeûne reste central ici, ainsi que l'atteste la forme dite *huskanaw* qui avait cours parmi les groupes côtiers, notamment les Powhatan, par ailleurs vinificateurs des fruits du plaqueminier selon John Smith. L'*huskanaw*, rite de passage des adolecents, consistait en une retraite communautaire, fortement encadrée par leurs aînés, dans une grande maison à l'écart du village principal. Toute une série d'épreuves d'une grande violence sont imposées aux jeunes garçons. Mais surtout l'*huskanaw* radicalise le principe du jeûne car il repose pour l'essentiel sur une stricte cure d'émétiques. Un témoin rapporte qu'à l'issue de la retraite initiatique qui dure cinq ou six semaines, les adolescents avaient une bien triste mine : "Now when they first come out (de l'édifice de réclusion rituelle), they are as poor as ever any creatures were; for you must know several die under the diabolical purgation. Morever, they either really are, or pretend to be dumb, and do not speak for several days; I think, twenty or thirty, and look so ghastly, and are so changed, that it is next to an impossibility to known them again, althrough you were never so well acquainted with them before" (Lawson 1714, cité par Swanton 1946 : 712).

Ainsi le Sud-Ouest comme le Sud-Est des Etats-Unis nous offrent, en termes de transformations structurales, des formes rituelles qui chacune à leur façon peuvent se lire comme des formes médianes, sinon médiatrices, entre les deux grands modèles américains de l'altération volontaire et passagère de l'état mental. Toutefois la transition par le Sud-Ouest se fait plus tranchée que par le Sud-Est puisque le voyage initiatique s'oppose doublement au modèle classique nord-américain, individualiste et statique, tandis que l'*huskanaw* virginien ne s'en différencie que par son caractère collectif. Reste alors une dernière interrogation : l'extraordinaire faculté de cette région à assurer la transition ne se fonderait-elle pas dans un détail, apparemment infime, de l'ordre du sensible ? Autrement dit, ne faudrait-il pas la mettre, là encore, en corrélation avec l'habitude locale d'hibernation des ours, et les techniques de chasse qui en découlent, qui nous ont déjà permis de passer de l'hydromel à la graisse d'ours, et déjà d'une Amérique à l'autre ?

Notre deuxième remarque est beaucoup plus brève puisqu'elle se résume à une simple interrogation. Elle concerne l'Europe. Il est frappant de noter que les représentations respectives des deux Amériques se complètent à la perfection pour produire une des images les mieux ancrées de notre propre patrimoine mythique, à savoir l'ours grand amateur de miel[6]. Du coup, il serait peut-être pertinent de s'interroger sur le fondement empirique de cette figure, dont on connait par ailleurs la lourde charge symbolique. Dérive-t-elle véritablement de l'observation immédiate ou n'est-elle pas plutôt une des expressions prises par une structure dont la motivation originelle serait beaucoup plus composite et beaucoup plus subtile, renvoyant non pas à une seule mais à une combinaison de données du sensible ? Car si un infime détail éthologique en arrive à charpenter tout le système mythico-rituel de l'ours et du miel en Amérique, on voit mal pourquoi l'Eurasie serait en reste et, au regard de son propre système représentatif de l'association du même l'animal et la même substance, se montrerait aussi triviale dans ses choix de motivation symbolique que l'on admet généralement (l'ours est un animal dont la nature est de bien aimer le miel). Ultime question, désormais inévitable : le système de l'Ancien Monde et celui du Nouveau ne seraient-ils pas plutôt régis par une même et unique structure ?

NOTES

* Je remercie Jacques Galinier et Pierre Lemonnier pour m'avoir signalé et commenté certaines des références bibliographiques utilisées dans ce travail.

1. Scepticisme qui se nourrit de la rareté et de la fragilité des témoignages historiques relatifs à cette région particulièrement sinistrée par la colonisation. Ici, les partisans de l'aboriginalité en sont réduits à se fonder sur le seul témoignage du capitaine John Smith... le légendaire fondateur de Jamestown en 1607, plus renommé pour ses amours avec la belle Pocahontas que pour la fidélité de ses descriptions ethnographiques.

2. Outre, bien sûr, *Du Miel au cendres* (1966) au sujet du miel, de l'hydromel et de l'Amérique du Sud (notamment pp. 41-44 et pp. 54-56), nous nous référons dans cette discussion à de nombreux passages de *L'Origine des manières de table* (1968 : 54-56, 209-212, 333-347, etc.).

3. Je m'appuie ici sur la description du rituel qu'en a donné l'ethnographe argentin José Braunstein lors d'une séance du séminaire de Igor de Garine et Dominique Fournier à la Maison des Sciences de l'Homme durant l'année 1982-83.

4. Une aquarelle d'Alexandre de Batz, conservée aujourd'hui au Musée de l'Université Harvard et très souvent reproduite dans les ouvrages ethnologiques ou historiques traitant du Sud des Etats-Unis, représente le spectacle d'un débarcadère de La Nouvelle-Orléans. En

arrière plan, se distinguent des Indiens venus des régions en amont du fleuve Mississipi ; au premier plan, on voit une Indienne assise et dite "Renarde (ethnonyme de type totémique francisé et accordé au féminin) sauvagesse esclave", une sorte de caisse recouverte d'un tissu ou d'une peau, qualifiée de"plat-côté"et dont la nature demeure fort énigmatique, deux barils marqués "suifs", un contenant de style indigène étiqueté "huille d'ourse (sic!)" et un enfant noir (Swanton 1946, planche n° 3). Sans se réclamer d'un iconologisme de haut vol, il paraît raisonnable de déchiffrer cette aquarelle comme une allégorie des ressources commerciales locales où figurent au premier plan les "biens" échangeables et au second, les partenaires de l'échange.

5. Lévi-Strauss a dégagé une mise en équivalence, pertinente du Chaco à l'Amazonie, des abeilles et/ou du miel avec les Pléïades (1966 : 231). A Big Trout Lake, cette constellation s'appelle *Makostekwan*, c'est-à-dire "Tête d'ours". Nous laisserons là l'exploration du code astronomique dont on pressent toutefois toute l'importance car cela nous entraînerait trop loin dans le cadre de cet article. En revanche nous profiterons de l'occasion qui nous est offerte pour signaler que l'équivalence sud-américaine a pour toile de fond non pas tant le miel séducteur, correctement fermenté et vecteur d'ivresse, mais un miel ambigu, sinon toxique... à valeur émétique. Or, nous l'avons vu et nous y reviendrons par la suite, le Sud-Est des Etats-Unis, où il est fait une forte consommation de *black drink*, est l'aire culturelle par excellence du vomissement.

6. En toute logique, les chasses à l'ours *collectives* se déroulant au printemps, les jeûnes rituels *individuels* devaient avoir lieu à l'automne.

7. Bien que l'association de l'ours et du miel soit une image réservée à l'usage des enfants, il en existe une version pour adulte : l'ours et l'alcool. Voilà qui ne nous écarte guère de notre propos, quand bien même cette dernière version relèverait plus de la connotation que de la dénotation. Nous vient à l'esprit ici à titre d'exemple la personnification de l'Union soviétique — jusqu'à tout récemment du moins — sous le traits d'un ours, personnification que relaient nos préjugés au sujet de l'éthylisme profond des Russes. On notera alors la double distorsion à laquelle est soumise la valeur symbolique de l'animal. Symbolisant la guerre froide, une guerre qui dure (ou était censée durer), l'ours, non seulement renvoie au froid — ce qui contredit sa nature — mais apparaît de surcroît comme a-périodique — ce qui la contredit plus encore, car nous le savons désormais, seule sa graisse l'est.

RÉFÉRENCES

ALVAREZ DE WILLIAMS, Anita
1983 "Cocopa" in Alfonso ORTIZ, ed., *Handbook of North American Indians, vol. 10 : Southwest*. Washington, D.C., Smithsonian Institution : 99-112.

BARRAU, Jacques
1962 *Les Plantes alimentaires de l'Océanie. Origines, distribution, usages*. Marseille, Faculté des Sciences (fascicule unique des Annales du Musée colonial de Marseille).

DÉSVEAUX, Emmanuel
1983 "La Mythologie des Indiens de Big Trout Lake : un point de bouclage du système des mythes amérindiens". *L'Homme*, vol. XXIII, n°1 : 91-110.

1988 *Sous le signe de l'ours, Mythes et temporalité chez les Ojibwa septentrionaux*. Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

DRIVER, Harold E.
1961 *Indians of North America*. Chicago and London, The University of Chicago Press.

HUDSON, Charles
1976 *The Southeastern Indians*.(S.I.) The University of Tennessee Press.

LAWSON, John
[1714] 1860 *History of Carolina, containing the exact description and natural history of that country*. Raleigh, N.C. (édition originale : Londres, 1714).

LEVI-STRAUSS, Claude
1962 *Le totémisme aujourd'hui*. Paris, Presses Universitaires de France.

1966 *Du miel aux cendres*. Paris, Plon.

1968 *L'origine des manières de table*. Paris, Plon.

1985 *La potière jalouse*. Paris, Plon.

MÉTRAUX, Alfred
1944 "Ethnography of the Chaco" in Julian STEWARD, ed., *Handbook of South American Indians, vol. 1 : The Marginal Tribes*. Washington, D.C., Smithsonian Institution : 197-370.

OBERG, Kalervo
1973 *The Social Economy of the Tlingit Indians*. Seattle and London, University of Washington Press.

OPLER, E. Morris
1983 "Mescalero Apache" in Alfonso ORTIZ, ed. *Handbook of North American Indians, vol. 10 : Southwest*. Washington, D.C., Smithsonian Institution : 419-439.

SWANTON, John R.
1946 *The Indians of the Southeastern United States*. Bureau of American Ethnology Bulletin 137. Washington, D.C., Smithsonian Institution.

UNDERHILL, Ruth
1946 *Papago Indian Religion*. Number 33 in the Columbia University Contributions to Anthropology. New York.