

LA CEREMONIE HAMATSA DES KWAGUL  
APPROCHE STRUCTURALISTE DES RAPPORTS MYTHE-RITUEL

par

MARTINE JEANNE REID

Diplôme de maîtrise de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris, 1975

A THESIS SUBMITTED IN PARTIAL FULFILMENT OF  
THE REQUIREMENTS FOR THE DEGREE OF  
DOCTOR OF PHILOSOPHY

in the Department

of

Anthropology and Sociology

We accept this thesis as conforming to the  
required standard

THE UNIVERSITY OF BRITISH COLUMBIA

August 1981



Martine Jeanne Reid

In presenting this thesis in partial fulfilment of the requirements for an advanced degree at the University of British Columbia, I agree that the Library shall make it freely available for reference and study. I further agree that permission for extensive copying of this thesis for scholarly purposes may be granted by the head of my department or by his or her representatives. It is understood that copying or publication of this thesis for financial gain shall not be allowed without my written permission.

Martine Jeanne Reid

---

Department of Anthropology & Sociology

The University of British Columbia  
2075 Wesbrook Place  
Vancouver, Canada  
V6T 1W5

Date October, 17th 1981

LA CEREMONIE HAMATSA DES KWAGUL; APPROCHE STRUCTURALISTE DES RAPPORTS  
 MYTHE-RITUEL

RESUME

Cet ouvrage examine une cérémonie particulière aux Kwagul de Colombie Britannique: le rituel d'initiation hamatsa. Basée sur une recherche effectuée en pays kwagul et enrichie de nombreuses données ethnographiques, la thèse s'appuie au niveau théorique sur des travaux récents de Lévi-Strauss et de Turner.

Afin d'atteindre la structure du rituel per se, nous l'expurgeons de ses gloses et exégèses. Ses mythologies implicite et explicite sont analysées. La première réfère à la vision du monde kwagul et à son éthos. L'éthos kwagul est constitué d'un ensemble de thèmes rituels qui tous relèvent du principe de transformation de la mort en la vie. La vision du monde kwagul est à l'image d'un monde zoo- ou anthropomorphique doté d'une unique cavité appelée par les kwagul, la bouche. C'est par l'intermédiaire de celle-ci que les transformations s'opèrent. L'analyse des codes culinaires déployés dans les mythes et les rites dévoile que la mort et la Création sont exprimées par des métaphores orales.

La mythologie explicite composée du paradigme mythique Baxbakwalanuxsiwae est analysée sur une période d'un siècle, confirmant certaines caractéristiques de l'évolution des mythes. Le mythe exprime une exogamie démesurée à laquelle s'oppose sa limite inférieure: le rapprochement trop étroit d'un frère et d'une soeur que les Bella Bella et les Kwagul illustrent dans la phase finale de leurs mythes et de leurs rites. La métaphore cannibalique est analysée sous l'angle de la parenté; elle circonscrit le champ de l'alliance acceptable par la culture. La femme est perçue alors comme le médiateur entre les humains et les ogres surnaturels.

Evoquant le thème de la grande naissance, les différentes séquences du rituel hamatsa sont analysées chronologiquement. Au cours de son initiation, afin de surpasser sa "mort", l'initié devait manger la "mort". A la mort symbolique du novice correspond une naissance symbolique suivie d'une socialisation réelle.

La comparaison mythe/rite permet finalement de conclure que la démarche rituelle ne répète pas systématiquement la démarche de la pensée mythique, mais au contraire l'inverse. Cette inversion est due à l'emploi du morcellement et de la répétition qui fait que le rite remonte le mythe à contresens.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	1
CHAPITRE I. <u>CONVENTIONS CULTURELLES DE COMMUNICATION</u>	10
I. Les codes et les idiomes	12
A. Les idiomes verbaux	13
B. Les idiomes non verbaux	21
1. L'espace	22
2. Le temps	32
II. Organisation des personnes et de l'assemblée	40
A. La tribu	42
1. Boas et les "gens"	45
2. Boas et le "sept"	46
3. Boas et le " <u>numaym</u> "	48
4. Boas et le " <u>numayma</u> "	51
B. Structure du <u>numaym</u>	51
C. Lévi-Strauss et les "sociétés à maisons"	63
CHAPITRE II. <u>ECOLOGIE ET SUBSISTANCE</u>	66
I. L'environnement	66
II. Moyens de subsistance	68
A. Préliminaires	68
B. La pêche et la chasse en mer	70
C. La chasse et la cueillette	75
CHAPITRE III. <u>MYTHOLOGIE IMPLICITE</u>	79
I. Préliminaires	79
II. Les structures "alimentaires" de la pensée kwagul	84
III. Le thème de la nourriture dans les mythes	85
IV. La nourriture et la vie de tous les jours	86

V. Les repas, métaphores sociales	88
A. L'étiquette et les manières de table	88
B. La nourriture en question: sa dualité	93
C. La nourriture et les morts	96
VI. Vision anatomique du monde: corps-bouche	97
A. L'avalage, métaphore de la mort dévorante	99
B. Le vomissement, métaphore de la création	102
C. Pourquoi les masques hamatsa sont-ils des oiseaux?	104
D. L'avalage, métaphore du passage	105
CHAPITRE IV <u>MYTHOLOGIE EXPLICITE</u>	107
I. Préléminaires	107
II. Le mythe de Baxbakwalanuxsiwae: Perspectives historiques	109
III. Caractéristiques générales de la quête spirituelle chez les Kwagul	121
A. Préparation	122
1. L'isolement	122
2. La purification	123
B et C. La rencontre et l'acquisition	123
D. L'annonce et la validation	124
IV. Le rituel hamshamtse	124
V. Le mythe de Baxbakwalanuxsiwae	134
A. Baxbakwalanuxsiwae	134
B. Le mythe de Baxbakwalanuxsiwae au tournant du siècle	135
1. La femme retourne chez ses parents	138
2. La femme est tuée avec l'Ogre	155
3. La femme est enracinée	159
C. Problème d'ordre ethno-esthétique	170
D. Les mythes d'origine du rituel "tanis" (hamatsa) en 1940	174
E. Les mythes d'origine du rituel hamatsa en 1980	176
CHAPITRE V <u>LES STRUCTURES DES CODES NON VERBAUX</u>	179
I. Les symboles empruntés au règne végétal	180

A. Le sapin	181
B. Le cèdre rouge	181
II. Les symboles empruntés au domaine musical	187
III. Les symboles empruntés au règne animal	189
IV. Les couleurs	190
A. Le noir	191
B. Le rouge	192
C. Le blanc	193
V. Les symboles empruntés au règne humain	201
A. Préliminaires: Le rituel hamatsa dans la littérature	201
B. Les esclaves(?)	207
C. Les cadavres	209
VI. Les symboles empruntés au domaine minéral: le Cuivre	212
A. Préliminaires	212
B. Esthétique et sémantique du Cuivre	214
1. Esthétique du Cuivre	214
2. Sémantique du Cuivre	218
3. Sommaire	222
VII. Les tabous	223
VIII. Interprétation générale des pratiques cannibales kwagul	234
CHAPITRE VI <u>LE RITUEL HAMATSA</u>	245
SYNTHESE	252
APPENDICE I: MYTHOLOGIES	259
APPENDICE II: HISTOIRE TRIBALE DES KWAGUL (1750-1980)	313
BIBLIOGRAPHIE	389

LISTE DES TABLEAUX

I	52
II	103
III	131
IV	132
V	158
VI	173
VII	215
VIII	229
IX	231-233

LISTE DES FIGURES

1	128
2	144
3	147
4	149
5	152
6	215

LISTE DES CARTES

1	9
2	20

Alphabet utilisé afin de transcrire la langue kwakwala

Voyelles:	a	/a/	voyelle ouverte
	ə	/ə/	voyelle neutre
	i	/i/	voyelle fermée, antérieure et rétractée
	o	/o/	voyelle postérieure, arrondie
	u	/u/	voyelle fermée, antérieure et rétractée
Consonnes:	b	/b/	bilabiale sonore
	d	/d/	alvéolaire sonore
	gw	/g <sup>w</sup> /	vélaire labiale sonore
	g	/g/	uvulaire sonore
	gw	/g <sup>w</sup> /	uvulaire labiale sonore
	h	/h/	pharyngeale sourde
	k	/k/	vélaire palatale sourde
	kw	/k <sup>w</sup> /	labio-vélaire sourde
	ᵀk	/ᵀk/	vélaire palatale glottalisée sourde
	ᵀkw	/ᵀkw/	labio-vélaire glottalisée sourde
	ᵀk	/ᵀq/	uvulaire sourde
	ᵀkw	/ᵀq <sup>w</sup> /	uvulaire labiale sourde
	ᵀk	/ᵀq/	uvulaire sourde glottalisée
	ᵀkw	/ᵀq <sup>w</sup> /	uvulaire labiale sourde glottalisée
	l	/l/	latérale sonore
	l	/ɬ/	fricative latérale sourde
	m	/m/	bilabiale nasale sonore
	n	/n/	alvéolaire nasale sonore
	p	/p/	occlusive bilabiale sourde

'	p	/p/	occlusive bilabiale glottalisée
	s	/s/	fricative alvéolaire sourde
	t	/t/	occlusive alvéolaire sourde
'	t	/t'/	occlusive alvéolaire sourde glottalisée
	w	/w/	semi-voyelle labio-vélaire sonore
	x	/x/	fricative vélaire palatale sourde
xw		/x <sup>w</sup> /	fricative labio-vélaire sourde
x		/x̣/	fricative uvulaire sourde
<u>xw</u>		/x̣ <sup>w</sup> /	fricative uvulaire labiale sourde
	y	/y/	semi-voyelle palatale sonore
'	ts	/tʃ/	alvéolaire affriquée glottalisée
	dz	/z/	alvéolaire affriquée sonore
	dʎ	/dʎ/	latérale affriquée sonore
'	tʎ	/tʎ'/	latérale affriquée glottalisée
	tʎ	/tʎ/	latérale affriquée sourde
'		/ʔ/	coup de glotte

## PREFACE

J'ai effectué mon premier travail de terrain à Alert Bay en 1976, grâce à une bourse conjuguée du Musée National de l'Homme d'Ottawa dans le cadre de l'ethnologie d'urgence et du Conseil des Arts canadiens.

Durant les années 77,78,79, je continuai de travailler en pays kwagul et entrepris la recherche particulière sur laquelle est basée cette thèse grâce à une bourse du Conseil des Arts canadiens (Programmes d'Echanges Culturels). L'aide de ces institutions m'a été d'un grand secours et j'aimerais les en remercier.

Je fis une première rédaction portant sur le corpus de mythes rassemblés ainsi que sur l'histoire tribale des Kwagul que Wilson Duff m'avait confiée et que j'ai révisée. Ces textes figurent dans les appendices mythique et historique et furent déposés au Musée National d'Ottawa en 1978.

J'arrivai à Alert Bay munie des rudiments linguistiques que m'avait enseignés pendant six mois Madame Cathy Ferry, une kwagul de Blunden Harbour habitant Vancouver. Malgré les vicissitudes imposées par un Conseil de Bande peu coopératif, j'eus le privilège de résider dans la Réserve Nimpkish d'Alert Bay et de travailler avec plusieurs personnes âgées qui avaient encore conservé la mémoire de leurs mythes, de leurs rituels, et de leur histoire. Je pense tout particulièrement à Mesdames Agnes Cranmer et Agnes Alfred ainsi qu'aux chefs Jim Sewid, Jim King, et Bob Wilson. J'eus le privilège d'assister à plus de soixante potlatches témoignant d'une importante renaissance culturelle. Ils furent déployés dans toute l'aire culturelle kwagul, à Alert Bay, Quatsino, Cape Mudge, Campbell River, Gwayasdums, Comox, etc..

Au fur et à mesure de mes recherches, je réalisai que Madame Agnes Alfred était un personnage capital. Noble, mi-Nimkish et mi-Kwiksootainuk, mariée à un Kwagul, âgée de quatre-vingt quinze ans environ, parlant fort peu l'anglais, elle est le coeur de la culture kwagul contemporaine. Elle est la mémoire des Kwagul. Ses connaissances linguistique, mythique et rituelle, généalogique et historique en font un être de haute importance pour les Kwagul avides de reconstituer leur héritage culturel.

Réalisant la valeur inestimable de ce personnage unique, je décidai d'entreprendre toute une recherche basée sur son savoir. Pour cela, il fallait bien sûr des crédits et la convaincre, ainsi que sa famille, d'accepter ce projet. Une fondation privée anonyme, que j'aimerais ici remercier vivement, réalisa l'importance d'un tel projet et m'encouragea de son support. Ce fut le début d'une longue amitié, qui j'espère ne se terminera jamais, avec Mme Agnes Alfred et sa petite fille, Mme Daisy Sewid-Smith qui m'assista lors des traductions des interviews et des enregistrements. Le résultat de ce travail, qui se prolonge encore à l'heure actuelle, sera publié ultérieurement. Nous avons également réalisé la traduction intégrale d'un mariage kwagul contemporain et du potlatch qui le suit. Cette recherche, que personne d'autre n'a réalisée depuis Boas, sera publiée plus tard.

Tous ces travaux réalisés vont contribuer, je l'espère, à une meilleure connaissance et compréhension du monde kwagul, qu'il soit perçu par une mentalité indigène ou étrangère.

REMERCIEMENTS

J'aimerais exprimer toute ma reconnaissance à tous ceux qui, par leur enseignement, leurs conseils, leurs conversations, m'ont aidée à voir plus clair dans les problèmes posés par mon sujet de recherche; d'abord aux Professeurs Wilson Duff, Brenda Beck, Michael Kew, Marie-Françoise Guédon, Jay Powell, qui ont bien voulu participer à ma recherche en m'éclairant de leurs précieuses remarques; au Professeur K.O.L. Burridge qui a accepté de diriger cette thèse en m'éclairant sur bien des points et à qui je dois beaucoup de précisions de détails; au Professeur Claude Lévi-Strauss et à mes amies Jacqueline Duvernay et Jacqueline Rouah qui ont lu tout ou partie du manuscrit et discuté certains chapitres; à mes amis kwagul enfin, et tout particulièrement mesdames Agnes Alfred, Daisy Sewid-Smith, Agnes Cranmer, Cathy Ferry et aux chefs Jim Sewid, Bob Wilson et Jim King, dont l'inlassable patience et l'humour indulgent m'ont accompagnée dans tout les chemine-ments de mon enquête, et m'ont appris la valeur inestimable de la pensée mythique et de l'action rituelle toutes deux pétries d'humanité.

## INTRODUCTION

Le présent ouvrage étudie une conduite cérémonielle particulière aux Kwagul de Colombie Britannique: le rituel hamatsa. Au cours de cette cérémonie les hommes à qui la naissance, le rang et la position confèrent le droit d'incarner un esprit anthropophage particulier, sont investis du pouvoir de manger de la chair humaine. Cette étude est une tentative, peut-être imparfaite puisque la méthode est nouvelle, pour relier cette conduite non seulement à la structure et au fonctionnement de la culture kwagul, mais aussi à son éthos. Avant de définir ces concepts de fonction, de structure et d'éthos, disons tout de suite que le rituel, la structure, l'action fonctionnelle et l'éthos ne sont pas des entités séparables mais des aspects fondamentalement interdépendants au sein de la culture.

Le rituel hamatsa n'est qu'une partie d'un ensemble beaucoup plus vaste, le cérémoniel d'hiver, dont le champ d'activités ne relève pas de mon propos pour des raisons formelles. Cet ensemble rituel a été l'objet de nombreuses études descriptives notamment celles de Boas 1897, 1935, 1921, 1935 etc., et de Drucker 1940. Après Boas aucune analyse de fond n'a été réalisée sur le symbolisme kwagul. Il a fallu attendre pour cela les ouvrages de Goldman (1975) et de Lévi-Strauss (1975;1979). Leurs travaux respectifs ont contribué de façon considérable à la connaissance et surtout à l'interprétation des phénomènes religieux et esthétiques kwagul.

Partant du principe que les métaphores sont un aspect fondamental des moyens de communication humaine, Goldman a pris soin de dégager les métaphores essentielles véhiculées par la pensée kwagul. Son livre The Mouth of Heaven (1975) est une sorte de traité de la religion kwagul élaboré à partir des données de Boas. Lévi-Strauss en utilisant les mêmes données et en ba-

sant sa recherche sur l'analyse structurale et l'interprétation des mythes, a mis en évidence les corrélations qui existent entre les phénomènes linguistiques (mythes) et les phénomènes esthétiques (masques).

Par ailleurs, dans un texte relativement récent (1971) Lévi-Strauss s'attache à définir la spécificité du rite par rapport au mythe, leur différence essentielle. Il reproche aux chercheurs anglo-saxons de n'avoir pas su distinguer clairement le rite proprement dit de la glose ou de l'exégèse qui l'enrobe à la façon d'un mythe implicite. Ces commentaires, observe-t-il, relèvent certes de la pensée classificatoire qui découpe le monde "au moyen de distinctions, de contrastes et d'oppositions" (Lévi-Strauss 1971:607). Mais il n'en serait plus de même du rituel, lorsqu'on le considère à l'état pur, expurgé de son excroissance mythologique ou quasi-mythologique. Réduit à des gestes exécutés, à des objets manipulés, à des paroles inintelligibles prononcées, il n'appartient même plus au domaine de la communication linguistique.

La question est de savoir, en ce qui nous concerne, si cette ingénieuse interprétation répond à la finalité de notre rituel ou si elle ne recouvre qu'une partie du champ structural dont il relève.

Afin d'atteindre la structure du rituel per se, il convient donc de le dépouiller de ses mythologies. En effet, Lévi-Strauss considère que la mythologie qui relève du rituel peut apparaître sous deux modalités distinctes. Tantôt elle est explicite et consiste en récits structurés importants. Tantôt elle ne se présente qu'à l'état fragmentaire et esquissé et ce n'est que lors du rituel qu'elle est évoquée (Lévi-Strauss 1971:598).

Le rituel hamatsa étant sous-tendu par un grand nombre de traditions

mythiques élaborées et variées, j'adopterai cette distinction comme démarche d'analyse théorique.

Je vais donc détacher du rituel tous les éléments de la mythologie implicite qui adhèrent au rituel. Cette mythologie renvoie aux croyances et représentations qui relèvent de la conception que les Kwagul se font du monde et de leur éthos. "Elles relèvent d'une philosophie naturelle au même titre que les mythes" (Lévi-Strauss 1971:598).

En conséquence, pour comprendre le rituel hamatsa, je vais faire appel à une connaissance approfondie et à une analyse détaillée du symbolisme culturel des espèces animales et végétales, des gestes et des couleurs, des substances, du temps et de l'espace, entre autres, à une connaissance approfondie de l'histoire ou des autres connotations attachées aux lieux, aux numayms, etc... Tous ces aspects symboliques et sociologiques ne font que concourir à fortifier et à enrichir le schéma central; ils ne sont que la chair du squelette qui organise le rite à l'intérieur d'une espèce et autour de points névralgiques.

Ensuite, j'étudierai la mythologie explicite qui sous-tend le rituel hamatsa. Celle-ci est composée d'un ensemble de mythes répertoriés sous la rubrique Baxbakwalanuxsiwae ou mythe d'accompagnement de ce rite. Ces mythes s'échelonnant sur environ un siècle de pensée mythique (1895-1980) ont été relevés par Boas, Olson et moi-même lors de mon séjour chez les Kwagul. Une fois le rituel "décanté" de ses mythologies respectives sous-tendues par le langage articulé, je serai peut-être en mesure de dégager sa spécificité.

Comme aux descriptions mythiques correspondent des données rituelles de la même époque, il sera intéressant de comparer en fin d'analyse l'évolu-

tion mythé-rite et de définir leurs aspects diachroniques et le processus de changement culturel, réalisant ainsi une étude originale car comme l'a remarqué Kluckholm:

"...we still lack detailed observations on change in myths as correlated with changes in ritual and changes in culture generally".(Kluckholm 1968:139).

Fidèle au modèle d'étude proposé par Lévi-Strauss, c'est donc en considérant d'abord le rite sous son aspect le plus dépouillé, plutôt qu'en accumulant les gloses, que je pourrai lui attribuer le mieux une identité permettant de guider et de contrôler les analyses subséquentes.

Comme il n'est pas possible de présenter l'ensemble d'une culture d'un seul coup, je dois commencer l'analyse à un point donné et présenter cette culture de façon linéaire. L'ordre descriptif étant arbitraire je choisis celui qui met le mieux en valeur mes méthodes d'appréhension. Je présenterai d'abord la mythologie implicite, à savoir les croyances et les représentations qui relèvent d'une philosophie naturelle au même titre que les mythes et qui font partie du système de représentations de la culture kwagul. Ces croyances, nous l'avons dit, adhèrent au rituel sans en faire directement partie.

Au cours du chapitre I, utilisant comme base préliminaire à l'étude symbolique l'ouvrage de Boas intitulé Kwakiutl Culture As Reflected In Mythology (1935), j'analyse les prémisses de base du savoir kwagul en relation avec l'explication qu'ils donnent du monde, de la personne et de leur environnement. Une brève incursion dans l'organisation sociale permet de dégager la place que tient le rituel au sein de la culture kwagul. Ce chapitre expose donc le contexte expérimental tel que les Kwagul le perçoivent et à partir duquel des associations, des connotations et des symboles sont extraits à des fins rituelles. Il montre déjà que l'éthos kwagul est cons-

titué par un ensemble de thèmes rituels variés qui tous relèvent de la conception de la transformation de la mort en la vie et se concentrent autant sur les relations de l'homme avec le surnaturel et les choses de la nature que sur les rapports des hommes entre eux. Ce thème continue de se préciser au cours du chapitre II au cours duquel on entrevoit les croyances relatives à la réincarnation.

Le chapitre III analyse un des grands domaines de la vision du monde kwagul et particulièrement riche en informations symboliques, le domaine culinaire. Considérant un certain corpus de données relevées par Hunt et Boas (1921) portant sur les recettes et habitudes alimentaires, et étoffées de mes propres observations, j'analyse les structures "alimentaires" de la pensée kwagul. Je démontre qu'il existe un nombre limité de métaphores par lesquelles les Kwagul expriment leur vision du monde et leur éthos. Je suis amenée à découvrir que les concepts de Création et de mort sont exprimés par des métaphores orales: le vomissement (ou la régurgitation) et l'absorption. L'avalage, image du transit intermédiaire situé entre ces deux pôles, se distingue en tant que passage, thème fondamental que l'on retrouve dans tous les rituels kwagul. Cette théorie nous permet de plus d'expliquer la nature "oiseau" des masques hamatsa.

Au cours du chapitre IV, j'étudie la mythologie explicite qui sous-tend le rituel. Elle est constituée du paradigme mythique "Baxbakwalanuxsiwae", ce dernier figurant l'Ogre anthropophage, métaphore de la mort dévorante et "patron" de l'initié hamatsa. Après examen de son origine et de ses antécédents ainsi que du complexe rituel appelé quête spirituelle dont il relève, j'analyse à la manière des structuralistes un certain nombre de mythes choisis parmi un corpus de dix-neuf versions. Cette étude met à jour la structure et

l'armature du mythe qui seront comparées à celles du rite en fin d'analyse, ainsi que l'isomorphisme sémantique de l'Ogre.

Les différents niveaux du mythe, sociologique et symbolique, sont analysés. Je suggère alors que la métaphore cannibalique représentée par l'Ogre sert à circonscrire le champ de l'alliance acceptable: entre les non-épousables parce que trop proches et les non-épousables parce que trop lointains. Elle exprime aussi d'autres oppositions: celle de l'humain et du non-humain qu'il s'agit de faire coïncider sans l'inverser avec celle entre non-comestibles et comestibles.

L'étude de ce paradigme permet de confirmer une fois de plus ce que Lévi-Strauss avait déjà souligné à propos de la fonction des mythes: le mythe de l'Ogre ne reflète pas la réalité mais au contraire, il expose des positions extrêmes imaginées par la culture afin de les démontrer intenable pour la société, justifiant ainsi le système en vigueur.

En ce qui concerne le cannibalisme proprement dit, je suis amenée à reconsidérer l'oralité, condition première de cette pratique. Le cannibalisme n'est pas l'oralité même, mais sa réglementation. Il est un phénomène culturel. Le cannibalisme sans loi est pure imagination. L'oralité en fin de compte explique non pas le cannibalisme réel, mais celui qu'on imagine au-delà de cette réglementation.

Après avoir analysé les mythes de l'Ogre dont l'origine remonte aux Bella Bella et qui n'ont pas changé de sens lors de leur transfert chez les Kwagul, je m'attache à dégager et à expliquer les raisons des inversions plastiques qui se manifestent dans les masques hamatsa et leurs antécédents les masques Tanis. C'est encore en faisant intervenir la méthode structurale

que cette énigme esthétique se trouve résolue.

Finalement l'étude diachronique des multiples versions du mythe de l'Ogre me permet d'entrevoir qu'un des messages fondamentaux du mythe véhiculés par le code parental s'est érodé avec le temps, laissant libre cours à l'élaboration romanesque.

Le chapitre V analyse un autre aspect du symbolisme kwagul, celui qui englobe les catégories d'objets présents et manipulés, les gestes accomplis, le choix des couleurs et les autres idiomes utilisés au cours de la cérémonie rituelle hamatsa. L'ensemble de ces idiomes ou codes connote lui aussi un système de représentations. Il convient donc de dégager les gloses et exégèses qui relèvent de ces catégories afin de les soustraire du rituel. L'analyse de ces symboles non-verbaux est réalisée "à la Turner", c'est-à-dire en mettant en évidence "le caractère non verbal des symboles rituels" (Turner 1969:39).

Les symboles empruntés aux règnes végétal, animal, musical, humain et minéral sont analysés ainsi que la gamme tricolore blanc, noir, rouge. Nous découvrons ainsi de nouvelles métaphores véhiculées par la fumée, l'anneau, les différentes espèces, sans compter celles transmises par les couleurs. Après une analyse sémantique et esthétique des plaques de Cuivre, je présente ma propre hypothèse: les cuivres sont la métaphore du corps humain. Ils ont remplacé les cadavres (ou les esclaves) qui jadis étaient utilisés rituellement lors de la cérémonie hamatsa.

Avant d'aborder l'étude du rituel à l'état pur, je récapitule brièvement les données relatives aux pratiques cannibales et j'en propose une interprétation générale tout en posant la relativité de leur existence. De plus, je

met l'accent sur le fait que le rituel hamatsa ne peut être dissocié des croyances relevant des guerres et de leurs modalités; chasse aux têtes, statut social et mort. On découvre alors que l'initié hamatsa, afin de surmonter la mort, devait manger la mort, cet acte étant aux yeux des Kwagul la torture suprême.

Le dernier chapitre considère le rituel hamatsa per se. En effet, le rituel qui a été dépouillé de toutes ses composantes mythiques et exégétiques se présente maintenant sous sa forme "pure". Selon Lévi-Strauss, il devrait consister en paroles sacrées inintelligibles pour le vulgaire, en formules dénuées de signification intrinsèque, en gestes corporels, etc.. Cependant, une brève analyse de la chorégraphie de la danse hamatsa et des cris proférés par les danseurs dévoile l'existence de constantes sémantiques associées à des constantes chorégraphiques. Ce fait, d'ailleurs renforcé par d'autres qui attestent que gestes, paroles et objets manipulés signifient tous intrinsèquement, met en question momentanément la thèse de Lévi-Strauss. Par contre, envisagée sous l'angle chamanistique, la théorie lévi-straussienne prend une autre valeur. En effet, en considérant le phénomène de la transe ou de la possession on se rend compte que l'initié en devenant le "dieu" abolit la pensée classificatoire. A l'autre pôle du champ structural, par contre, l'activité rituelle reste inséparable de la pensée classificatoire qu'elle met en oeuvre.

Leaf 9 missed in numbering.

## Chapitre I

CONVENTIONS CULTURELLES DE COMMUNICATION

Après les travaux de Mauss et de Lévi-Strauss il est difficile de ne pas admettre que la pensée symbolique relève de la communication et que cette dernière peut se réaliser grâce à un certain corpus de messages. C'est à partir de ce point de vue que nous allons tenter d'analyser un des rituels de la culture kwagul, le rituel hamatsa. Cette étude sera donc centrée sur les formes et les contenus de l'activité symbolique qui relèvent de ce rituel. Etant en présence d'une vie rituelle riche, active, et sous-tendue par des mythologies complexes, il est particulièrement intéressant d'appréhender la structure et le contenu de la communication verbale (parole-mythe) et non verbale (symbole-geste) de cette culture.

Notre méthode s'éloignera de celle des fonctionnalistes pour qui les rites, étant l'expression symbolique des sentiments collectifs, se réduisent à des systèmes d'attitudes régularisant l'ordre social au même titre que la morale et la loi.<sup>1</sup> Cette définition sociologique épuise la nature complexe du phénomène religieux. Elle s'éloignera également de l'anthropologie américaine d'inspiration psychanalytique qui s'est enfermée dans le labyrinthe de l'angoisse, dans l'espoir de voir surgir une typologie des religions de la variété des conflits affectifs (Geertz:1972,1964). A l'inverse, elle se rapprochera dans une certaine mesure de celle de Frédéric Barth (1975) et de Victor Turner (1969) dont les méthodes consistent réellement en un nouveau type d'approche, aussi éloigné du fonctionnalisme sociologique que du fonctionnalisme psychologique. Turner a montré que la signification d'un

---

<sup>1</sup> Radcliffe-Brown: Structure and Function in Primitive Society, Glencoe III, 1952; Luc de Heusch 1966:9.

symbole dépend des autres signes avec lesquels il se trouve associé au sein d'un rituel; il a insisté sur la polysémie des symboles ndembu; peu nombreux, ils ont pour fonction d'exprimer, de rendre visible et sensible l'ensemble des valeurs culturelles. A la lumière de cette démarche empruntée à l'anthropologie anglo-saxonne et à celle de l'anthropologie structurale française fondée sur l'étude des mythes, nous analyserons les formes et les contenus de l'activité symbolique telle qu'elle se manifestait (et telle qu'elle se manifeste encore) dans le rituel hamatsa. Cette étude montrera, nous l'espérons, les catégories principales de la vision du monde kwagul, explorera la structure des codes par lesquels elle est transmise et mettra en évidence, si elle existe, la cohérence intellectuelle de la pensée religieuse kwagul.

Les Kwagul forment aujourd'hui une "hation" d'environ 5,000 personnes. L'aire culturelle délimitée par les Kwagul méridionaux, telle que définie par Boas, s'appelle aujourd'hui "Kwakwelth Agency", dont le centre est Alert Bay. Cette région comprenait quatorze villages habités en 1955; la population s'est regroupée et se concentre de nos jours dans huit villages dont le plus important est Alert Bay.

Comme l'organisation sociale et cérémonielle des Kwagul s'est effondrée après l'arrivée des Européens et qu'elle connaît un renouveau depuis environ vingt années, le symbolisme kwagul ne peut être étudié en vase clos. Il s'agit donc d'analyser, après les avoir extraites de la volumineuse littérature anthropologique, les prémisses de base du savoir kwagul en relation avec l'explication qu'ils se font du monde, d'eux-mêmes et de leur environnement et qu'ils se sont transmis à travers les mythes et durant leurs rituels. L'oeuvre de Boas et en particulier son ouvrage intitulé Kwakiütli Culture

as Reflected in Mythology (1935) nous servira de point de départ. Il va sans dire que nous considérons les manifestations de la vie sociale et rituelle comme étant en quelque sorte codées par l'univers mythologique et que le mythe constitue – en dehors de son autonomie propre – le référent éthique dont les rapports à la réalité demeurent complexes. L'activité sociale étant sous-tendue par la tradition orale, la puissance explicative du mythe se retrouvera également au niveau de l'organisation sociale et rituelle.

L'étude portera donc d'une part sur la société traditionnelle kwagul, c'est-à-dire telle que l'ont vue Boas et ses contemporains, bien avant l'éclatement de ces sociétés du fait de la pénétration. D'autre part, ces résultats seront confrontés aux données recueillies durant notre enquête sur le terrain. Cette étude montrera l'évolution d'un rite majeur pratiqué par les Kwagul depuis les débuts de la période historique jusqu'à nos jours. L'aspect synchronique l'emportera sur les considérations d'ordre diachronique, l'explication historique n'étant pas ignorée pour autant (cf. Appendice historique).

Afin de réaliser cette tâche, nous allons d'abord passer en revue brièvement: 1. les codes et les idiomes à travers lesquels la connaissance était (et est encore dans une certaine mesure) exprimée et communiquée; 2. la conception d'espace et de temps (ou d'occasion) par rapport à laquelle les expériences d'un participant semblent s'ordonner, et 3. quelques considérations sur l'organisation des personnes et des audiences.

#### I. Les codes et les idiomes

La communication entre les Kwagul se faisait et se fait toujours au moyen de la parole et par le truchement d'un certain nombre de symboles.

Ce qui suit est une description et une classification préliminaire des moyens de communication majeurs:

A. Les idiomes verbaux

Langage

Les classifications linguistiques s'accordent pour rattacher les Kwagul et les Nootka, leurs voisins occidentaux, à la famille Wakashan, cette dernière se divisant en trois groupes: le Heiltsuk (Bella Bella), le Haisla et le Kwagul. Un certain nombre de communautés parlant le même dialecte de la langue Kwagul, le kwakwala, formaient l'ensemble de ce qu'on appelle les tribus Kwagul méridionales; nous les appellerons dorénavant les Kwagul puisque c'est d'eux qu'il s'agit dans ce présent travail. Parmi ce dernier groupe on distingue trois sous-groupes linguistiques correspondant à des communautés territoriales distinctes.

Division ethnique et langue

Dialecte et groupe régional

Kwagul-Kwakwala

Kwagul méridionaux: - Nahwitti  
- Quatsino  
- Euclataw

Aujourd'hui, le kwakwala n'est parlé que par une très faible minorité de la population. Il est possible de dire grosso modo que les personnes les plus âgées parlent et comprennent cette langue, que les gens de la génération suivante la comprennent mais la parlent rarement, enfin que les plus jeunes ne la parlent ni ne la comprennent. Cependant les cérémonies de type rituel se font toujours en kwakwala. La compréhension des événements n'est donc comprise que par une certaine catégorie de l'audience reflétant grossièrement une classe d'âge.

Les différences dialectales n'empêchaient pas la compréhension du

rituel et de nos jours il n'est pas rare de voir un chef kwatsino s'exprimer dans sa langue lors des cérémonies; ses paroles ne sont perçues une fois encore que par les aîeux.

Les Kwagul n'avaient pas de système d'écriture proprement dit. Boas enseigna à George Hunt la transcription phonétique du kwakwala et le révérend Hall (1885) transcrivit de l'anglais au kwakwala des chants bibliques que les Indiens ont appris à lire par coeur plutôt qu'à déchiffrer. En dehors de ces cas isolés, les personnes qui ne parlent pas la langue indienne communiquent en anglais.

Le kwakwala, quand il est utilisé, reflète un certain nombre de styles conventionnels, très facilement discernables. En dehors de la conversation normale et du raisonnement, on peut distinguer les mythes et les contes dont l'occurrence peut varier selon les circonstances: lors d'un dîner consécutif à une cérémonie, d'un retour d'une partie de pêche, d'une cérémonie familiale ou d'un interview avec un anthropologue. Dans ces derniers cas, le narrateur s'engage le plus souvent dans une sorte de monologue ponctué de gestes et scandé par des répétitions. Si c'est lors d'un dîner, au contraire, un récit en appelle un autre, chacun participant à sa façon en transmettant son savoir. Il n'y a toujours qu'une seule personne qui parle à la fois et elle est très attentivement écoutée. Les femmes comme les hommes participent à cet échange. Certains Kwagul, hommes et femmes, gardent encore la mémoire des mythes dont le corpus était considérable avant l'arrivée des Européens. Durant notre séjour en pays Kwagul nous avons pu en recueillir un certain nombre. On peut les consulter dans l'appendice.

Une autre façon de parler est employée lors des discours et des harangues qui sont prononcés lors des cérémonies. La rhétorique est très élaborée.

Un chef ne s'exprime que par personne interposée. Son porte-parole, dont la charge est héréditaire de père en fils, se tient à ses côtés muni de son "bâton" d'orateur d'environ deux mètres de hauteur. Celui-ci est décoré en rapport avec ses traditions familiales. Jadis, certains de ces bâtons étaient creux à certains endroits et remplis de petits cailloux qui faisaient du bruit quand ils frappaient le sol, ponctuant ainsi le discours. A voix basse le chef dicte à son porte-parole ce qu'il a à dire et ce dernier prononce le discours en lui donnant une forme oratoire. Il se tient debout, le bâton posé au sol en son extrémité. A la fin d'une phrase emphatique, il frappe le sol de son bâton et plie les genoux d'un mouvement énergique. Lors de discours véhéments qui relèvent de rivalités entre chefs et disputés entre porte-paroles, le dernier mot de chaque phrase est prononcé avec une grande emphase. Si la prononciation du mot ne permet pas cet accent, le porte-parole utilise son bâton comme une lance et frappe le sol de son bâton à l'aide de ses deux mains. Durant des assemblées moins formelles, un homme peut se lever de son siège et parler sans son bâton, mais dès que l'orateur se trouve au centre de l'audience, que ce soit à l'extérieur ou à l'intérieur de la maison, le bâton est indispensable. Ainsi le centre se trouve là où l'homme s'affirme le plus. Le style est extrêmement formel, les mêmes phrases étant répétées sans fin. En opposition aux autres tribus indiennes d'Amérique du Nord qui évitent l'emploi des noms propres, chaque discours est dirigé vers un individu ou un groupe de personnes dont les noms sont répétés à chaque fois qu'ils sont concernés. De plus à chaque fois qu'un orateur s'adresse à des individus, il les nomme suivant l'ordre de leur rang. Si un individu occupe plusieurs positions dans différents groupes et que le

✓ discours réfère aux groupes relevant de ces dernières, on s'adressera à lui par chacun de ses noms séparément, suivant le rang de ces positions

(Boas 1925a:99), (M.R.: Alert Bay, 1976-1978). Le style est très verbeux et répétitif. Ainsi, lors d'un discours de bienvenue, le porte-parole dira: "Ha, vous êtes venus. Ah, bienvenues tribus. Ha, bienvenu à vous qui êtes venus. Ha, vous êtes venus, vous êtes venus. Ha, mettez-vous à l'aise dans la maison, dans la grande maison". La répétition de formules accompagnant des actions formelles est également fréquente. Lors des distributions de biens, des "broutilles" sont parfois données et chacune d'elles est nommée individuellement. Le porte-parole dira: "C'est le bassin de toilette de la princesse Tlasotiwalis, c'est pour vous" (nommant le même receveur), etc.. Ces répétitions sont intentionnelles afin d'obtenir un résultat emphatique. L'emphase peut être obtenue également par des phrases interrogatives du genre: "Shall we not just go ahead according to the speech of the chief?"... "Am I going to go, my chiefs?" (Boas 1925 :145). Toutes ces expressions à l'exception de la dernière requièrent une réponse emphatique positive; la dernière, au contraire, recevra une réponse négative de même vigueur. Une des caractéristiques des discours formels de ce genre est qu'ils sont toujours accompagnés de rappels notant leur existence ancienne datant de l'époque "quand la lumière se fit sur le monde". Ils ne sont pas une invention nouvelle. Le droit et le devoir d'utiliser ces formes de communication furent hérités des pères, des grands-pères et des ancêtres plus éloignés.

"Indeed, indeed this is the kind of speech about this when we meet the first time with these great tribes for we are told by our late fathers that we should only follow the road made for us to be walked" (Boas 1925a:190).

Ainsi parce que le discours se présente déjà comme un acte rituel il prend toute sa valeur dans la mesure où il imite ou répète un archétype. Sa réalité semble s'acquérir exclusivement par la répétition ou la participation. Ce fait semblerait confirmer une remarque d'ordre général à savoir.

que l'homme sans écriture ne peut rien commencer, mais que pour lui tout est toujours à recommencer. Comme si la vie de la communauté dans son ensemble était constituée comme une "mise en scène" du mythe primordial qui a fixé une fois pour toutes les voies et les moyens d'un fonctionnement social bien réglé. De telle sorte que le monde de la répétition est le monde de la création continuée, la répétition assurant la réintégration du temps humain dans le temps primordial.

Si les phrases commencent généralement par une ouverture souhaitant la bienvenue, elles se terminent par des expressions de clôture telles que "c'est ce que j'ai dit", suivies des noms des personnes à qui le discours s'adressait ou "j'en ai fini dans la maison", ainsi que bien d'autres similaires.

Tout ce qui est dans la nature, les corps célestes, les pierres, les sources, les animaux et toutes les plantes étaient et sont encore dans une certaine mesure considérées comme des choses ou des êtres doués d'un pouvoir surnaturel et que l'on se devait d'approcher au moyen de prières, afin d'obtenir d'eux l'aide requise ou de les remercier de leurs faveurs prodiguées. Ces prières ne sont pas possédées individuellement mais sont la propriété du groupe. Les prières n'ont pas une forme fixe. C'est encore le pouvoir de la répétition qui leur confère l'efficacité d'une formule. Elles sont toutes similaires de forme et expriment les émotions que ressent une personne en quête de secours ou satisfaite de l'aide reçue. On s'adresse à ces esprits surnaturels par leurs noms honorifiques et aux animaux par des noms descriptifs qui diffèrent de leurs noms usuels, sans qu'ils soient pour autant honorifiques ou sacrés. On s'adresse à eux en tant que "Le Surnaturel". Par exemple le Soleil est invoqué sous le nom de "Grand Chef" ou "Père". Les

endroits dangereux sont appelés "Vieil-Homme" (no'mas, Boas 1930:190), ou "Le Grand Propriétaire du Temps". Les plantes utilisées comme nourriture et remèdes médicaux sont nommées "Propriétaire de Vie" (Boas 1930:203), "Faiseur de Longue Vie" (Boas 1930:209). Un certain nombre de ces termes se terminent par "Femme-Faiseur" (Making-Woman) comme "Femme-Faiseur-Riche" et "Femme-Faiseur-de-Longue-Vie" et "Femme-Juste-Faiseur" (Boas 1930:206). Les choses douées de pouvoirs maléfiques sont exprimées de la même façon, telles que "Femme-Faiseur-de-Courte-Vie" et "Femme-Tueur" (Boas 1930: 211). Il n'est pas du tout évident que ces expressions réfèrent à des personifications car elles peuvent être aussi employées dans d'autres contextes. Ainsi le mot signifiant "Femme-Guérisseur-du-Mal" peut être aussi employé dans certains cas comme adjectif, "wi'wosilaka" signifiant alors infortuné, ou pauvre-de vous .

Le suppliant se tient debout, silencieux, ou s'accroupit devant ce à quoi il s'adresse, le regarde et dit sa prière.<sup>1</sup> La femme adresse sa prière

---

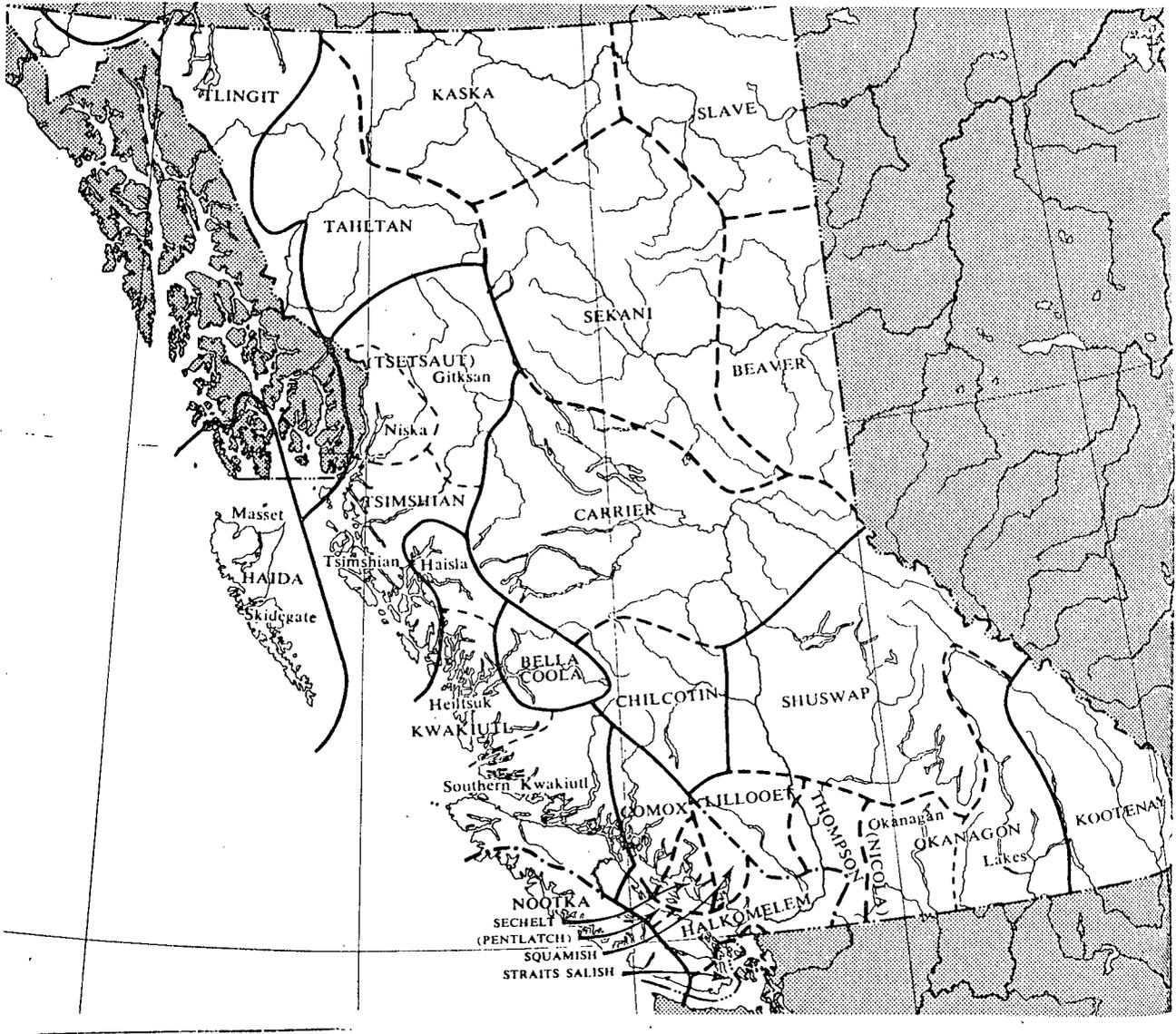
1 La sélection et l'abattage d'un cèdre en vue de la construction d'un canoë sont particulièrement révélateurs à ce sujet. Le "bûcheron", afin de s'assurer que le bois n'était pas pourri devant, à l'aide de ses ciseaux à bois enfoncés à l'intérieur du tronc, toucher les entrailles de ce dernier "to feel its inside" (Boas. 1966:36). Au moment de la chute de l'arbre grande attention était dirigée sur le côté sur lequel il allait tomber et on s'arrangeait pour que l'arbre tombe sur le côté qui avait le plus de branches, appelé "son ventre". C'est alors que le constructeur du canoë commençait sa prière: "ne tombez pas trop lourdement, sinon Grand Surnaturel, vous risquez de vous briser au sol". Puis, l'arbre était coupé à la section voulue et les branches retirées. A partir de ce moment, le constructeur devait se tenir chaste, de crainte de ne trouver ultérieurement dans la forêt que des places pourries. Lui-même et son assistant, ne devaient pas se peigner les cheveux de crainte de voir les extrémités du tronc se fendre. Leur femme respective ne devait pas faire bouillir d'eau avec des pierres chaudes, car la vapeur dégagée humidifierait le bois et le rendrait donc difficile à fendre (Boas 1966:32).\*

\* Traduction de l'auteur.

aux racines et aux baies qu'elle collecte; le chasseur et le pêcheur à leurs victimes qui offrent leurs vies en sacrifice. A la fin de sa prière adressée à un animal tué, le suppliant demande à celui-ci de dire à ses comparses qu'il a été bien traité et qu'ils peuvent donc venir également. Les prières sont parfois accompagnées de gestes symboliques (Boas 1930:198).

Les chants ne se limitent pas aux contextes religieux. Quand un événement heureux se produit, les gens chantent. Des chants profanes comme les berceuses sont composés pour les enfants. Les cérémonies rituelles d'hiver sont accompagnées de chants secrets. De nouveaux chants sont composés par un compositeur professionnel (ou plusieurs) hautement estimé et rémunéré lors de multiples occasions (naissances, deuils, initiations, séances chamantiques). Des chants sont utilisés parfois pour se moquer des gens (Boas 1897:356). Quand des chants sont entonnés en chœur et que les chanteurs ne connaissent pas toutes les paroles (elles sont parfois en un dialecte étranger), un homme faisant office de chef du chœur guide de ses paroles les récitants. Cette charge masculine est héréditaire de père en fils. Les chants sont souvent très longs et décrivent de façon récitative les exploits des ancêtres. Qu'ils soient chants d'amour, d'enfance, de deuil ou rituels, les chants sont possédés individuellement et hérités de père en fils (Boas 1897d:667-733; 1888e, 1921:1315). Le corpus de chants kwagul est relativement important; certains diffusèrent dans d'autres groupes voisins lors des mariages inter-tribaux alors que d'autres chants étrangers ont été introduits durant les mêmes occasions, s'ajoutant au corpus pré-existant.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Il n'existe plus qu'un seul compositeur de chants actuellement chez les Kwagul. Il m'a confié tirer son inspiration de la personne défunte pour qui il compose le chant, du vent aux quatre coins de la maison, de la pluie sur la grève du rivage (M.R. Alert Bay 1976-1978).



INDIENS DE COLOMBIE BRITANNIQUE: SUBDIVISIONS LINGUISTIQUES

Carte 2

## B. Les idiomes non-verbaux

Ils peuvent être caractérisés entre autres par des objets (public/secret) et des actes (tabous/actes rituels positifs), soit un ensemble de distinctions dont la signification relève du domaine émique et qui émergeront du matériel descriptif.

Les objets publics sont ceux qui sont observables dans la vie séculaire de tous les jours tels que les maisons, les pôtiaux héraldiques, les canoes et leurs attirails (rames, etc..), les outils (lances, harpons), les armes (massues, haches, fusils), la vaisselle; toute la gamme d'animaux visibles et de plantes; certaines plumes et certains coquillages, les vêtements et les ornements du corps et du visage. Exhibés dans des contextes rituels ces mêmes objets perdent leur caractère profane et deviennent sacrés. En plus de ces objets, les masques, les hochets, les squelettes, les crânes, les plaques de cuivre, la vaisselle rituelle sont "secrets". Ces objets rituels sont gardés dans des coffres lors de la période séculaire;<sup>1</sup> Si jadis des individus profanes (c'est-à-dire non-initiés) voyaient ces objets en période secrète, ils encouraient la peine de mort (Boas 1935: 78). Certains masques étaient même brûlés après usage.

La religion kwagul est sous-tendue par un riche ensemble d'objets et d'actes rituels tabous. Certaines de ces prohibitions sont universelles

---

1 Lors d'un premier séjour à Alert Bay, en vue de préparer l'équipement nécessaire aux danses qui allaient être exécutées au cours d'un potlatch, mon hôte, une dame noble et âgée demanda mon aide afin de déballer de grands cartons qui contenaient masques, hochets et bien d'autres objets. Je constatai avec étonnement que tous les masques étaient emballés dans des chiffons sombres; les becs amovibles des masques représentant des oiseaux, masques hamatsa, étaient fermement ficelés. "C'est pour que l'esprit ne s'envole pas" me dit-elle (M.R. Alert Bay 1976).

mais la plupart d'entre elles sont associées à des états rituels ainsi qu'à des considérations relevant du statut social. Finalement, les observances religieuses, comme nous le verrons au cours de la description, sont composées d'une grande variété d'actes rituels négatifs et positifs qui peuvent s'étendre sur un temps parfois très long, englober plusieurs cérémonies à la fois et impliquer des actes rituels individuels et collectifs.

Jadis, l'information qui passait lors des rituels était perçue par une grande partie de l'auditoire. Le savoir était donc partagé par tous les membres présents à la cérémonie, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui.

#### Espace, temps, et occasion

S'il est impossible de concevoir les relations sociales en dehors d'un milieu commun qui leur serve de référence, l'espace et le temps sont les deux systèmes de référence qui permettent de les penser ensemble ou isolément. Ces dimensions d'espace et de temps ne se confondent pas avec celles qu'utilisent les autres sociétés.

"Elles consistent en un espace "social" et un temps "social", ce qui signifie qu'elles n'ont d'autres propriétés que celles des phénomènes sociaux qui les peuplent" (Lévi-Strauss 1958:318).

#### 1. - L'espace

L'espace a une place importante dans la vie des Kwagul. Le vocabulaire kwakwala désignant des localités, des sites de villages anciens ou décrivant des endroits particuliers où des événements se sont produits est tellement riche que Boas en fit le sujet d'un ouvrage intitulé: Geographical Names of the Kwakiutl Indians, 1934. Il en est de même pour le vocabulaire relatif à l'eau et à son étendue ainsi que pour les notions de distance, d'orientation, de haut et de bas (de la montagne).

Le territoire kwagul s'étend du chenal Douglas au nord, sur le continent, où résident les Haisla, jusqu'au Cap Mudge et à Bute Inlet où se situent les Lekwiltok.

Les Kwagul méridionaux qui sont l'objet de notre étude occupaient les régions comprises entre Smith Inlet au nord jusqu'à l'entrée du Passage du Bute sur le continent au sud, la côte est de l'île de Vancouver jusqu'à Campbell River et la Côte Nord Ouest de cette même île jusqu'au Cap Cook (cf. carte n.1 ).

Ils étaient entourés au nord par les Kwagul du nord et les Bella Coola, à l'est par les Athapaskans et les Salish Côtiers, au sud par les Salish Côtiers, et enfin à l'ouest par les Nootka, dont les langues parlées étaient respectivement le Heiltsuk, le Bella Coola, le Chilcotin, le Comox et le Nootka (cf. carte linguistique n. 2). Ils entretenaient avec leurs voisins des relations tantôt pacifiques, tantôt guerrières. Ils pratiquaient des échanges de biens ainsi que des échanges matrimoniaux et participaient à leurs rituels réciproques: les guerres comme les mariages et les rituels étaient inter-tribaux.

Les deux principales orientations géographiques utilisées par les Kwagul sont l'amont gwenagwisex et l'aval neldzi, l'amont étant source de pouvoir surnaturel. Leur territoire est limité à l'est par la haute chaîne de montagnes côtières dont les eaux se déversent dans le Pacifique. Ce dernier joue le rôle de frontière occidentale du territoire kwagul. "En amont" renvoie donc aux montagnes sises derrière eux, "en aval", à la mer à laquelle leur village font face. De plus, ils se représentent les voies d'eau situées entre l'île de Vancouver et le continent comme une immense

rivière ou encore un large courant s'écoulant vers le nord et s'engouffrant dans un trou qui constitue l'entrée du monde souterrain. On peut le vérifier aisément grâce aux expressions employées afin de désigner certains groupes tribaux. Ainsi, par exemple, les Salish côtiers situés au sud des Kwagul sont appelés par ces derniers "Nanoltsi" signifiant "Ceux en amont". Deux des groupes Kwagul les plus septentrionaux sont appelés "Ceux en aval". Parmi eux on trouve les Gwasilla (I) et les Gwawaenuk (3). La rivière Kingcome a pour nom Gwa'i et signifie en aval<sup>1</sup>; ceci s'explique de par sa position géographique par rapport à la rivière Klinaklini.

Ce nord mythique est le séjour des esprits du rituel d'hiver. Quel que soit l'endroit où se trouvent les Kwagul, qu'il s'agisse du bord d'une rivière ou des plages de la mer, ils sont donc toujours en présence d'une eau qui coule vers le monde souterrain. C'est ce qui explique qu'ils ont du nord et de l'ouest une impression d'obscurité, de régions inconnues, de séjour des morts (S. Reid 1979:119).

Les membres d'une même tribu<sup>2</sup> partageaient le même village. En conséquence du déclin de la population due en partie aux épidémies et à l'extension des guerres inter-tribales rendues plus meurtrières après l'introduction des armes à feu vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, certains Kwagul ont été amenés à partager le même village d'hiver avec plusieurs autres tribus. Ces déplacements ont été répertoriés au cours de l'étude de l'histoire tribale des Kwagul située en appendice.

---

1 Gwigweta est le nom utilisé par les Kwagul septentrionaux pour désigner les Salish.

2 Nous définirons ce terme au cours de l'étude de l'organisation sociale.

Chaque tribu avait son nom propre et était associée à un endroit bien précis. C'est certainement pour cette raison que bon nombre de tribus portent souvent le nom de leur localité d'origine ou "nom de terre" selon l'appellation de Lévi-Strauss (1975:164-192); ils dénotent leur situation géographique. Ainsi par exemple, Awaëtla(8) signifie "Ceux en amont de l'inlet"; Tsawatainuk (5) "Ceux du pays de l'oulachen". Ces noms réfèrent parfois aussi à l'endroit où la tribu est censée avoir connu son origine: Koskimo (20) signifie "Ceux de Kosaa".

Les villages étaient le plus souvent construits en bordure de mer, sur la plage sablonneuse ou à l'embouchure d'une rivière. Les maisons s'alignaient en une rangée principale longée par une sorte d'allée surmontant une plateforme qui servait d'aire de récréation l'été. On accédait au village par la mer ou par voie fluviale.

A l'arrière-plan du village se trouvait la forêt qui servait de sépulture aux défunts dont les corps étaient déposés dans des coffres sur les arbres (c'est-à-dire au-dessus du sol), dans la position foetale, la tête pointée vers l'Ouest, le pays des morts. Le cimetière de Gwayasdums que j'ai visité était situé sur une petite colline dans la forêt et en bordure de mer, et n'était accessible que par la mer. Ce n'est que tout récemment qu'une partie de la forêt fut défrichée en vue de l'aménagement d'un chemin conduisant au cimetière. Il était à l'arrière-droit du village. La forêt de ce fait décrit une zone secrète. C'est là également que se réfugiaient les jeunes filles aux premiers signes de la puberté, lors de leurs premières règles. Elles habitaient alors une sorte de petite cabane temporaire construite en écorce de cèdre; les côtés étaient faits de branches de sapin entrelacées, le toit recouvert d'écorce de cèdre provenant d'arbres morts

dont le bois avait pourri (Boas 1902:137). C'est dans la forêt également et dans des structures similaires, que le novice et futur initié hamatsa résidait, lors de sa période de séclusion. La période menstruelle pour une femme décrivait un temps de rituels négatifs. Elle ne devait pas s'approcher des personnes malades, ni des nouveaux-nés. Son sang s'écoulait sur une serviette faite d'écorce de cèdre et cette dernière était cachée au sec, au pied d'un cèdre dans la forêt. Si la serviette prenait l'eau, il en résultait une perte plus abondante de sang. (Quand la période des règles se prolongeait anormalement, la femme utilisait des feuilles de "tseqmas" (Thimble berries) pour contenir le sang afin de raccourcir la durée des règles. Les femmes menstruées devaient se tenir éloignées de la mer et de la rivière sinon le poisson cessait sa remontée. Elles ne devaient pas manger de poissons frais, ni de crustacés frais. Toute activité ayant un rapport avec le poisson leur était interdite. Par contre elles pouvaient collecter des racines et des baies sauvages et participer à tous les festivals et au rituel d'hiver. (M.R. Campbell River 1978-1980).

Les villages sont rarement décrits dans la mythologie. Dans la plupart des cas, une seule maison est dépeinte, celle de l'ancêtre éponyme, fondateur du village. Sous forme animale il descendit du ciel, ou surgit du plus profond de l'océan, apporté par un monstre ou une créature mythique. Sa maison faisait face à la mer ou se situait à l'embouchure d'une rivière. Si dans des légendes plusieurs maisons sont mentionnées, la résidence du chef est dite se trouver au centre du village, les autres se répartissant à ses côtés suivant la position hiérarchique de leurs propriétaires. Nous possédons très peu de descriptions relatives à l'édification des villages. Dans l'un des mythes la forêt est défrichée sans plus de détails (Boas 1910:325).

Dans un autre, il est dit que le village fut construit de façon "artificielle": des fantômes ont recouvert des rochers à Xutes avec de la terre afin de préparer le terrain pour le village de Xoyalas (Boas 1902:377). Il en est de même pour le village de Hegems qui fut créé par des loups dont les fourrures s'étaient transformées en espace habitable (Boas 1935:68).

Les maisons kwagul étaient de façon générale carrées (4 côtés égaux) qui pouvaient atteindre 20 mètres de long. Les murs étaient constitués de planches de cèdre rouge fixées solidement à l'aide de fibres d'écorce de cèdre tressées à une charpente faite de poteaux de cèdre.<sup>1</sup> Les planches étaient fixées ensemble au sol, à l'horizontal, puis le mur était élevé et enfoncé à la verticale dans le sol. De tels édifices étaient dotés d'un comble sur le pignon dont le longeron allait de la façade à l'arrière de la construction. Les planches du toit se chevauchaient comme des tuiles chinoises, empêchant l'eau de pénétrer à l'intérieur de la maison. Elles étaient amovibles, permettant ainsi à la fumée du foyer de s'échapper ainsi qu'à la lumière et au novice d'entrer. L'érection d'une maison donnait lieu à des cérémonies rituelles, de même type que celles occasionnées par l'érection d'un poteau héraldique.

Les maisons étaient situées à environ vingt mètres au-dessus du niveau de la mer. On accédait à la maison après avoir monté les escaliers de la plate-forme et ceux de la maison constitués de quelques troncs. Le sol, fait de terre battue non recouverte et situé en contre-bas, était creusé en son milieu, délimitant ainsi une plate-forme longeant les parois de la maison et déterminant l'espace conçu pour les chambres et les pièces secrètes

---

1 Pour plus de détails concernant l'aspect technique de la construction de la maison se référer à Boas 1897:367-368.

(Niblack 1890:305). Le mouvement d'élévation décrit, à partir du niveau de la mer jusqu'à la maison et de descente à l'intérieur, reflète un ordre cosmogonique. Ainsi, dans les mythes le toit réfère aux cieux par le biais de la poutre centrale qui est appelée "Voie Lactée" et le sol est en contact direct avec le monde d'en-dessous par l'intermédiaire du feu qui est enfoui dans le sol (Goldman 1975:65). Ainsi la maison kwagul, de par sa structure similaire à celle de l'univers, est un microcosme. On comprendra d'autant mieux le désarroi éprouvé par les Kwagul quand ils se sont vus dépossédés de leurs maisons ou quand ils ont dû les quitter pour des maisons de type occidental. C'était pour eux quitter un espace secret qui était lui-même le résultat de la répétition d'un acte divin et qui avait permis à la réalité de passer de l'état de chaos à celui de cosmos.

Chaque maison était habitée par plusieurs familles et leurs esclaves et pouvait contenir jusqu'à 40 personnes en temps ordinaire. Le propriétaire occupait les quartiers arrière et arrière-droit de la maison. Chaque famille possédait sa chambre ou pièce secrète. C'est dans la chambre que tous les objets secrets, masques, etc., étaient gardés comme c'était dans la chambre que toute activité secrète devait être effectuée. Chaque famille possédait son foyer individuel qui était éteint la nuit.

La structure de la maison elle-même imposait des exigences; à la femme enceinte par exemple. Elle devait dormir allongée dans le même sens que les lattes de bois constituant son plancher; si elle se couchait en travers, l'enfant naîtrait par le siège (Boas 1966:359). Peut-être pour la même raison, aucun individu n'était autorisé à marcher entre elle et le foyer (Boas 1966:359).

Lors des cérémonies rituelles, l'espace était structuré différemment, les subdivisions disparaissaient pour faire place à un espace bien plus vaste, vidé de son contenu ou "nettoyé", doté d'un foyer central. Aujourd'hui les maisons indiennes sont bâties sur le modèle des maisons canadiennes.

Cependant, certaines Réserves, comme Alert Bay, Gwayasdums et Kingcome possèdent encore ou ont restauré ou reconstruit des maisons de ce type afin d'y célébrer les rituels. Dans les Réserves sans "Longue Maison", le rituel se déroule dans d'immenses "halls" empruntés à la société canadienne.

Bien que la mythologie réfère rarement à la forme de la maison, les coins, la façade, les côtés gauche et droit et l'arrière de la maison sont souvent mentionnés. Toutes les maisons mythiques aquatiques ou célestes ne présentent qu'une seule ouverture située au milieu de la façade. Cette porte décrit une zone de danger quand un étranger veut la passer. Elle est la limite entre le monde extérieur et le monde secret dans la mesure où la maison kwagul incarne l'ancêtre et contient tous les membres de la lignée. Des peintures et des monuments figurés appliqués aux façades des maisons montraient souvent l'implacable Sisiutl, le serpent à deux têtes, gardien du seuil, décrivant en cela un portail qu'on devait franchir. Passer le seuil d'une telle maison signifiait s'intégrer à un monde nouveau gardé par des esprits surnaturels et imposait la crainte et le respect. Une maison de chaman est dépeinte dans un mythe avec 4 portes en façade (rappelant les maisons des Salish du Sud). Suivant la période historique, des changements se sont produits et des ouvertures apparâitront sur les côtés ainsi qu'à l'arrière.

Les novices comme les jeunes filles à l'âge de la puberté avaient une pièce secrète arrangée tout spécialement pour leur usage exclusif. Elle était située le plus souvent à l'arrière-droit de la maison, la droite étant très nettement privilégiée par rapport à la gauche.<sup>1</sup> Elle se distinguait des autres car la paroi sur laquelle figurait la porte était constituée d'un panneau ou d'un écran sur lequel était peint un esprit, ressemblant en cela à la façade des maisons. L'esprit représenté sur l'écran de la chambre du danseur hamatsa dévoilait une grande bouche par laquelle l'initié sortait et entrait. Cet esprit "cannibale" est parfois représenté par le poteau cannibale "hamspek". Cette pièce secrète était à l'image de la maison en plus petit. Ainsi dans l'espace habité, chaque zone particulière portait en soi la signature de la totalité.

Si le mât héraldique affirme son dynamisme en se projetant de l'ascendant au descendant en assurant ainsi l'unité des générations, le poteau cannibale, situé au bord de la façade de la chambre du novice, décrit un emplacement consacré et constitue une sorte de promotion figurative d'une partie de l'univers appelée à valoir pour le tout. Un morceau d'espace, découpé dans la réalité humaine, fait fonction de l'espace tout entier au service du secret. En même temps l'espace vital s'organise autour du lieu secret où l'influx totémique prend terre. La liaison entre les hommes ne se réalise pas dans l'abstrait. Elle doit prendre terre, s'enraciner dans le paysage dont elle révèle le sens du même coup. La projection du poteau selon l'axe

---

1 Le côté droit est le côté préféré: les enfants de Sagesse se reposent au côté droit de la porte de la maison. Un homme est prié de s'asseoir à la droite de la femme qu'il veut épouser. Les sifflets des esprits du rituel d'hiver sont entendus dans le coin droit de la maison, etc.. (Boas 1935:123). Un nouveau-né est porté sur le bras droit afin d'éviter qu'il ne soit gaucher (Boas 1966:361).

de parenté atteint l'habitat, elle unit dans une même ligne la maison et le lieu secret,

De plus ce lieu secret n'a pas été choisi par l'homme, mais comme nous l'avons déjà dit désigné par la divinité ou l'esprit qui a manifesté par une révélation spéciale sa présence électorale en ce lieu. L'emplacement secret est donc le lieu par excellence de la rencontre entre l'homme et le secret. L'espace rituel se présente donc comme une spécification de l'espace anthropologique. Le secret s'y rencontre avec une énergie plus haute que dans le milieu environnant. Ainsi l'espace rituel se découpe et se spécialise au sein de l'espace humain comme une zone de haute pression du secret.

La maison, de par sa personnalité (elle a un nom se référant à l'ancêtre fondateur du lignage) et son anatomie, renvoie au corps humain ou animal. Elle est la métaphore secrète d'un objet anthropomorphe ou animal qui recèle la lignée. Dans le langage métaphorique kwagul, le récipient que constitue la maison est le même que celui formé par notre corps qui constitue le réceptacle de l'âme (Boas 1921:724). Par analogie, la maison est le récipient de toute forme de vie qui s'y trouve contenue depuis le commencement des temps. Quand le chef propriétaire de la maison meurt, les Kwagul disent "la maison est morte ou cassée" (Boas 1888:210). Cette analogie vient du fait que dans l'imagerie mythique kwagul, la maison est vivante, capable d'avalier les gens, et qu'elle contient les tribus dans ses mains (Boas 1921:1279). Sur les façades des maisons, les portes figuraient, peintes ou sculptées, des bouches ou des orifices d'animaux énormes dévorant ou rejetant les invités (Curtis 1915:8). Cette métaphore se trouve de plus confirmée par le fait que, afin de s'assurer un accouchement plus facile, c'était la femme enceinte qui était la première à ouvrir la porte tous les

matins (Boas 1966:358).

L'espace rituel peut donc être défini comme l'investissement géographique du secret. L'homme apporte avec lui un projet d'univers en fonction duquel il déchiffre son environnement.

## 2. Le Temps

On a constaté d'une manière générale, que les Indiens d'Amérique du Nord ne partagent pas notre notion ou intuition générale du Temps; en effet ce dernier n'est pas conçu comme un continuum s'écoulant régulièrement et dans lequel toute chose de l'univers se meut à la même allure, hors du futur, à travers un présent, dans un passé; ou bien, pour renverser l'image, dans laquelle l'observateur est emporté continûment au fil de la durée, à partir d'un passé et en direction d'un futur. En effet, dans les civilisations de type occidental, on procède à un découpage en segments distincts des continuum d'espace et de temps qui nous entourent, ce qui nous prédispose à concevoir l'environnement comme une suite d'innombrables unités séparées appartenant à des classes déterminées, et à imaginer le déroulement du temps en séquences d'évènements indépendants. C'est le processus d'objectivation du temps évoqué par Whorf (1969).

La conception même de ce que l'on peut appeler le temps culturel relève d'un phénomène de civilisation et de ce fait se retrouve au niveau du plus important moyen de communication, c'est-à-dire le langage. C'est essentiellement par le langage que les mythes, c'est-à-dire une part prépondérante des codes culturels proprement dits, se transmettent de génération en génération et d'alliance en alliance matrimoniales.

L'importance que revêt la notion de temps au niveau du langage est donc capitale. Le temps, comme l'espace, constituent des catégories dont les corrélations s'expriment à la fois au niveau du langage conjointement avec les rapports qu'elles entretiennent dans la structure sociale. Emile Durkheim attribuait l'existence des catégories à une sorte de nécessité, qui serait à la vie intellectuelle ce que l'obligation morale est à la volonté: c'est-à-dire que les catégories seraient d'origine sociale et dépendraient de la société (Durkheim 1912).

Il s'agit donc de mettre à jour cette catégorie de temps, catégorie qui est, comme l'a souligné Lévi-Strauss dans Anthropologie Structurale fort différente de celle que nous utilisons pour comprendre notre propre développement (C. Lévi-Strauss 1958).

Cyclés temporels Kwagul: Deux saisons majeures, l'été "baxus" et l'hiver "tsètseka", rythmaient la vie des Kwagul. La distinction entre baxus et tsètseka (été, hiver) reflète en fait beaucoup plus qu'une simple opposition été/hiver. Elle constitue l'opposition fondamentale de l'univers structural kwagul.

Elle est avant tout d'ordre physique.

baxus - désigne la portion estivale de l'année, durant laquelle les gens se dispersent en quête de nourriture, tandis que tsètseka - désigne l'autre moitié, l'hiver, au moment où ils se trouvent dans leurs villages permanents et s'adonnent aux grandes célébrations rituelles annuelles.

En second lieu, ces mots sont étroitement associés aux régularités cosmiques: la force croissante du soleil ainsi que l'allongement des jours

en période baxus apportent les plantes et les animaux, plus particulièrement la course spectaculaire du poisson au temps du frai, tandis que la période tsétséka voit les jours diminuer, les nuits s'allonger et disparaître. L'abondance de la vie végétale et animale. L'organisation économique et sociale s'articule sur ces régularités cosmiques: la période baxus donne lieu à une hiérarchisation de type séculier, alors que durant le temps tsétséka, le rassemblement tribal prend une forme qui l'apparente à une théocratie (S. Reid 1973:117).

Il n'est pas aisé de traduire ces termes. Tous les deux sont utilisés comme noms; baxus peut également servir d'attribut tandis que l'attribut correspondant à tsétséka est nawalak, c'est-à-dire surnaturel, saint, grandiose, magique.

Baxus est utilisé:

- pour désigner la période estivale, lorsque le système séculier est en vigueur.
- durant l'hiver, désignant l'endroit de ceux qui n'ont pas été initiés, ou qui sont temporairement privés de la visite des esprits.
- pour désigner tout ce qui est ordinaire par comparaison à ce qui est extraordinaire ou surnaturel.
- pour désigner des personnes ou des actions profanes.

Baxus peut donc se traduire par profane, ordinaire, séculier.

Tsetseka est utilisé:

- pour désigner la période d'hiver, au moment où l'organisation des sociétés de danse est en vigueur.
- pour désigner le rituel d'hiver dans son ensemble: "Cérémonie de l'Ecorce de Cèdre Rouge" (Red Cedar Bark Ceremony).

- pour désigner les membres des confréries religieuses les plus élevées.

Le mot tsetseka signifie "faux", "inexact". Dans tous les dialectes kwagul, le mot tseka connote un acte chamanique. Boas le traduisait par "secret" (Boas 1897:418 et 1966:165-168) traduction adéquate car le rituel relève du sacré d'une part et aussi de la simulation, comme nous le verrons plus tard. Les voisins septentrionaux des Kwagul, les Heiltsuk (Bella Bella), dont le dialecte diffère légèrement du kwakwala, emploient tseka en référence aux chamans, au rituel d'hiver et à tout ce qui n'est pas ordinaire, et à ce qui est exaltant (Goldman 1975:102).

Ces deux concepts renvoient donc d'abord à la division en moitiés durant l'hiver, au moment où la société se scinde en groupes d'individus sacrés et profanes. Le rituel est impossible sans la coopération des deux groupes, le baxus et le tsetseka; la réalité cosmique est ainsi réfléchi par la texture sociale du rituel.

Dans le cas présent, il est assez précis de dire que baxus et tsetseka, parce qu'ils sont aussi les saisons de l'année, sont médiatisées par un temps cyclique.

Ce temps cyclique est perçu également par l'intermédiaire de la flore et de la faune. Ainsi, selon les espèces de saumon considérées, toutes du genre Oncorhynchus, la période du frai s'étend en ces régions du mois de juin jusqu'à octobre: les Chehalis de la Colombie Britannique donnaient aux mois d'octobre et de novembre des noms qui signifiaient "mois de frai". (Ils habitent au nord des Kwagul méridionaux; de ce fait chez eux, le temps du frai survient plus tard que chez ces derniers). Cependant ils désignaient aussi un intervalle du calendrier, allant de la fin juillet au début octobre,

par une locution dont le sens approximatif est "jointure des deux bouts de l'année"; la fin de cette période intermédiaire portait elle-même un nom spécial, "époque où meurent les saumons", car les saumons périssent en masse aussitôt après avoir frayé . Par conséquent, bien qu'ils n'aient pas de calendrier au sens où nous l'entendons, l'époque du frai (et ce n'est qu'un exemple) annonce la fin d'un cycle calendaire.

Les Kwagul relevaient également la trajectoire annuelle du soleil, et ce de façon scientifique. Pour eux, le monde était rond comme un disque plat se terminant à l'horizon et aux confins du monde. On notait sur l'horizon les points marqués par le lever et le coucher du soleil durant sa course annuelle. Ils relevaient ces points grâce à une ligne déterminée par deux points de repère, et prolongée jusqu'à l'horizon.. Ils connaissaient les solstices et les équinoxes. Au moment du solstice d'été, la durée du voyage céleste du soleil est maximum et celle de son séjour sous-terrain minimum. La terre devient alors entièrement baxus, à l'exception d'un petit secteur septentrional. Le soleil n'apparaît alors au-dessus de l'horizon que durant quelques heures seulement. La terre, à ce moment là, devient un lieu tsetseka (S. Reid 1973:120).

Que ce soit au cours de la vie de tous les jours, du rituel ou dans la mythologie, le nombre magique sans cesse présent et répété inlassablement est 4, mu. 4 sert à découper le temps: 4 nuits, 4 jours avant, 4 jours après, 4 ans. Un enfant merveilleux est né après 4 jours de gestation, une personne voyageant chez les esprits surnaturels fut réellement absente pendant 4 ans alors qu'elle pensait être partie durant 4 jours. Un cadeau surnaturel fut donné à une personne quatre ans après qu'il eut été promis.

Un enfant qui avait acquis une force surnaturelle fut baigné dans l'eau glacée à l'âge de 4 ans, etc.. Le chiffre 4 en dehors d'un contexte mythique a également des justifications sociologiques: une famille idéale se compose de quatre enfants. Dans une famille noble par exemple, les quatre premiers enfants assumeront les titres de noblesse, alors que les enfants suivants formeront une classe sociale inférieure.

L'ensemble des trésors surnaturels (tlogwe) reçus par les ancêtres sont composés le plus souvent de choses dont le nombre varie de 1 à 4 et qu'on peut grouper en deux paires. Il s'agit d'une part du harpon magique (qui permet d'acquérir des richesses) et du bâton incandescent (qui détruit les richesses); les deux autres sont: l'eau de vie (qui ressuscite les morts) et le bâton mortel (qui tue les vivants) Boas 1897:415. La première paire réfère aux richesses, thème que nous retrouverons dans les chants hamatsa. La seconde paire met en opposition les forces qui renforcent la vie et celles qui la menacent et la détruisent. Le nombre des trésors reçus par l'ancêtre reflète bien sûr le rang de ce dernier. Il en est de même pour la danse hamatsa qui, idéalement comprend 4 masques d'oiseaux. Celle qui n'en possède que 1, 2 ou 3 est moins prestigieuse que la première qui est parfaitement équilibrée ou en harmonie avec les règles imposées par la culture.

La présence du nombre 4 isolé, sans contexte, dénote un fait positif: il a quatre fils; il a reçu quatre noms: deux d'été, deux d'hiver, etc.. Il est le chiffre idéal.

Le chiffre 3 n'est mentionné que très rarement pour lui seul. Par contre il n'existe que par rapport au quatrième ou à la quatrième fois qui lui succède. Là où tous les actes ont manqué ou n'ont pas réussi après

trois tentatives, le quatrième marquera le succès. Si dans certain cas, et cela arrive, le succès n'est pas atteint la quatrième fois, c'est un signe de très mauvais augure qui peut entraîner la mort du malchanceux.

Le chiffre 4 apparaît particulièrement souvent en connection avec le rituel et la purification. Au cours du rituel, chaque geste d'une signification particulière est répété quatre fois: une personne peut se baigner 4 fois dans un lac, l'initié doit tourner autour du feu décrivant 4 circuits, etc... 4 séquences sont les étapes nécessaires à l'accomplissement d'un rite.

On peut ainsi établir que, lors du geste rituel

$$\begin{array}{rcl} 3 & + & 1 = \text{Succès} \\ 4 & - & 1 = \text{Echec} \end{array}$$

On se rend compte que la variable du succès ou de l'échec est de - 1. C'est celle qui restera à être déterminée. Alors que dans un contexte profane on a

$$\begin{array}{rcl} 4 & & = 4 \\ 2 & + & 2 = 4 \end{array}$$

Il en est de même pour 8, qui existe par lui-même (8 montagnes, 8 canoes, 8 saumons, 8 fois) ou composé de 2 périodes de 4 (4 jours et 4 nuits composent un voyage de 8 jours; j'ai reçu 4 noms profanes et 4 noms sacrés). Dans de rares cas 8 se décompose en 3 séquences: (Un être surnaturel fut visité d'abord par 2 hommes, puis par quatre, et enfin par 2) (Boas 1935:120).

Ce qui nous permet finalement de résumer:

$$\begin{array}{rcl} & 8 & = 8 \\ & 4 + 4 & = 8 \\ 2 + 4 + 2 & & = 8 \end{array}$$

Quand une jeune fille atteint l'âge de la puberté, après que quatre jours se sont écoulés, sa période de purification commence. Une vieille

femme qui n'est pas sa mère, s'occupe d'elle en pratiquant les rites prescrits à son état. Le matin du 5ème jour, ayant le lever du corbeau ainsi que le matin du 9ème, du 13ème, du 17ème, la vieille femme la nettoie. Cette purification sera répétée 4 fois encore à 8 jours d'intervalle, c'est-à-dire aux 25ème, 33ème, et 49ème jours. Ce qui revient à dire que la purification tombe toujours lors d'un jour impair. Le chiffre impair il me semble, apparaît donc comme ayant une connotation impure.

La longueur de vie d'une maison est la même que celle du chef à qui elle appartient durant le temps de son office. Quand le chef cède sa position à son fils, il est appelé "le vieil homme de la maison" (Boas 1925: 229); sa maison est démantelée, et son héritier en construit une nouvelle. Cela coïncide souvent avec le temps de son mariage et c'est l'amorce d'un nouveau cycle de vie. La nouvelle maison sera construite en plusieurs étapes étalées sur une période de quatre ans qui correspond par analogie aux rites d'élévation de l'héritier.

La vie de tous les jours était ponctuée par des occasions spéciales qui relevaient de l'initiative des uns et des autres, ainsi que d'évènements extérieurs qui ne relevaient pas toujours d'une organisation temporelle définie. Il s'agissait des naissances, des mariages, des décès qui se produisaient au sein de la communauté, causant de brèves périodes de tabous non collectifs. Des danses séculaires pouvaient alors être improvisées.

La fin de la période baxus était marquée par une sorte de carnaval de quatre jours appelé tlasila, au cours duquel on sortait les masques ancestraux. Il ouvrait la période tsetseka qui occupait l'automne et l'hiver. Aujourd'hui c'est l'inverse. Le rituel commence par les danses tsetseka et se termine

par les danses tlasila. D'une période à l'autre, les noms propres, les chants et même leur style musical changeaient. L'organisation sociale profane cédait la place aux confréries religieuses. Un système particulier entraînait en vigueur, défini par les rapports que les individus étaient censés entretenir avec le surnaturel. Pendant cette période hivernale, entièrement consacrée aux rites d'initiations, chaque confrérie procédait à l'initiation de ceux que leur naissance et leur rang qualifiaient pour y postuler". Lévi-Strauss résume le système ainsi:

"Le village se scindait alors en deux groupes. Les non-initiés formaient un public auquel les initiés se donnaient en spectacle. Encore faut-il distinguer deux catégories principales parmi ces derniers. La classe supérieure comprenait les confréries des Phoques et des Cannibales et chacune se subdivisait en trois grades qu'on mettait douze ans à parcourir. Un peu en-dessous des deux grandes confréries se situait celle de l'Esprit de la guerre. Les Pinsons ou Passereaux, qui constituaient la classe inférieure, se subdivisaient eux-mêmes, par ordre d'âge, en Macareux, Canards malards, Epaulards et Baleines. Des confréries parallèles regroupaient les femmes. Aux deux bouts de l'échelle, entre les Pinsons et les Phoques, un esprit de rivalité, d'hostilité même, régnait. (C. Lévi-Strauss 1975: 113 ).

Dans ce système dont on s'est borné ici à esquisser les grandes lignes, la communication qui implique la compréhension des symboles et des idiomes se faisait dans un contexte où les raisons et les relations sociales étaient définies à l'avance; on ne peut les saisir sans savoir comment les gens et les groupes s'organisaient socialement.

## II. Organisation des personnes et de l'assemblée

L'organisation sociale des Kwagul a toujours posé des problèmes et à l'heure actuelle où les institutions traditionnelles sont en grande partie désintégrées, nous ne disposons plus guère que d'anciens témoignages pour tenter d'en saisir la nature.

Jusqu'à sa mort survenue en 1942, Boas ne cessa de réfléchir sur les Kwagul et d'élaborer des données recueillies au cours de douze séjours successifs échelonnés sur un demi-siècle. En 1949 Murdock écrivait:

"...despite Boas' "five foot shelf" of monographs on the Kwakiutl, this tribe falls into the quartile of those whose social structure and related practices are least adequately described" (1949; xix, footnote 5).

Ce jugement ne portait pas sur les déficiences de Boas à rassembler les données ethnologiques mais plutôt sur ses hésitations à définir les principes de base qui sous-tendaient l'organisation sociale. Cette structure sous-tendant la culture kwagul n'émergea pas des données de Boas comme il l'eût souhaité, lui qui partait du principe que l'accumulation d'une grande quantité de données ethnographiques (sous forme de textes principalement) conduirait inévitablement à ce résultat. Le concept de filiation bilatérale (cognatique ou indifférenciée) appliquée à la structure sociale des Kwagul par des auteurs tels que Rosman et Rubel (1971:128-175) a éclairé quelque peu le fonctionnement interne de cette société. Cependant, d'importantes remarques restent à faire. En effet, la plupart des auteurs estiment que les Kwagul avaient une règle de descendance indifférenciée, infléchie par une orientation patrilinéaire nettement marquée. Il semble toutefois que la véritable nature des institutions kwagul n'a pas été toujours comprise par les observateurs et les analystes, et que les deux principes, matrilineaire et patrilinéaire, y étaient en concurrence active, à tous les niveaux (Lévi-Strauss 1979:87).

Situons le problème. Les voisins septentrionaux des Kwagul, Tsimshian, Haida et Tlingit, sont tous matrilineaires alors que les peuples de langue salish qui les jouxtent au sud sont patrilinéaires. Il en résulte que les Kwagul offrent des caractéristiques présentes dans les deux systèmes.

Les récents travaux de Lévi-Strauss sur l'organisation sociale des

Kwagul rendent compte des problèmes qui se présentèrent à Boas et tentent partiellement<sup>1</sup> de les résoudre à la lumière d'une étude approfondie du concept de "maison". Grâce à ces travaux il nous est possible maintenant d'appréhender la structure sociale kwagul sous un autre angle et d'en comprendre le fonctionnement.

#### A. La Tribu

Les Kwagul étaient répartis en groupements locaux que Boas appelle "tribus".

The tribes are groups inhabiting one winter village each and acting on many occasions, as in war or rituals, as units. They are village communities often bearing the name of the locality they inhabit" (Boas 1966:41).

Cependant, dans la langue kwagul il n'existe pas de mot pour tribu. "Gokwelot" signifie "habitants des maisons" et se rapporterait donc plus, il me semble, aux maisonnées qu'à la tribu.

L'unité fondamentale la plus grande étant la tribu, selon la terminologie de Boas, l'enquête ethnographique a révélé que les Kwagul se composaient de 28 tribus (Boas 1897:329-332).<sup>2</sup> Ces tribus se regroupaient en quatre grands groupes tribaux: les tribus kwagul (1 à 16) partageant le même sous-dialecte de la langue kwagul, le kwakwala, se divisant elles-mêmes en deux groupes géographiques distincts (1 à 12) et (13 à 16), ce dernier étant appelé "les Kwagul de Fort Rupert"; les Nahwitti (17 à 19), les tribus de Quatsino Sound (20 à 23) enfin les Euclataw ou les Lelwiltok (24 à 28). La carte no. 1 montre la répartition géographique des tribus avec leur numéro de référence respectif.

1 "Partiellement", parce que l'état présent de la documentation ne lui permet pas toujours de trancher.

2 Boas n'en releva que 25; cf. appendice historique, p.

Ces chiffres ne reflètent pas un ordre hiérarchique mais leur disposition géographique nord/sud et leurs affiliations linguistiques. Voici la liste des tribus formées par les Kwagul méridionaux:

I. Les tribus Kwagul

1. Gwasilla
2. Nakwotak
3. Gwawaenuk
4. Hahuamis
5. Tsawatainuk
6. Kwiksootainuk (Tlitlekit inclus)
7. Tenaktak
8. Awaetlala
9. Mamalilikulla
10. Matilpi
11. Nimpkish
12. Tlawitsis

Les tribus de Fort Rupert

13. Kwagul
14. Kweeha
15. Walas Kwagul
16. Komkiutis

II. Les tribus Nahwitti

17. Tlatlasikwala
18. Nakumgilisala
19. Yutlinuk

III. Les tribus de Quatsino Sound

20. Koskimo
21. Quatsino
22. Giopino
23. Klaskino

IV. Les tribus Euclataw (ou Lekwiltok)

24. Weewiakay
25. Weewiakum
26. Kweeha
27. Tlaaluis
28. Hahamatses (ou Waalatsama)

Chaque groupe tribal, comme on peut en juger, avait son nom propre et était associé à un endroit géographique bien précis, ce dernier pouvant se

justifier du nom de la tribu dans certains cas que nous avons déjà mentionnés (nom de terre)\*. Le nom de la tribu pouvait aussi dériver du nom d'un ancêtre mythique comme c'est le cas des Weewiakay (24) et des Weewiakum (25) qui sont les pluriels de Wiakay (nom de race)\*. Un événement historique important s'étant produit dans une tribu fut l'occasion d'un changement de nom. Ceci est vrai pour les Tlaaluis (27) et les Tlawitsis (12), les "Affamés", ainsi que pour les Kweeha (26), les "Tueurs". Enfin, certaines tribus décidèrent de changer de nom pour un autre plus prestigieux comme les Waalatsama "les Importants" (28) ou les Komkiutis (16) "Riche Rivage" (non honorifique)\* (Boas 1897:332-33; appendice historique p.352).

Chaque tribu formait un groupe local occupant un même village d'hiver compact et composé d'une douzaine de maisons ou plus occupées par plusieurs familles. Les traditions généalogiques imputaient à chaque tribu par un ancêtre mythique qui revendiquera un territoire en bordure de mer, près d'un point d'eau courante, dès son arrivée sur la terre (cf. appendice historique, p.313 ). En accord avec le point de vue indien, la tribu était formée à partir d'une lignée noble portant le nom de l'ancêtre originel. Ceux qui ne portaient pas le nom de l'ancêtre formaient la roture ("commoners").<sup>1</sup>

C'est quand Boas essaie de définir de façon plus précise la constitution interne des tribus que les difficultés se présentent à lui. L'analyse des écrits de Boas relevant de la structure interne de l'organisation sociale

1 En accord avec Helen Codere être roturier signifie pour les Kwagul ne pas posséder de position dans la structure du potlatch, ou de position de chef ou de titres de noblesse valides. Un individu noble qui a passé toutes les fonctions à son fils devient un roturier. La roture n'existe donc pas à l'état de classe - Elle n'a pas d'identité, de continuité ou d'homogénéité en tant que groupe (Helen Codere 1957:474)

\* Ces appellations proviennent de Lévi Strauss, La Voie des Masques 1979:164-192.

kwagul permet de dégager au moins quatre grands tournants dans sa pensée.

### 1. Boas et les "gens"

Les tribus qu'il eut l'occasion d'étudier se subdivisaient en formations plus petites et de même type, chacune comprenant un nombre d'unités sociales auxquelles il donne le nom de "gens". Cependant, il est impossible d'affirmer, comme le voudrait la théorie des système unilinéaires, que les "gens" sont exogamiques, car chaque individu se considère pour partie membre de celle de son père, pour partie de celle de sa mère (Lévi-Strauss 1979:165).

"...the child does not belong by birth to the gens of his father or mother, but may be made a member of any gens (numaym) to which his father, mother, grandparents, or great-grandparents belonged. The child becomes member of a gens. On this occasion property must be distributed among the members of the gens according to the rank of the name. By taking a name belonging to another gens, to which one of his ancestors belonged, a man may become at the same time a member of that gens. Thus chiefs are sometimes members of many gents, and even of several tribes. One Kwagul chief, for instance, belongs to six gents". (Boas 1891:600).

Boas avait nommé ces unités sociales "gens", parce qu'à la différence de leurs voisins matrilineaires du nord, les Kwagul ont une orientation patrilinéaire comme leurs voisins du sud. Mais comme Lévi-Strauss le fait remarquer,

"...des aspects matrilineaires subsistent, car, chez les aristocrates-les Kwakiutl formant une société stratifiée- l'époux assume le nom et les armes (au sens héraldique) de son beau-père, et devient ainsi membre du lignage de sa femme. Nom et armes passent à ses enfants; les filles les conservent, les fils les perdent en se mariant et adoptent ceux de leur épouse. Par conséquent, les emblèmes nobiliaires se transmettent pratiquement en ligne féminine, et chaque homme célibataire reçoit ceux de sa mère. Mais d'autres faits militent en sens contraire: le père est le chef de la famille, non le frère de la mère; et surtout, l'autorité sur la "gens" se transmet de père en fils. (Lévi-Strauss 1979:165).

Jusque-là donc, Boas avait rapproché les Kwagul des peuples matrili-  
néaires; d'où sa première impression que, matrilineaires, les Kwagul avaient  
évolué vers un régime patrilinéaire.

## 2. Boas et le sept

Dans une seconde étape de sa recherche, Boas est amené à changer sa  
perspective et sa terminologie. Il explicite ces dernières dans ses ouvrages  
intitulés Indianische Sagen (1895) et Social Organization and Secret Societies  
of the Kwakiutl Indians (1897). Fort de ses nouvelles informations, Boas  
examine les ressemblances que les Kwagul partagent avec les Salish.

"Dans les deux cas, les unités de base de la structure sociale  
paraissent formées par la descendance supposée d'un ancêtre  
mythique qui bâtit sa demeure en un lieu déterminé, même si,  
ultérieurement, cette communauté villageoise dut quitter son  
terroir et s'unir à d'autres communautés du même type, sans  
perdre pour autant la mémoire de son origine". (Lévi-Strauss  
1979:166).

Mais, comme nous l'avons dit, les Salish sont patrilinéaires. Boas  
est amené à inverser sa proposition initiale. Il pense alors que les Kwagul,  
patrilinéaires à l'origine, ont évolué vers un régime matrilineaire. Il  
appelle ainsi les subdivisions de la tribu "sept" (désignant un groupe bi-  
latéral de parents) et il remplace "gens" par "clan", afin de marquer  
l'orientation matrilineaire de ce dernier type de groupe. Boas précise ses  
informations: lors d'un mariage,

"... the woman brings as a dowry her father's position and  
privileges to her husband, who, however, is not allowed to  
use them himself, but acquires them for the use of his son.  
As the woman's father, on his part, has acquired his privi-  
leges in the same manner through his mother, a purely female  
law of descent is secured, although only through the medium  
of the husband. It seems to my mind that this exceedingly  
intricate law, cannot be explained in any other way than as  
an adaptation of maternal laws by a tribe which was on a  
paternal stage". (Boas 1897:334-355).

Que cette règle singulière plaide en faveur d'un régime patrilinéaire antérieur, Boas le prouve par plusieurs faits:

"There is no trace left of an inheritance from the wife's brother; the young couple does not live with the wife's parents" (la résidence n'est jamais uxori-ou matrilocale).  
 "But the most important argument is that the customs cannot have been prevalent in the village communities from which the present tribal system originated, as in these the tribe is always designated as the direct descendants of the mythical ancestor." (Boas 1897:335).

Boas a insisté également sur l'existence, dans les familles nobles, d'un double régime successoral: a) du père à l'aîné des parents (que ce soit un fils ou une fille) comme l'atteste un des passages écrits par Hunt.

"...this office of giving away property never goes to a younger brother; it is only the eldest child that takes the office of giving away property to all the different tribes. Even if a girl is the eldest one of the children of the one whose office is to give away property, she takes it although she is a woman. Often the younger brother of the eldest sister tries to take away the office of giving away property from his elder sister, but all the chiefs do not agree because it never goes to the next one to the eldest. The only time the office of giving away property is given to the younger brother is when the eldest one dies, then it cannot be denied him. The time when this is done is when the eldest one does not live long enough to have a child before he dies. When the one whose office is this, to give away property, never had a child, he adopts the eldest one among the children of his nearest relative, a nobleman (Boas 1925:91; voir aussi Boas 1921:1087, 1107; 1920:116; 1966:52).

b) par le mariage; du père de la femme au gendre et, par l'intermédiaire de celui-ci, aux enfants à naître de l'union. Ce second mode de transmission revêtait une telle importance aux yeux des Kwagul qu'un individu désireux d'"entrer dans une maison" où il n'y avait pas de fille à marier, épousait symboliquement un fils, et à défaut de fils une partie du corps-bras ou jambe du chef de la maison, ou même une pièce de mobilier (Lévi-Strauss 1979:167).  
 Lors de mon enquête sur le terrain j'ai relevé le cas d'un jeune garçon

Nimpkish qui devait avoir neuf ans à l'époque où il avait été convenu de son mariage avec une petite fille Nootka. Lui et sa famille se rendirent en pays Nootka situé sur la côte ouest de l'île de Vancouver. Le voyage mit un certain temps et à leur arrivée on leur annonça que la petite fille avait succombé à une maladie infectieuse. Le mariage fut célébré et la dot, raison de cet évènement, fut transmise néanmoins au jeune garçon. (M.R.:Campbell River 1978).

### 3. Boas et le numaym

A la lumière de nombreuses informations recueillies et expliquées par George Hunt, Boas se voit une fois de plus obligé de réinterpréter ses données. au cours d'une nouvelle description. Il s'agit d'Ethnology of the Kwakiutl, publié en 1921. Boas avait énoncé que, plutôt que la tribu ou le sept, l'unité fondamentale de la société kwagul était celle qu'il avait successivement appelée "gens", puis "clan." (selon l'orientation patrilinéaire ou matrilineaire dominante). Il renonce à tous ces termes au profit du nom indigène numaym car, selon lui, le vocabulaire ethnologique ne possède pas de concept équivalent.

Jusqu'alors Boas avait essayé de faire entrer le numaym dans une typologie de l'organisation sociale. Ses nouvelles données démontrent que ce n'est pas possible et il se résigne à employer ce terme vernaculaire. En effet, "cette unité sociale offre des caractères si particuliers que les termes de "gens", "clan" ou même "sib" seraient trompeurs" (Boas 1897:115; 1921:823-824, 787, 782).

En effet, comme le note Lévi-Strauss,

"Hunt affirme (...) que les nobles kwakiutl ne changent jamais de nom depuis l'origine, quand le premier être humain apparut sur la terre; car les noms ne peuvent pas sortir de la famille

des chefs principaux des numaym, mais doivent aller à l'aîné des enfants du chef principal (. .) Et ces noms ne peuvent aller au mari de la fille; aucun des noms à commencer par celui que reçoit le bébé à l'âge de dix mois, et jusqu'à ce qu'il assume le nom de son père, le nom du chef principal. Ces noms sont appelés "noms du mythe". (Lévi-Strauss 1979:168).

Par noms, il faut plutôt entendre titres. Les noms qu'un noble kwagul acquiert au long de son existence restent donc la propriété du lignage.

Quand aux autres:

"Les seuls noms d'un chef principal du numayn qui puissent être donnés à l'occasion d'un mariage sont ceux que le chef lui-même a obtenus de ses beaux-parents, ainsi que les privilèges; car ses propres privilèges, il ne peut les transmettre à son gendre". (Boas-Hunt 1921:7817; Lévi-Strauss 1979:169).

"The Indians emphasize again and again the rule that the "house name" and the attached position and privileges can never go out of the line of primogeniture and may not be given away in marriage" (Boas 1920. 1940:356-359).

Les titres de noblesse se rangeaient, semble-t-il, en deux catégories:

"Ceux qui ne pouvaient sortir du lignage et se transmettaient de père en fils ou fille par droit de primogéniture, et ceux que le gendre recevait de son beau-père par l'intermédiaire de sa femme, mais pour être transmis à leurs enfants". (Lévi-Strauss 1979:169).

Les noms et les privilèges cités par Hunt constituent essentiellement des titres de noblesse; ils comportent en effet le droit exclusif à l'usage d'emblèmes figurés comparables à des armoiries, et aussi de devises, chants, danses, fonctions dans les sociétés secrètes. Cependant, les richesses du numaym n'étaient pas exclusivement d'ordre spirituel. En plus d'objets ornementaux tels que masques, coiffures, peintures, sculptures, plats cérémoniels, etc.. elles comprenaient un domaine foncier, constitué par des terrains de chasse et de cueillette, des cours d'eau, des sites de pêche et des emplacements de barrages servant également à la pêche. Ces droits territoriaux étaient âprement défendus, comme nous le verrons au cours du

chapitre consacré à l'espace aux moyens de subsistance.

En 1920, Boas complète ses informations en ce qui concerne le mariage. Il semble que l'exogamie du numaym ait été la plus fréquente, comme l'illustre le symbolisme guerrier des rites matrimoniaux:

"According to the expressions used by the Kwakiutl, a wife is "obtained in war" (winanem) from a foreign tribe. The chiefs make war upon the princesses of the tribes... The fiction is also maintained in the actual marriage ceremonies, which occasionally include a sham battle between the wooing party and the relatives of the bride, or in which the groom's party is subjected to tests that show that the powers of the bride's father cannot vanquish them". ( Boas 1966:53 ).

On observe cependant des cas très nets d'endogamie, ainsi entre demi-frère et demi-soeur nés de mère différente, et entre le frère aîné du père et sa nièce, "pour empêcher, dit Hunt, que les privilèges sortent de la famille. En procédant de la sorte, ils gardent leurs privilèges entre eux". (Boas 1920:117; 1921:789). Comme le remarque Lévi-Strauss

"dans les sociétés "à maisons", et contrairement à ce que les ethnologues observent ailleurs, les principes de l'exogamie et de l'endogamie ne sont pas non plus mutuellement exclusifs... A propos des Kwakiutl, le mariage exogamique sert à capter de nouveaux titres, le mariage endogamique à empêcher qu'une fois acquis, ils ne sortent de la maison. Il est donc de bonne stratégie d'utiliser concurremment les deux principes, selon le temps et l'occasion, pour maximiser les gains et minimiser les pertes". Lévi-Strauss 1979:186-197.

En cas de mariage entre conjoints de même rang, les enfants pouvaient être répartis entre les numaym maternel et paternel, et même ceux des grands parents (cf. supra, p. 45 ) mais chaque individu conservait une certaine liberté de choix, de sorte que l'affiliation du numaym, théoriquement régie par le droit agnatique,<sup>1</sup> se rapprochait en fait d'un système de succession

1 Filiation agnatique ou patrilineaire: les enfants font partie du groupe et parenté de leur père (filiation patrilineaire), ce qui revient à dire que seuls les hommes transmettent la parenté (filiation agnatique). (Donc les enfants d'une femme ne font pas partie de sa parenté mais de celle de son mari).

cognatique.<sup>1</sup>

#### 4. Boas et le numayma

Finalement, les inédits de Boas publiés en 1966 par Helen Codere livrent la dernière conception qu'il se faisait du numaym (ou, comme il dit maintenant, du numayma):

"The structure of the numayma is best understood if we disregard the living individuals and rather consider the numayma as consisting of a certain number of positions to each of which belongs a name, a "seat", or "standing place", that means rank and privileges. Their number is limited and they form a ranked nobility.... These names and seats are the skeleton of the numayma, and individuals, in the course of their lives, may occupy various positions and with these take the names belonging to them. This becomes particularly clear when an individual occupies positions, and, therefore, has names in different numayma. In such a case if he should be host as member of the one numayma, he would call out the names of the second numayma, the guests, and among them his own name as member of the second numayma". (Boas 1966:50).

Un numaym pouvait occuper une ou plusieurs maisons (ces maisons étaient celle qui se trouvaient dans le village d'hiver (Dawson 1888:64). Ce qui nous permet d'établir qu'un individu kwagul pouvait se considérer comme le membre de la maison Xn.1, du numaym X, de la tribu Y formant un village donné d'un groupe tribal Z (cf. tableau n.I p. 52 ).

#### B. Structure du numaym

Les manifestations de la vie sociale (et rituelle) étant en quelque sorte codées par la mythologie, la puissance du mythe se retrouve au niveau

---

1 Filiation cognatique: la filiation cognatique est une filiation indifférenciée, la parenté y est transmise aussi bien par le père que par la mère. On parle également de filiation bilatérale.

L'analyse des textes de Boas et de Hunt effectuée par Rosman et Rubel (1971) confirma le principe de base de l'existence d'une structure de type bilatéral qui avait déjà été noté par ailleurs par Davenport (1959) et Hazard (1960).

Tableau n. I

Groupe dialectique		K W A G U I			
Sous-dialecte	Kwagul	Newittee	Koskimo		
Groupes sous-dialectiques (1-12) (13-16) (24-28) (17-19) (20-23) 3					
Z	Groupes tribaux	1 + 1 + 1 + 1	1	1	= 5
Y	Tribus	12 + 4 + 5 + 3		4	= 28
X	<u>Numaym</u> (maisons)	Tribus: 1-2-3-4-5-6-7-8-9-10-11-12 17-18-19 20-21-22-23			
		Numaym: 3-4-3-3-5-4-5-3-5-?-5-4 3-2-0 7-2-2-3-			
		Tribus: 13-14-15-16-24-25-26-27-28 5-5-5-?-4-?-3-?-?			

Xn.	Numaym = Positions	Tribu 9 = 5 numaym:	Rang: Position
		1er = 6	
		2ème = 32	
		3ème = 21	
		4ème = 42	
		5ème = 30	

Z Un individu Kwagul pouvait se considérer comme le membre de la maison Xn. (?), du numaym X, de la tribu Y formant un village donné, d'un groupe tribal Z. Exemple: la tribu 9 était composée de 5 numaym hiérarchisés chacun d'eux se décomposant en un certain nombre de positions ou titres nobiliaires.

de l'organisation sociale et rituelle. Les traditions légendaires attestent que les numayms se dispersent sans cesse pour différentes raisons afin de rejoindre d'autres villages; ils ne représentent donc pas une entité territoriale fixe et bien définie en dépit de la localisation originelle par l'ancêtre. (cf. appendice historique, p.313 ). De plus,

"The numaym consists of families embracing essentially household groups and the nearest relatives of those who married into the household group" (Boas 1966:48).

Le numaym exprime la conviction primordiale que les membres du groupe qu'il forme se considèrent comme les descendants d'un ancêtre mythique commun. Cependant, chaque numaym est composé de plusieurs familles qui n'entretiennent pas forcément de liens de parenté entre elles.

The house stories also suggest that other individuals, not descendants of the ancestors, are members of the numayma. It seems fair to assume that the direct descendants of the ancestors form the nobility; others accepted as members form the common people, also called the house men.. of the chief" (Boas 1966: 43-44).

Le chef du numaym porte le nom de l'ancêtre fondateur du numaym. Dans cette société stratifiée, les chefs des divers numayms et leurs familles forment la classe noble de la société kwagul. En reconnaissant l'identité du premier fondateur, le numaym ordonne donc les membres de la tribu et ce de façon fondamentale, c'est-à-dire par le rang.

Le chef du numaym était le chef suprême. Il était à la fois chef du rituel, leader économique et conseiller général, mais il n'était pas magistrat. Il revit ou reconstitue sur la terre les conditions culturelles de vie des premiers commencements, lorsque les fondateurs quittèrent leurs royaumes non-humain (célestes ou aquatiques) afin de s'établir sur la

\* Dans la pensée kwagul, le chef qui incarne l'ancêtre dont il porte le nom, assure le lien avec le monde mythique et spirituel.

terre. En portant le nom de l'ancêtre la lignée noble permet de transposer le monde ancestral mythique à une échelle humaine terrestre. Etant en relation directe avec l'ancêtre, elle forme ce que les Kwagul appellent les membres "vrais" (real) de la tribu, c'est-à-dire les nobles. C'est le concept de noyau central absolu et le plus élevé dans la hiérarchie sociale qui, en s'appliquant aux descendants du fondateur de la lignée, forme le point de démarcation entre les nobles et les non-nobles. L'organisation de la tribu "Kwagul" (13), première des quatre tribus de Fort Rupert, montre bien ce principe de base. Le fondateur était Matagila. Son premier fils hérita de son nom et fonda le premier (de par son rang) numaym nommé Mamtagila; le second fils fonda les Loylatlawa; le troisième quitta la famille suite à une querelle pour fonder le numaym Maatagila de la tribu Matilpi (10). Les Kukwakwum et les Sentlem qui composèrent les 4ème et 5ème numaym arrivèrent séparément en provenance d'autres communautés et se joignirent aux autres. Bien que ces derniers ne fussent pas de la même famille, ils partageaient une certaine promiscuité sociale (Boas 1966:39; 1921:949, 938-951). Les deux numayms situés au plus bas de l'échelle, les Laalaxsendayo et les Elgunwe, formaient une paire groupant des familles multiples qui adhérèrent à la tribu bien plus tard et provenaient des Walas Kwagul (15) (Boas 1921:804).

Comme nous l'avons dit plus haut (supra, p. 51) l'appartenance au numaym ne relevait pas seulement de la filiation commune, mais pouvait être acquise par l'obtention d'une position (a seat) à l'intérieur dudit numaym.

Cependant, des individus qui n'avaient pas d'affiliation particulière avec un certain numaym se sont vus acquérir des positions dans ledit numaym d'une autre façon: en tuant le propriétaire de titres et en s'emparant de ces derniers (Boas 1925:83ff; Boas-Hunt (1905:33). Ce qui nous permet de dire

que bien la majeure partie des membres du numaym s'affiliaient en vertu de la filiation commune, le numaym était, dans sa composition, plus qu'un simple groupe de filiation.

Le numaym dans sa conception était éternel. Le porteur des noms qu'il recèle devait être noble de naissance ou justifier de façon légitime son droit de le porter. Durant la période historique, du fait de la diminution de la population, les noms étaient plus nombreux que les demandeurs nobles et l'appartenance à un numaym donné était plus facilement réalisable; il arriva même que des noms allassent à des non-nobles (Goldman 1975:38). Mais, en règle générale, c'était les chefs des familles nobles qui possédaient des noms dans divers numayms, accroissant de ce fait leur prestige, leur statut et leur pouvoir (Boas:1925:99-103). Cependant, ceux qui acquéraient de nouveaux noms auparavant vacants redonnaient vie en quelque sorte à ces derniers en les portant.

Avant la période historique au contraire, les noms disponibles étaient rares et leur possession était réglée par des conditions généalogiques très strictes. Pour le rang ou le siège d'un chef par exemple, qui jamais ne quittait le numaym, seul l'aîné mâle ou femelle était éligible. Si l'aîné était un garçon il occupait le rang et gardait sa résidence avec le numaym. Si c'était une fille, elle portait le nom en rapport avec son titre et son office comme si elle était un garçon (Boas 1925:105). Une fois mariée, elle ne pouvait quitter la résidence de son père, comme il était de coutume suivant les principes de la résidence à tendance patrilocale (ou virolocale) sans priver ce dernier des privilèges dont elle était investie par droit d'aînesse. Comme ces règles de résidence n'étaient pas absolues, elle pouvait, comme le mentionne Goldman, "dans son rôle masculin de porteur d'un nom

d'homme", continuer à vivre dans son numaym natal. Dans ce cas, ses enfants étaient considérés appartenir à la même lignée. Son fils aîné hériterait éventuellement de son rang et de son nom et résiderait probablement dans son numaym (Boas 1966:52). En cas d'absence d'enfant la position allait à un germain sans considération sexuelle. Une telle règle de succession est bien en accord avec le principe de la filiation bilatérale. L'importance du droit d'aînesse en rapport avec le rang est aussi symboliquement explicite lors de l'octroi des noms comme l'atteste le détail suivant:

"Their three boys were Property-Giver, the eldest one: Property Gatherer, the middle one: and From-Whom Property-is received, the youngest one" (Boas 1905:375).

Dans les sociétés où la filiation bilatérale prévaut comme c'est le cas ici, la rivalité entre les germains des deux sexes s'exprime institutionnellement lors des potlatch dits de rivalité entre numayms, car les germains sont souvent membres de numayms différents. Si les germains sont du même numaym leur antagonisme n'est pas si ouvertement exprimé. Comme l'a noté Hunt:

"This is the reason why it is said that the younger brother often bewitches his elder brother, that he may die quickly, because the younger brother wishes to take the seat of his elder brother after he dies" (Boas 1921:1358).

Un jeune frère qui décide de rester avec son frère aîné après l'accession de ce dernier au titre de chef devient souvent son guerrier.

"... and at the same time, the head warrior... He never accumulated stores of provisions. Therefore, notwithstanding the property that he acquired by plunder, he could not maintain a family. Many warriors never married" (Boas 1966:106; Boas 1935:43; 1910:477).

Selon Goldman (1975), le concept de numaym se serait développé à partir d'une relation constante, peut-être de l'ordre d'un modèle corps-âme, entre les individus et les esprits de leurs ancêtres, les deux étant irrémédiable-

ment connectés. L'obligation des esprits ancestraux à se perpétuer sur la terre sans interruption est un principe sans équivoque. S'il y a interruption entre les représentants des temps mythiques et ceux des temps présents, la vie en est affectée (Boas 1920:364). Si ces interruptions ne sont pas irrémédiables, elles sont perçues comme de réelles calamités. (Ce qui permet de confirmer une fois de plus qu'il n'y a pas de nette dichotomie entre le passé et le présent chez les Kwagul, les deux étant en contact très intime indéfiniment). Quand par exemple la chaîne est interrompue, lorsque des noms de personnes défuntes ne sont pas portés pendant une génération ou deux, ils seront assignés à des porteurs de rang inférieur (Boas 1921:967)..

L'ordre pré-établi en est donc affecté. C'est seulement la mort soudaine et inattendue qui ne permet pas au chef de réaliser la transmission de son nom, de son titre et de sa fonction, car c'est de son vivant qu'il doit réaliser ce transfert à son héritier. Ce qui fait dire à Lévi-Strauss en ce qui concerne le régime successoral des Kwagul,

"Il était d'usage que le père transmitt publiquement tous ses titres à son fils âgé de dix ans ou douze ans, au cours d'un potlatch qui offrait l'occasion, mais traduisait aussi la nécessité d'obtenir le consentement collectif, et de neutraliser publiquement des prétendants éventuels". Cette "formule immédiate consistant, pour un père, à faire hériter son fils de son vivant, offre le moyen (probablement le seul possible) de surmonter l'antinomie entre le droit de la race et celui de l'élection". (Lévi-Strauss 1979:188).

Deux traits majeurs dominaient donc la pensée kwagul et sous-tendaient l'organisation sociale: c'était le numaym et le rang, deux concepts étroitement solidaires.

Le rang des numayms remontant à l'origine des temps semble avoir été établi de façon arbitraire (Goldman 1975:27). Selon certaines traditions légendaires, le Créateur attribua aux numayms leur rang avant que leurs chefs

respectifs n'apparaissent sur la terre sous forme humaine (Boas 1897:339). Selon d'autres, ils furent hiérarchisés sur la terre par un ancêtre humain qui fut le premier à leur offrir un festin et des fourrures. Boas pensa que l'ordre hiérarchique avait émergé de l'application systématique de la règle de primogéniture ou du droit d'aînesse (Boas 1920:360). Cependant comme Goldman l'a remarqué,

"In Kwagul belief, primogeniture and seniority of descent only perpetuated a preconceived system. Even then, only primogeniture was the mandatory principle". (Goldman 1975:28).

A l'opposé des clans<sup>1</sup> qui généralisent les appartenances à un groupe donné, les lignages<sup>2</sup> se rencontrent plus sur les spécificités généalogiques. Dans le cas du numaym, le rang pourrait être compris comme un autre mode de différenciation en rapport avec l'appartenance (ou l'adhésion) à une communauté donnée, qu'elle ait été formée par l'intermédiaire de la parenté ou lors de circonstances historiques particulières. Le rang permet de transposer à un autre niveau le démerite de la généralité. Par le rang chaque Kwagul acquiert un attribut essentiel sous forme d'une place unique, équivalent à un titre nobiliaire. C'est dans cette perspective que le principe du rang

---

1 Le clan rassemble tous ceux qui se considèrent, en vertu d'une relation généalogique présumée et indémontrable, comme les descendants en ligne directe, soit paternelle (patriclan), soit maternelle (matri-clan), d'un(e) ancêtre commun(e) légendaire ou mythique. Un tel groupe repose nécessairement sur la reconnaissance de la filiation en ligne exclusive et ne peut, de toute évidence, se recruter et fonctionner sur la base des règles de la filiation cognitive et indifférenciée. (Marc Augé 1975:26).

2 Le lignage est un groupe de filiation unilinéaire dont tous les membres se considèrent comme descendants soit en ligne agnatique (patrilignage), soit en ligne utérine (matrilignage), d'un(e) ancêtre commun(e), connu(e) et nommé(e), et sont (en principe) capables de décrire les connexions généalogiques qui les lient les uns aux autres, ainsi que de remonter à l'ancêtre par une ligne généalogique ininterrompue (en citant tous les degrés intermédiaires). (Marc Augé 1975:22).

peut être assimilé à celui du totémisme; il convertit une communauté humaine généralisée en entités spécialisées comparables à celles des espèces animales. Tandis que le totémisme opère ses différenciations au moyen des modèles offerts par des procédés naturels tels l'ordre des naissances. Les Kwagul invoquent un procédé naturel supplémentaire: l'ordre par lequel les animaux mangent<sup>1</sup>. Nous reviendrons plus en détail sur ce point crucial au cours du chapitre relevant des manières de table et des coutumes alimentaires en particulier.

Le numaym exprime la conviction primordiale de l'existence de connexions existant entre les communautés contemporaines et leurs fondateurs mythiques. De telles connexions visualisées de façon idéale comme ininterrompues sont comme l'arbre poussant de ses racines ancestrales. Elles ont des significations spirituelles car pour les Kwagul elles sont plus que des liens généalogiques. Elles sont les lignes de transmission qui permettent aux richesses premières des ancêtres de se répandre au sein des générations futures.

Ces richesses, nous l'avons vu, sont les noms, les titres de noblesse et les privilèges. Ce sont des biens spirituels représentant les qualités essentiellement spirituelles des fondateurs et donc de tous les ancêtres réunis. Dans la mesure où de telles qualités spirituelles ou "essence des ancêtres" sont considérées comme une force vitale indispensable au bien-être de tous les descendants, en garantissant de façon systématique la continuité de la vie et par-dessus tout la vigueur du numaym, elles ont des

1 L'Aigle, chef de la Congrégation des Phoques, mange le premier, alors que les Passeréaux se contentent des miettes; "It occurred to him that the eagle was the only head chief and leader who was feared by all birds, and that therefore he would be the eagle, because he was the first one to give a potlatch; and therefore the head chief, the Eagle, began to be feared by all tribes. It is the same as the Eagle who is the first to eat of any carrion and of what he catches; and afterwards come the different kinds of birds each of which eats on the beach what is left over by the eagle". Boas 1921:784.

pouvoirs surnaturels fondamentaux. Les ancêtres mythiques fondateurs des groupes dont les pouvoirs des lignées dérivent sont réincarnés dans la vie de tous les jours par les personnes qui portent leurs noms. Ainsi chaque nouvelle génération est la reconstitution, sur terre, de l'état primordial des commencements quand les fondateurs quittèrent leurs royaumes non-humains, situés dans un temps et dans un espace mythiques. Cet état primordial, comme celui de la naissance, évoque les grands pouvoirs d'émergence, de transformation et d'initiation.

Etre en relation avec le temps des commencements, par l'intermédiaire du numaym, c'est être également en contact avec les pouvoirs générateurs de la naissance, et plus fondamentalement avec les sources originales de la création humaine. Ce qui revient à dire que l'héritage des noms qui appartient au numaym n'est pas seulement la transmission de la qualité de membre du numaym, c'est aussi un procédé rituel qui sert à maintenir et affirmer périodiquement les liens qui existent entre les premières générations et les générations contemporaines. Le nouveau porteur du nom harmonise ainsi son lien généalogique biologique avec celui de l'ancêtre qu'il est censé incarner. Les Kwagul visualisent deux types de succession: l'une spirituelle en perpétuant l'ancêtre; l'autre biologique, ou produisant l'être qui sera le porteur du nom de ce dernier. Comme nous l'avons déjà dit, c'est par la règle de primogéniture que s'effectue cette succession. Les quatre premiers enfants de la famille nucléaire sont les porteurs éventuels du nom de l'ancêtre. Comme on peut le constater, la transmission d'un nom évoque une transposition spirituelle. L'ancêtre humain laisse sa carrière être représentée dans quelqu'un d'autre; ce n'est pas une émergence causale, mais plutôt une naissance réelle. Comme lors de la reproduction biologique et sexuelle des générations, la chaîne est ininterrompue et spécifique. Le

nouveau porteur du nom assortit ses liens généalogiques avec celui de l'ancêtre qu'il incarne.

Le porteur du nom de l'ancêtre, métaphore vivante de ce dernier en quelque sorte, de par ce fait est titulaire de pouvoirs spirituels. Aux êtres porteurs de noms ancestraux sont associés d'autres pouvoirs appelés tlogwe, signifiant littéralement "tombé sur la plage" (Boas 1935b:99), rappelant que, comme les ancêtres et en même temps, ils sont apparus sur la terre en provenance de leur domaine mythique. Tlogwe fut le plus souvent traduit par Hunt et Boas par "trésors".<sup>1</sup> Ces tlogwe des ancêtres ont été obtenus par l'intermédiaire d'êtres surnaturels anthropomorphiques ou zoomorphiques et peuvent se matérialiser sous forme d'objets, tels que mats totémiques, blasons ou emblèmes, poteaux héraldiques, masques, maison, vaisselle et titres de noblesse. Etant associés avec le nom de l'ancêtre, ils suivent ou sont transmis avec ce dernier. Le transfert des biens (l'héritage) et de fonctions (succession) doivent non seulement se faire du vivant du propriétaire (supra, p. 1; Boas 1921:1949, 1351) mais aussi se produire lors d'une cérémonie de redistribution de richesses (potlatch) Boas 1925:332).

Awaxalagis told all the chiefs of the tribes that not he, himself, had invited them, but his prince, Laqwagila.. "and also my seat at the head of all the eagles, as I stand at the head of the tribes. Now it will go to my prince, Laqwagila, and this house, and what is in it, the red cedar bark<sup>2</sup> (he meant the cannibal dance and the other dances: therefore he named the red cedar bark),<sup>3</sup> and my chief's position. All these will go to Laqwagila, and this copper, about which you all know, chiefs, this Lesaxelayo which is worth nine thousand blankets, and fifty canoes, bracelets, and twenty gold-backed bracelets, and more than seventy gold ear-rings, and forty sewing machines, and twenty-five phonographs, and fifty masks. These will go to my prince Laqwagila. Now he will give these poor things to you, tribes. You will give property to me in the last seat of my numaym, the Maamtagila" (Boas 1921:1351).

<sup>1</sup> tlogwe est aussi utilisé en référence aux enfants.

<sup>2</sup> & <sup>3</sup> C'est moi qui souligne. M.R.

Cependant une distinction doit être faite entre les biens collectifs et les biens individuels. Les membres d'un numaym donné tenaient également pour leurs biens des emplacements de pêche, des terrains de chasse et de cueillette, ainsi que des plages dont ils collectaient les crustacés. Ils diffèrent en cela de leurs voisins occidentaux, les Nootka pour qui ce genre de propriété était tenue individuellement par les chefs et pouvait de ce fait être distribuée comme compensation matrimoniale (improprement appelée dot).

En fait, ce qui est hérité chez les Kwagul, ce n'est pas tant la somme de pouvoirs quantifiables, que le droit de représenter un ancêtre ou un être surnaturel ancestral dont les qualités et les pouvoirs que lui confèrent sa nature rayonnent de façon quasi infinie.

En accord avec la filiation bilatérale, les biens associés aux ancêtres mythiques d'un numaym donné pouvaient être transmis par les lignées mâles ou femelles. Le privilège de représenter ou d'incarner la danse d'un esprit quelconque, disons l'esprit cannibale, était transmis par les lignes femelles, c'est-à-dire soit par l'épouse ou la mère du père. Cependant une distinction importante est à faire entre les biens ancestraux et les biens transmis du beau-père à son gendre lors du mariage de sa fille :

"...for the privileges given in marriage are those obtained by marriage; the privileges, and the house, and what is in it; and they go to him who marries the princess". (Boas 1921:1358).

Il apparaît donc que les privilèges, noms et possessions acquis lors des guerres ne se transmettaient pas par voie de mariage. Ce point est d'autant plus intéressant que le rituel cannibale hamatsa pouvait s'acquérir par le mariage ou par la chasse aux têtes. Qu'en advient-il donc des privilèges obtenus par la guerre?

### C. Lévi-Strauss et "les sociétés à maisons"

Revenons au concept de "sociétés à maisons" annoncé au début de ce chapitre, concept développé par Lévi-Strauss. En effet, au cours de son étude comparative des maisons médiévales européennes et de celles des Kwagul, il constate certaines similitudes. Il rapporte ce qu'un historien écrit à propos des maisons médiévales:

"Après avoir souligné que la lignée noble ( Adelsgeschlecht ) ne coïncide pas avec la lignée agnatique et qu'elle est même souvent dépourvue de base biologique, il renonce à y voir autre chose qu'un "héritage spirituel et matériel, comprenant la dignité, les origines, la parenté, les noms et les symboles, la position, la puissance et la richesse, et assume (...) eu égard à l'ancienneté et la distinction des autres lignées nobles". (Levi-Strauss 1977:177).

Si l'on compare cette définition à celle que Boas donne du numaym (supra, p. 51 ), on voit que le langage de l'ethnologue et celui de l'historien sont pratiquement identiques. Tous deux parlent d'une institution similaire:

"Personne morale détentrice d'un domaine composé à la fois de biens matériels et immatériels qui se perpétue par la transmission de son nom, de sa fortune et de ses titres en ligne réelle ou fictive, tenue pour légitime à la seule condition que cette continuité puisse s'exprimer dans le langage de la parenté ou de l'alliance, et, le plus souvent, des deux ensemble". (Levi-Strauss 1979:177).

Sur le plan de la réalité sociale, depuis la famille jusqu'à l'Etat,

"..la maison est donc une création institutionnelle permettant de composer des forces qui, partout ailleurs, semblent ne pouvoir s'appliquer qu'à l'exclusion l'une de l'autre en raison de leurs orientations contradictoires. Descendance patrilinéaire et descendance matrilineaire, filiation et résidence, hypergamie et hypogamie, mariage proche et mariage lointain, race et election: toutes ces notions, qui servent d'habitude aux ethnologues pour distinguer les uns des autres les divers types connus de sociétés, se rassemblent dans la maison, comme si l'esprit (au sens du XVIII<sup>ème</sup> siècle) de cette institution traduisait, soit en dernière analyse, un effort pour transcender, dans tous les domaines de l'aire collective,

des principes théoriquement inconciliables". (Lévi-Strauss 1979:189).

En accord avec Lévi-Strauss, l'interprétation de ces propriétés si particulières des sociétés à maisons n'est possible que si l'on a recours à l'hypothèse d'un conflit permanent entre les occupants de certaines positions dans la structure sociale. En fait, les descriptions de Boas les plus anciennes sont si précises qu'il ne semble pas douteux que, dans les maisons nobles, cette tension entre lignées ( nous avons relevé les tensions qui existaient déjà entre les lignes aînées et les lignes cadettes) qui constitue le noeud du système, donnait une prépondérance à la maison maternelle.

Le point sensible de tout ce système est bien entendu, la femme. En effet, à l'âge du mariage, elle peut être vue sous un double aspect. Elle offre certains privilèges à son mari et surtout ceux en rapport avec le cérémonial d'hiver dont le rituel hamatsa fait partie:

"According to the myth, which usually states the key principles of ritual, marriage is the principal source of supernatural acquisitions". (Boas 1935b:93).

"The most vital such gift the bride brings to her husband is the privileges of the winter ceremony; It conveys a group of powers, quite distinct from those transmitted from within the lineage. The paternal lineage conveys ancestral powers, marriage brings in additional powers associated with specifically non human supernatural beings". ( Goldman 1975: 60-70 ).

Mais d'autre part, ce qu'elle apporte à son mari n'est pas pour son usage personnel mais pour celui de ses enfants. Ce qui revient à dire que du point de vue de la famille de l'épousée, tout se passe comme si les enfants devaient appartenir au groupe de la femme plutôt qu'à celui du mari. La femme n'est jamais donc franchement acceptée par l'autre partie.

A mon avis Lévi-Strauss résume parfaitement les problèmes que nous

avons soulevés au cours de ce chapitre quand il écrit :

"Tous ces conflits d'intérêts politiques et économiques s'expriment et se reproduisent en empruntant le langage de la parenté, bien qu'il leur soit hétérogène; en effet, aucun autre n'est disponible. Tout le fonctionnement des maisons nobles, européennes ou exotiques, implique une confusion des catégories ailleurs tenues pour corrélatives et opposées, et qu'on verra traiter désormais comme si elles étaient interchangeables: la filiation vaut l'alliance, l'alliance vaut la filiation". (Levi-Strauss 1979:191).

Enfin, la souplesse de leur système cognatique exploitée à fond ( et même au-delà, si l'on songe aux pseudo-mariages) leur permit de travestir toutes sortes de manoeuvres socio-politiques sous les oripeaux de la parenté (Levi-Strauss 1979:173).

Cette étude du numaym est loin d'être exhaustive et définitive. Je la reprendrai ultérieurement en vue d'en réaliser la synthèse. Cependant, elle a permis d'éclairer certaines énigmes, de corriger certaines inexactitudes et surtout de dévoiler et d'insister sur l'existence des tensions qui se manifestaient entre les lignées maternelles et les lignées paternelles, entre les lignées aînées et les lignées cadettes, tensions que l'on va retrouver au niveau de la mythologie et du rituel. Cette analyse a de plus permis de dégager le rôle primordial que la femme joue dans le système social kwagul, que ce soit au niveau de l'organisation sociale proprement dite, ou au niveau des privilèges rituels qu'elle apporte à son mari, dont le rituel hamatsa fait partie.

## Chapitre II

ÉCOLOGIE ET SUBSISTANCE

La nourriture n'est assurée à l'homme que par une maîtrise du milieu, par l'intermédiaire d'une action productrice. Maîtriser l'écosystème, c'est constamment vérifier sa connaissance du rythme de vie, ou du cycle écologique. C'est aussi adapter la vie du groupe et conjuguer ses connaissances au cycle écologique lui-même, en y harmonisant un cycle d'activités rituelles.

L'éthos kwagul, comme on pourra le voir progressivement au cours de la description du rituel hamatsa, est constitué par un ensemble de thèmes rituels variés qui tous relèvent de la conception de la transformation de la mort en la vie et se concentre autant sur les relations que l'homme entretient avec le surnaturel et les choses de la nature qu'avec les hommes (eux-mêmes.) Les relations humains-animaux étaient extrêmement privilégiées pour une raison fondamentale: hommes et animaux étaient de la même chair et constituaient une seule et même espèce. Ils ne formaient qu'un. C'est en retirant son masque animal qui lui conférait son espèce que l'ancêtre animal ou mythique dévoila sa personnalité humaine sur la terre. Nous reviendrons plus en détail plus tard sur cette relation particulière.

Disons simplement que les données tangibles offertes aux Kwagul par leur environnement et leurs moyens de subsistance constituent des éléments naturels dont la connaissance et la compréhension seront mises à profit lors des rituels. Il est donc utile de faire intervenir brièvement ici quelques considérations sur l'environnement et les moyens de subsistance, à savoir: la pêche, la chasse et la cueillette.

I.L' Environnement

Les Kwagul habitent sur la côte pacifique canadienne, du canal Gardiner au Cap Mudge sur l'île Quadra, l'île de Vancouver (sauf de Comox à Inlet Sooke). Cette région comprend les îles de la côte, les vallées côtières, les pentes occidentales et les hautes terres de montagnes côtières. Le littoral proprement dit de la Colombie Britannique, en tant que basses terres situées en bordure de mer, est étroit mais découpé d'innombrables sortes de fjords (inlet) dont certains pénètrent jusqu'au coeur de la chaîne des côtières (certains pouvant atteindre jusqu'à 200 km).

Du fait des vents dominants d'ouest et de la chaleur des eaux du Pacifique due au courant chaud japonais Kuvoshivo, le climat de la côte nord-ouest se caractérise principalement par des hivers doux, des étés modérément chauds et de faibles variations de température.

- température moyenne de janvier: entre 3°C et 8°C.
- température moyenne de juillet: 20°C.

Les saisons de transition se prolongent considérablement; de ce fait on peut dire qu'il n'y a pas de démarcation très nette entre le printemps et l'été et l'automne et l'hiver. De plus, les régions côtières de la Colombie Britannique jouissent de la plus longue période moyenne libre de gel. Par contre, les pluies sont les plus abondantes du monde, soit plus de deux mètres d'eau par an (comparables donc aux chutes de pluie dans les zones équatoriales). Les hivers sont donc très pluvieux. De légères chutes de neige aux niveaux inférieurs, de nombreux jours de pluie et un minimum estival bien défini sont les caractéristiques principales du climat de Vancouver, 49°17' de latitude Nord et 123°05' de longitude ouest

De ce climat se dégagent deux saisons nettement marquées: la saison

humide (tsetseka) qui commence vers la fin septembre et se termine vers la mi-mars, et la saison sèche (moins humide) au cours des mois d'été (baxus).

Ce climat océanique a donné naissance à des forêts très denses de cèdres rouges (*thuya gigantea*) et jaunes, de pins, de pins échevelés, de sapins, d'épicéa, d'érables, d'aulnes, et à des arbres fruitiers tels que les pommiers sauvages. Ces arbres fournissaient donc de la nourriture et autant de bois qui servaient à la fabrication des maisons, des canoes, des outils, des ustensiles, et des vêtements. Ces forêts sont habitées par du gros gibier comme le cerf, l'élan, l'ours noir et le grizzly, ainsi que par des loups, des castors, des loutres, des martres et des visons. C'est ici aussi que passent les vols de certains oiseaux migrateurs, et de cygnes.

La mer et les nombreuses rivières forment un inépuisable réservoir d'animaux aquatiques tels baleines, épaulards, saumons, phoques, morues, truites, flétans, harengs, sans oublier les crustacés et la flore aquatique.

## II. Moyens de subsistance.

A. Préliminaires: L'ensemble des études qui ont été réalisées a bien mis en évidence l'adaptation, à tous les niveaux socio-économiques, des Kwagul aux importantes variations saisonnières (et locales) en nourriture provenant de leur habitat, autrement dit de leur niche écologique. L'habitat est pris ici au sens écologique, c'est-à-dire dans le contexte d'une situation dans laquelle, ou par laquelle, vit, d'une façon normale<sup>1</sup> une communauté, une espèce ou un individu.

---

1 "La condition normale est... pour le groupe, dans un effort constant d'assimilation des apports extérieurs". Leroi-Gourhan 1973:422.

Cette adaptation relève surtout du succès dans la mise en oeuvre de l'exploitation même d'une abondance naturelle toujours présente, la faune aquatique, et se trouve donc tributaire de la technologie. Ceci implique que certaines conditions soient remplies. Dans le cas présent, il s'agit principalement de:

- a) l'existence d'une organisation sociale saisonnière élaborée, appropriée à l'obtention des denrées alimentaires. Cette organisation sociale, nous l'avons vu, met en jeu des droits maritaux, des obligations parentales, des droits de propriété, la propriété d'un monopole de certaines techniques et d'un rituel relatif à l'obtention de ces ressources.
- b) une répartition de la densité de population sur l'habitat considéré. Elle est le fait de liens de parenté, de facteurs saisonniers, d'un mode déterminé de redistribution des biens à la population, et de certaines valeurs motivantes comme le prestige.

En ce qui concerne les moyens de subsistance, l'attention principale est donnée à la pêche, et plus particulièrement à la pêche saisonnière du saumon, ce dernier étant la nourriture de base des Kwagul, à l'oulachen dont l'importance est capitale car c'est d'eux qu'est extraite l'huile "tlina", ingrédient de base de chaque menu, indispensable également lors des rituels, et au flétan. La pêche locale, la chasse aux cervidés et à la chèvre de montagne sont des activités pratiquées l'hiver, d'importance économique secondaire.

Les exigences physiques et techniques de ces activités forment un ensemble de contraintes dont le savoir des Kwagul a dû s'accommoder. D'autre part, l'organisation des tâches de subsistance et de leurs activités dérivées

reflètent le système de valeurs des Kwagul et de leur préjugés, les deux étant difficiles à séparer. Les caractéristiques générales qui découlent de ces exigences seront exposées brièvement et de façon provisoire comme des faits de la vie qui, aux yeux des acteurs kwagul, ont la même valeur naturelle.

### B. La pêche et la chasse en mer

Le poisson, en l'occurrence le saumon, constitue la plus importante forme de nourriture économique et rituelle. Bien que d'autres poissons et mammifères aquatiques soient également capturés, la séquence des activités attachées à la pêche au saumon durant le printemps et l'été domine la vie et la pensée des Kwagul.

Les Kwagul avaient une connaissance intime de leur milieu écologique. En été ils se rendaient aux embouchures des fleuves et des rivières, à proximité des inlets, des chutes d'eau, des criques, près des rivages les plus poissonneux, c'est-à-dire aux endroits où la température de l'eau était la plus favorable aux saumons. A leur remontée les poissons étaient capturés au moyen de filets et de trappes alors que plus tard dans la saison ils étaient harponnés. Disons que lorsque le poisson est vigoureux il était pris par des méthodes relativement douces alors qu'à la fin de son cycle il était capturé par une méthode plus violente. Ceci pouvant se traduire selon le schéma suivant.

	Trappes Filets	Lances Harpons
printemps - été	+	-
<hr/>		
automne-début de l'hiver	-	+

Le poisson capturé était soit mangé sur place fraîchement rôti, ou bouilli

soit séché et fumé en vue de l'hiver. Ce travail, ainsi que le ramassage des crustacés, et leur préparation respective suivant les saisons de leur consommation, revenait aux femmes, alors que la pêche et la chasse en mer étaient des occupations exclusivement masculines.

Saison	baxus (été)	tsetsekā (hiver)
Nourriture	fraîche	séchée-fumée

C'est durant le printemps et l'été que les Kwagul amassaient assez de nourriture pour tout l'hiver suivant. L'expérience d'une période de disette alimentaire (d'ailleurs attestée par la mythologie), ne suffit pas à expliquer la raison pour laquelle un peuple amasse toujours assez de nourriture pour chaque hiver. Les Kwagul connaissaient d'autres raisons. En effet, le but ultime recherché était le prestige. La nourriture préparée, séchée puis stockée s'ajoutait aux biens matériels que les familles possédaient.

Ceci tient au fait que le concept fondamental de la pensée kwagul est la richesse. Toutes les relations, aussi bien entre les hommes eux-mêmes qu'entre ceux-ci et le surnaturel, sont des relations de pouvoir, et c'est la richesse qui représente ce dernier. Le pouvoir d'un homme est en relation directe avec la quantité de richesses qu'il peut dispenser et qu'il dispense à un moment donné. C'est le principe de "redistribution de richesses" ou "potlatch".

Comme on peut le voir sur la carte no. 1 chaque tribu occupait et utilisait un territoire bien défini. Les points stratégiques économiques étaient la possession des numayms. D'après les données de Hunt portant sur

les activités économiques, il est stipulé que la pêche et le ramassage des crustacés étaient effectués généralement par des individus isolés. Les marsouins et les loutres de mer étaient chassés en petits groupes informels. La construction des grands barrages semble avoir requis un labeur commun (Boas 1909:506).

A l'intérieur même des numayms, le droit de pêche se réglait en fonction de la hiérarchie qui y prédominait. De même, à propos du tribut donné au chef, Boas raconte par l'intermédiaire de son conteur:

"....I will talk about dry salmon obtained by the salmon fisher. If one hundred are caught by the salmon-fisher he gives twenty salmon to the chief of his numaym, and sometimes more than twenty, if the chief and the salmon-fisher are both good-minded, but when the chief and the salmon-fisher are bad, then the salmon given to man the chief is less for there are only 10 salmon given by the fisherman to the chief. Sometimes, the salmon-fisher has more than one thousand dry salmon caught in the river. Then generally the chief and fisherman quarrel and often fight until one of them is killed, when the chief thinks that he has not been given enough and this is done when both the chief and the fisherman are bad people". (Boas 1921. p. 1334-1335).

De plus, un morceau de chaque type de prise était présenté aux chefs des numayms (Boas 1921:1333). Les chasseurs de phoque donnaient en principe toute leur prise sauf un; la chair de phoque ne se conservait pas et seul le chef pouvait donner des festins où la viande et la graisse de phoque dominaient (Boas 1921:1333).

Les chefs des numayms recevaient les tributs de leurs concitoyens et décidaient de l'activité de subsistance à opérer ainsi que de la localité. Après les années 1900 et suivant l'établissement de certains comptoirs, l'autorité du chef changea quelque peu.

Si certaines régions économiques étaient la propriété stricte des numayms, d'autres emplacements stratégiques économiques étaient parfois considérés comme propriété tribale commune. Les territoires d'une tribu se composaient de façon générale des courants à saumons, des bancs de flétans, des lits de crustacés, de plages et d'emplacements de chasse, de trappe et de cueillette. Il arrivait aussi parfois qu'une ressource particulièrement abondante en un endroit bien précis fût répartie entre plusieurs tribus. Ainsi par exemple, les tribus de Fort Rupert partageaient avec les Nimpkish les riches remontées de saumons dans la rivière Nimpkish. Plusieurs tribus pouvaient recevoir le droit d'accéder à la pêche aux oulachens sans que leur soit pour cela nécessairement accordé le droit à la pêche aux saumons (ou d'un autre poisson quel qu'il soit), par les tribus résidant près des rivières à oulachens de Klinaklini et de Kingcome. Ces deux rivières constituent l'habitat unique de ces poissons dont l'importance est capitale car c'est d'eux qu'est extraite l'huile "tlina", cette huile qui est un ingrédient de base de la nourriture des Kwagul et dont la présence et l'emploi étaient indispensables lors des rituels. Ainsi les Awaetlala et les Tenaktak partageaient la rivière Klinaklini avec les tribus de Fort Rupert, les Mamalilikulla, les Tlawitsis, les Matilpi et les Euclataw. Les Tsawatainuk partageaient la rivière Kingcome avec les Nakwoktak, les Gwawaenuk, les Hahuamis, les Kwicksotainuk et enfin les Nimpkish. Chaque tribu avait son propre campement, un ou plusieurs endroits où étaient déposés les filets de pêche. Les tribus qui n'avaient pas accès à la pêche aux oulachens devaient obtenir l'huile ou "beurre Indien" comme l'appellent certains Kwagul<sup>1</sup> en pratiquant

---

1 Certains appellent cette huile, non sans ironie, "ketchup indien".

des échanges. Les Gwasilla et les Koskimo l'échangeaient contre du frais de hareng séché "a'ent" et les Nawitti contre du flétan séché "mældzu".

Les Kwagul pratiquaient le découpage anatomique. Comme Lévi-Strauss l'a fait remarquer (La Pensée Sauvage, p. 138) ce découpage est utilisé afin d'opérer des distinctions secondaires: celles des sous-groupes au sein du groupe, ou des individus au sein du groupe; c'est plutôt leur place respective dans la hiérarchie logique qui doit être tenue pour significative. Ce découpage est attesté par Boas:

"There are discriminatory practices in connection with the butchering of whale, porpoise, and seal, and with the serving of long and short cinquefoil roots. That sets out the details of the distribution of various parts of the sea-animals to the various peoples. In the case of cinquefoil roots, the long roots went to the chiefs and the short ones to the "common people" (begwil). (Codere 1957:481; Boas 1921:477).

Parmi les Kwagul, le chef est appelé gyekeme, ce qui signifie littéralement "être en avant" (Boas 1947:360). Gye-réfère à la proue du canoe et au front, partie de la tête humaine. Ainsi les aînés sont en tête ou en avant. L'image du chef comme tête, c'est-à-dire comme partie supérieure du corps humain se retrouve lors de la distribution rituelle des parts lors des festins. Le front est réservé aux chefs de haut rang, les parties médianes aux chefs de rang moyen et les membres et queues à ceux de plus bas rang (Boas 1921:750). Ce découpage est public et chacun fait scrupuleusement attention aux portions respectivement distribuées.

Chaque activité relevant de l'acquisition de subsistance, qu'elle soit animale ou végétale, requiert un rituel élaboré, des prières, car comme nous l'avons déjà dit, les animaux et les plantes sont considérés par les Kwagul comme des êtres surnaturels qui viennent faire don de leur vie et de

leur chair pour la pérennité de l'espèce humaine. Les humains doivent donc les traiter avec tous les égards dus à leur personnalité. Ainsi les saumons sont, de façon particulière, des êtres surnaturels. S'ils viennent combler les hommes, ce n'est pas qu'ils soient munis d'un quelconque automatisme naturel. Le garçon saumon, un être mythique, doit auparavant rendre visite aux humains et obtenir d'eux des garanties quant à la façon dont ils traiteront le saumon tant sur le plan pratique que sur le plan rituel; c'est alors seulement que les saumons commenceront leur remontée.<sup>1</sup> Des offrandes sous forme de saumon bouilli lui sont faites et les poissons capturés seront couchés sur le plancher du canoë, la tête dirigée vers celui qui les a tués (Boas 1935:18; Reid 1976:300-323). L'homme s'engage donc dans un tête à tête avec l'animal qui constitue sa nourriture.

Chaque arête, chaque os d'un animal consommé doit systématiquement être rejeté à la mer afin de permettre sa réincarnation et de ne pas interrompre le cycle de vie. Ceci est particulièrement évident dans le mythe n.IX cité en appendice (p.275 ).

### C. La chasse et la Cueillette

Les Kwagul étant des gens de la mer, donc essentiellement pêcheurs, le produit de la chasse en forêt était chez eux secondaire.

<sup>1</sup> Notons en passant que les jumeaux, indices de pouvoirs surnaturels sont directement associés aux saumons. Les jumeaux étaient des saumons dans leur vie antérieure. Les noms de Tête-de-saumon et Queue-de-saumon étaient réservés aux enfants dont la naissance précédait ou suivait immédiatement celle des jumeaux. Ceux-ci sont censés descendre, soit des poissons-chandelles (s'ils ont de petites mains), soit de Oncorhynchus kisutch ("silver salmon"), soit de Onchorhynchus nerka ("sockeye salmon"). Le diagnostic est fait par un vieillard, lui-même né jumeau. Dans le premier cas, il nomme le jumeau Homme-qui-rassasie et la jumelle Femme-qui-rassasie. Dans le deuxième cas, les noms respectifs sont: Unique, Fille-de-nacré; et Travailleur-de-Tête, dans le troisième (Boas 1921:684-693). De nos jours les jumeaux sont toujours considérés comme des êtres exceptionnels, avec une vie antérieure aquatique associée aux saumons. (M.R. Alert Bay 1976-1978).

Leur attention était dirigée principalement vers la mer. Cependant la division tripartite en village, forêt, mer ne doit pas être perçue comme une division stricte de ces trois mondes dont les caractéristiques s'opposeraient, mais comme une façon d'organiser les expériences afin d'en comprendre les connexions. Ainsi pêche, chasse et cueillette sont considérées comme les différentes réfractions de la même réalité et chacune est assimilée afin de réaliser les effets des autres. Les trois activités sont complémentaires car elles permettent l'acquisition de pouvoirs surnaturels spécifiques à chacune d'elles. Chaque domaine, mer, forêt, ciel, donne aux humains, par la rencontre de ceux-ci avec leurs habitants respectifs, des pouvoirs surnaturels spécifiques à chacun d'eux. Par exemple, la chasse est considérée comme le moyen de rencontrer personnellement les animaux de la forêt qui sont détenteurs de pouvoirs surnaturels. Animaux et humains provenant de domaines cosmiques différents s'engageaient d'une manière rituelle. On pourrait donc visualiser la chasse comme une phase rituelle initiale de toutes les cérémonies durant lesquelles des richesses sont distribuées.

C'est seulement dans cette perspective d'ordre spirituel que l'on peut concevoir et justifier la violence incroyable avec laquelle le numaym défendait ses ressources économiques, même contre ses amis et ses voisins:

"The numaym of all tribes also all own rivers. They do not allow the men of other numaym to come and use their river to catch salmon. When a man disobeys and continues to catch salmon, they fight and often both, or sometimes one of them, is dead. The owners of salmon traps or oulachen traps fight frequently when another man drives into the ground poles for a trap at the trapping place of the owner of that place. Then, at once, they club each other with poles. Generally, the one who drives the poles of the fish trap into the ground is killed, and generally the real owner of the fish trap creeps up to the one who steals the place for the first trap. He just strikes him with a pole, standing behind him. Therefore, generally, the chief is killed, because he does not hear, on account of the noise of the river" (Boas 1966-35).

Le fait que la violation de frontières conduit à la mort peut être interprété comme une attitude mystique qui vise à concevoir le territoire comme une enceinte sacrée appartenant exclusivement à une ligne de filiation bien particulière. Mais plus encore, tuer le gibier d'autrui c'est le priver de sa rencontre spirituelle avec le possesseur de pouvoirs spirituels.

"Territoriality in its total Kwakiutl context is to be considered a defence of the religious obligations of the numema. More specifically, the concept of territory posits a mystical unity between a genealogical line and sources of nonhuman life, an idea that appears in a new form in the sphere of ritual distribution and exchange" (Goldman 1975:44).

La pêche comme la chasse étaient des activités délimitées par des tabous variés et nécessitaient des procédés magiques spéciaux afin d'assurer le succès des entreprises d'une part, mais elles étaient aussi et surtout le moyen par lequel les individus communiquaient avec le monde surnaturel animal et végétal duquel ils dépendaient physiquement et spirituellement. Une telle interdépendance se poursuit par-delà les limites de l'existence physique par le moyen d'alibis spatiaux et temporels: les chasseurs de phoques et d'autres mammifères aquatiques reviennent comme épaulards, après leur mort, alors que les chasseurs de mammifères terrestres sont réincarnés dans les loups (deux catégories d'animaux qui n'étaient pas mangées par les Kwagul). Ainsi, on peut déjà conclure que les chasseurs humains, qui se comportent comme des prédateurs vis-à-vis de la faune animale, sont réincarnés dans des animaux eux-mêmes prédateurs. Mais ce n'est pas tout. Car il existe deux sortes d'épaulards: ceux qui se nourrissent de phoques et ceux qui se nourrissent de poissons.<sup>1</sup> Il est probable que les Kwagul ignoraient la seconde catégorie; la première, par contre, leur était familière. Il n'est pas difficile pour un observateur averti de repérer des épaulards chassant des phoques. De plus, des phoques attaqués et blessés par des épaulards s'échouent sur les

1 Murray Newman, directeur de l'aquarium de Vancouver m'a confié ces remarques dans une communication personnelle.

plages. Ceci nous amène à tirer une seconde conclusion: le chasseur de phoque kwagul est donc réincarné dans l'espèce animale qui absorbe la même nourriture que lui. Il est réincarné dans l'animal qui tue et mange la même nourriture qu'il tuait et mangeait de son vivant. Cette particularité à laquelle nous allons revenir au cours du prochain chapitre, parce qu'elle permet déjà d'entrevoir un des aspects symboliques de la vision du monde kwagul, est d'une importance capitale. Cette remarque vient préciser le degré de relation qui existe entre les hommes et les animaux et leurs nourritures respectives qu'ils partagent et échangent. Par ailleurs, l'aspect à la fois humain et surnaturel des épaulards est bien mis en évidence par notre conteur kwagul dans le récit n.VIII situé en appendice (p.275).

Ainsi, grâce à cet alibi, l'homme kwagul continue la même existence, mais sous une autre forme. L'existence individuelle kwagul ne s'inscrit donc pas de manière précise et exhaustive dans la durée qui sépare la naissance de la mort. Le but de l'existence est de triompher de la mort en la transformant en vie, la mort n'étant qu'un état, une autre phase du vivant.

## Chapitre III

### MYTHOLOGIE IMPLICITE

#### I. Préliminaires

Dans le finale" de l'Homme Nu, Claude Lévi-Strauss nous propose "d'étudier le rituel en lui-même et pour lui-même, afin de comprendre en quoi il constitue un objet distinct de la mythologie et de déterminer ses caractères spécifiques..." (Lévi-Strauss 1971:598).

En effet, les ethnologues qui placent le rituel au premier rang de leurs préoccupations partent d'un fait en lui-même incontestable: comme les Ndembu étudiés par Turner, certains peuples "ont fort peu de mythes, ils compensent cet état de choses par une richesse d'exégèse adaptées à des cas particuliers... Là, pas de raccourci permettant d'atteindre la structure.. de la religion... à travers des mythes et une cosmogonie. Il faut s'y prendre d'une manière atomistique et par morceaux" (V.W. Turner 1969:20; Lévi-Strauss 1971:597). Toutefois, en présentant les choses de cette façon, on ne tient pas compte que la mythologie peut apparaître sous deux modalités bien distinctes. Lévi-Strauss a mis en évidence les deux aspects de la mythologie qui entrent en jeu dans le rituel.

"Tantôt la mythologie est explicite et consiste en récits dont l'importance et l'organisation interne font des oeuvres de plein droit. Tantôt au contraire, les représentations mythiques n'existent qu'à l'état de notes, d'esquisses et de fragments; au lieu qu'un fil conducteur les rassemble, chacune reste liée à telle ou telle phase du rituel; elle en fournit la glose, et c'est seulement à l'occasion d'actes rituels que ces représentations mythiques se trouveront évoquées (Lévi-Strauss 1971:598).

Il convient donc de distinguer une mythologie explicite et une mythologie implicite, toutes deux constituant deux modes distincts d'une réalité identique. Dans les deux cas, en effet, on a affaire à des systèmes de

représentations.

Lévi-Strauss a dénoncé les erreurs des théoriciens contemporains du rituel qui proviennent de ce qu'ils ne distinguent pas, ou ne distinguent qu'occasionnellement, ces deux modes d'existence de la mythologie.

"Au lieu de traiter ensemble les problèmes posés par les représentations mythiques, explicites ou implicites, et de faire des rites l'objet d'une étude séparée, ils placent la coupure entre la mythologie explicite d'une part, à laquelle ils réservent arbitrairement le nom de mythologie, et d'autre part les gloses et exégèses du rituel qui sont cependant de l'ordre du mythe, mais qu'ils réunissent et confondent avec les rites proprement dits. En prétendant, au départ, donner du rituel une définition spécifique qui le distingue de la mythologie, on commence par laisser dans le premier toutes sortes d'éléments qui appartiennent en fait à la seconde, on mélange tout, et on se retrouve en fin de compte dans une confusion telle qu'une chatte n'y reconnaîtrait pas ses petits". (Lévi-Strauss 1971:598).

Afin d'éviter cette situation, je me propose donc d'étudier le rituel hamatsa en lui-même et pour lui-même, afin de comprendre en quoi il constitue un objet distinct de la mythologie, et de déterminer ses caractères spécifiques. Pour ce faire, il convient d'abord de détacher du rituel toute une mythologie implicite qui adhère au rituel sans en faire réellement partie. Cette mythologie, dont nous avons déjà entrevu certains aspects lors des chapitres précédents, renvoie aux croyances et représentations qui relèvent de la conception que les Kwagul se font du monde. Je vais la développer maintenant de façon plus spécifique. Ensuite, je me propose d'étudier la mythologie explicite qui sous-tend le rituel hamatsa par l'étude du mythe de Baxbaxkwalanuxsiwae ou mythe d'accompagnement de ce rite.

Une fois le rituel "décanté" de ses mythologies respectives dont le langage articulé sert de support, je serai peut-être en mesure de dégager sa spécificité.

D'autre part, il a été admis avec Geertz (1973) que la façon dont un peuple comprend et visualise son univers relève du domaine de la cognition alors que d'autres aspects d'ordre moral (et esthétique) sont regroupés sous le terme d'éthos (Geertz 1973:126-127).

Selon l'Oxford English Dictionary la définition de l'éthos est la suivante: "L'esprit caractéristique, la tonalité générale d'un peuple ou d'une communauté; le "génie" d'une institution ou d'un système."

Conformément à la démarche que j'ai choisie et après avoir dégagé les aspects de l'environnement culturel du rituel à savoir les conventions culturelles de communication, l'organisation sociale, l'écologie et les moyens de subsistance, aspects qui nous ont déjà permis de dégager certains traits spécifiques de la vision du monde kwagul et qui sont indispensables à une bonne compréhension du système culturel kwagul, je suis en mesure maintenant de traiter plus spécifiquement de la mythologie implicite.

Pour ce faire, j'ai choisi de m'éloigner des approches traditionnalistes à la Boas et de ses disciples qui tendaient à réduire la culture kwagul à un ensemble de paradigmes explicables à partir de catégories connues et définies, puisées dans le monde occidental. Il est intéressant de noter que depuis Boas très peu de travaux traitant des systèmes symboliques kwagul ont été réalisés. Les plus récents et certainement les deux plus importants travaux sont ceux de Goldman (1975) et de Lévi-Strauss (1975;1979).

Le livre de Goldman, The Mouth of Heaven (1975) a été l'objet de critiques portant plus sur la forme que sur le fond. D'inspiration structuraliste ce livre traite des aspects religieux de la culture kwagul. Il met

l'emphase sur le fait que, dans cette culture, tous les êtres (humains, animaux, surnaturels) sont intimement associés et ne forment qu'un seul système cohérent, que le potlatch présente un certain caractère religieux tout aussi important que son aspect économique. Goldman relève l'importance des métaphores qui sont à la base de la pensée kwagul. Il établit un ensemble d'équivalences métaphoriques entre, par exemple, les saumons et les jumeaux, le hibou (ou la chouette) et les âmes; entre la structure de la maison et celle de l'univers (toutes deux relevant en fait d'un modèle anthropomorphique), enfin entre les peaux (ou les fourrures) et les masques.

M'inspirant de cette démarche, je me propose d'étudier plus à fond ce principe de métaphorisation qui semble être absolument crucial à toute pensée kwagul. Mon but est plus particulièrement d'examiner comment certaines idées fondamentales de la vision du monde kwagul sont structurées et comment elles opèrent. Je propose de démontrer qu'il existe un nombre limité de métaphores par lesquelles les Kwagul expriment leur vision du monde et leur éthos et que les aspects de la culture kwagul seront mieux compris si on en découvre la nature et l'emploi au sein de cette culture.

Qu'elles soient verbales ou non-verbales (rituelles),

les métaphores sont un aspect fondamental du procédé de communication humaine; elles sont des données fondamentales à l'analyse anthropologique (Fernandez 1974, Beck 1978). Comme Boas l'a remarqué dans son étude Metaphorical Expression in the Language of the Kwakiutl Indians (1926), les Kwagul utilisent un grand nombre d'expressions métaphoriques afin de modeler leur conception du monde ou de se représenter ce dernier mais aussi, afin d'en comprendre son fonctionnement. Elles établissent de plus comment

l'homme doit agir avec et envers ce monde.

D'autre part, il a été admis que le domaine culinaire est un domaine riche d'informations symboliques. En effet, le repas d'une culture donnée, depuis leur composition jusqu'à leur préparation et leur ingestion nous informent grandement sur la culture en question (Lévi-Strauss 1966; Leach 1970; Farb et Armelaga 1980). Les repas sont de réelles métaphores sociales.

Parce que les croyances relatives au manger sont nombreuses et qu'elles véhiculent un certain nombre de messages fondamentaux dans la culture kwagul, je me propose d'examiner ce que j'appellerai les "structures alimentaires" de la pensée kwagul. Afin de réaliser cette étude je vais considérer et analyser un ensemble de données relevées par Boas et Hunt portant sur les recettes de cuisine et les habitudes alimentaires (Boas-Hunt 1921). Ces données n'ont pas encore été exploitées à cette fin. Comme Goldman l'a remarqué tout récemment:

This section is not a Fanny Farmer cookbook, but an ethnography of eating. When the anthropological imagination has broadened somewhat, these data will be incorporated in theory. They should now be especially appetizing, if not precisely digestible, for structuralists who might wish to follow Lévi-Strauss into culinary areas. (Goldman 1980:339).

Comme au cours du rituel hamatsa l'initié est supposé manger de la chair humaine, afin de comprendre ce qui se passe dans ce rituel, il est absolument indispensable d'envisager l'étude des codes et des concepts qui entrent en jeu dans la cérémonie et plus particulièrement tous ceux qui touchent à la nourriture, c'est-à-dire depuis la faim alimentaire, en passant par la nature de la nourriture jusqu'aux repas et aux manières de table. L'étude du rituel hamatsa parce qu'il implique des croyances relatives à la nourriture doit d'abord commencer par une étude de ces croyances et de

tout ce qui s'y rattache.

## II. Les structures "alimentaires" de la pensée kwagul

Avant de passer à l'étude d'un comportement social particulier, le rituel hamatsa, il me semble important d'exposer l'ensemble des conceptions kwagul relatives à la nourriture en général et au manger en particulier et leurs implications. Et c'est encore par l'analyse de la langue qu'il est possible d'entrevoir comment fonctionne la pensée symbolique à ce niveau. Si, comme nous l'avons vu, dans une société sans écriture, la parole est enseignement et tradition, elle est aussi connaissance conférée à celui qui la reçoit. Car son rôle est de transmettre à son tour la tradition, sous forme de parole vivante et ininterrompue, aux générations suivantes (supra, p.13 ). Cette tradition comprend non seulement les récits mythiques, mais aussi toute une interprétation symbolique du monde, soit un ensemble de données constituant une mythologie implicite à la base de tout comportement.

Au cours des chapitres précédents (supra, p. 78 ) nous avons eu l'occasion d'énoncer deux remarques capitales en ce qui concerne les croyances relatives à la nourriture. Il est bon de les rappeler ici. Tout d'abord nous avons mentionné que le rang des individus était à l'image du comportement alimentaire animal: comme dans la nature les aigles mangent les premiers, les membres des numayms "aigles" mangeront les premiers, c'est-à-dire avant ceux des "Passereaux" etc.. Durant les festins rituels donc, les gens sont servis selon leur rang: les nobles en premier, les moins nobles ensuite, etc.. Il a été dit en second, que les chasseurs de mammifères aquatiques étaient ré-incarnés dans une espèce animale qui se nourrit de la même nourriture que la leur du temps de leur vivant. C'est dire le rôle majeur que joue la nourriture dans le système de croyances Kwagul.

### III. Le thème de la nourriture dans les mythes

Il est aisé de démontrer que le thème de la nourriture, si abondante dans la région considérée, occupe une place privilégiée dans les légendes kwagul. Le départ du ou des héros pour une quête alimentaire, si souvent donnée comme une situation initiale d'un récit, correspond à une expérience vécue à une nécessité vitale pour tout le groupe: le "bon" héros est celui qui partage le produit de sa pêche ou de sa chasse, le "mauvais" celui qui garde la nourriture pour lui tout seul. Celui qui ne respecte pas les règles sociales de redistribution de nourriture se voit généralement mourir de faim. La faim jamais assouvie, la glotonnerie démesurée et égoïste sont en effet des caractéristiques constantes de certains héros. Elles occupent une place très marquée dans les mythes.

De plus, le monde mythique kwagul est un monde riche de symbolisme déglutissant. C'est un monde où certains animaux ou créatures surnaturelles peuvent être perçus tuant et détruisant tout pour satisfaire leur faim; un monde habité par des monstres aux gueules énormes, aux becs gigantesques dont la fonction est de briser les squelettes humains en vue d'en extraire la cervelle et la moelle. C'est un monde où les ogresses géantes déchirent en morceaux les corps des enfants afin de les dévorer. C'est un monde où les bébés têtent tranquillement le sein de la mère et brusquement commencent à la manger.

Cette oralité primaire se trouve être également à la base et l'organisation totémique de la société kwagul. En effet, les particularités orales des animaux jouent d'importants rôles dans les mythes et les rituels, l'iconographie et l'identification sociale. Les animaux choisis comme emblèmes totémiques tels le castor, l'ours, l'aigle, le corbeau, le loup, l'épaulard

ont tous des traits en commun : ils sont sociaux, ils sont voraces et ils produisent un grand nombre de vocalisations.

Le comportement oral des animaux, tel qu'il apparaît dans les mythes, constitue une part importante de leurs caractéristiques, telle la glotonnerie du vison, le héron en quête incessante de poisson, l'appétit incroyable des baleines, Bekwus "l'Homme des Bois", toujours à la recherche de coques (cf, appendice mythique, p.300). De plus, il serait facile de multiplier les exemples montrant que le thème de la nourriture est un thème dominant: les animaux donnent des festins, la grue a le pouvoir de distribuer de la nourriture indéfiniment sans jamais épuiser son stock (Boas 1910:155-57, les trésors sont reçus sous forme de nourriture inépuisable (Boas 1935a:16-17). Le fait de ne pas posséder le privilège de donner des festins équivaut à être mort. Enfin, les esprits des morts sont pauvres et affamés (Boas 1966:165).

Cependant, on s'aperçoit vite à l'analyse que ce thème privilégié des légendes cache une recherche moins matérielle qu'il n'y paraît d'abord et que la nourriture convoitée devient l'équivalent symbolique de valeurs d'un autre ordre: connaissance initiatique, acquisition d'un rituel, rencontre avec des esprits, fécondité. La faim ou la quête de nourriture sont alors, dans ce contexte, les signes d'une toute autre angoisse.

#### IV. La nourriture et la vie de tous les jours

Comme nous l'avons dit au cours du précédent chapitre, l'acquisition de nourriture était à l'origine de troubles d'ordre social et émotionnel (cf. supra, p.72 ). La nourriture était abondante; pourtant, les terrains de pêche, de chasse et de cueillette étaient l'apanage exclusif des nobles, un petit groupe d'individus qui défendaient âprement leurs droits et n'hésitaient

pas à tuer les intrus. Une grande partie du mécanisme social était centré sur les moyens d'accès à ces territoires économiques en vue d'acquisition de richesses matérielles (sous forme de nourriture) et immatérielles (par la rencontre d'un animal doué de pouvoirs surnaturels). La nourriture et la vie des citoyens non-nobles qui détenait des droits sur les sources alimentaires. D'autre part, le succès de l'aristocrate dépendait de son habilité à répartir judicieusement ses ressources afin d'induire les individus qu'il nourrissait dans un système de prestations obligatoires réciproques. On le voit, cet équilibre savant entre nourriture d'une part et système d'obligations d'autre part était complexe; la vie des uns dépendait de celle des autres: fait qui se trouvait vérifié à chaque fois que l'on mangeait (Codere 1957:481).

Le contrôle de la nourriture existait également au sein du numaym. Conformément aux normes régissant la propriété, les différentes phases de la pêche, de la chasse, de la cueillette et de la préparation de nourriture étaient contrôlées par plus d'un individu. Comme les hommes procuraient l'essentiel de la nourriture et que sa préparation relevait du domaine des femmes, on ne pouvait manger un repas sans la participation et l'autorisation des deux sexes. Il en était de même pour les prérogatives qu'un individu possédait: c'était seulement quand il pouvait les échanger contre une obligation future qu'il s'assurait un certain succès social. Les cérémonies de mariage kwagul réaffirment bien, et ce de façon intentionnelle, les obligations mutuelles entre le mari et l'épouse et font bien ressortir les dépendances de leurs relations l'un vis-à-vis de l'autre. En bref, les droits concernant l'acquisition de nourriture étaient très stricts; l'individu kwagul devait se porter garant d'une formule sociale correctement observée, et ce par une correcte redistribution de nourriture.

## V. Les repas, métaphores sociales

Les repas partagés par les Kwagul étaient considérés comme des événements sociaux de haute importance. Ils étaient l'occasion de situations très formelles. Il est facile de s'en rendre compte à la lecture des recettes de cuisine rassemblées par Hunt et publiées par Boas (1921). Ces recettes ne sont pas seulement des recettes de cuisine, elles sont aussi des recettes "sociales". (Parmi les 155 recettes citées, 120 sont intégrées dans une situation sociale bien déterminée, et les autres relèvent d'une situation journalière ordinaire). En effet, elles nous fournissent d'une part les descriptions détaillées et les techniques de préparation de la nourriture, mais elles sont enrichies d'autre part par l'apport d'un nombre considérable de minutieux détails concernant le personnel impliqué dans l'acquisition, la préparation, le service et la signification sociale de la nourriture. On apprend, par exemple, comment un homme et sa femme préparent de la nourriture pour leurs invités, qui ils invitent pour tels mets et comment ils les servent, quelle vaisselle ils utilisent, etc.. (Boas 1921:333-334).

Ce livre de cuisine, pour ainsi dire, est aussi un guide des convenances et des bonnes manières à l'usage des Kwagul.

### A. L'étiquette et les manières de table

L'étiquette qui prévalait au cours des festins rituels était très élaborée. Les Kwagul mangeaient rarement seuls; on trouvait vulgaire la personne qui prenait son repas individuellement. Comme chez les Kwagul une grande partie des relations était basée sur le contrôle social de la nourriture, le simple fait de manger seul révélait une méconnaissance ou un mépris de l'interdépendance sociale, ce qui en langue kwagul équivaut à une voracité bestiale.

"There was a common code of table manners which everyone

high or low, was expected to follow. There was a proper way to eat with a spoon and to drink from a water container. There were prohibitions against eating with both hands or ever showing the left hand, which had to be kept under the blanket, and against drinking water with the meal, although it was always served both before and after the food" (Boas 1905: 427-428; Codere 1957:483).

Durant les festins rituels, les nobles surtout étaient censés manger par petits morceaux, par petites bouchées, avec le minimum de mouvements des mâchoires et sans jamais vider complètement leur plat. C'était faire preuve de mauvaise tenue que de montrer un trop grand appétit.

"Noblemen, and particularly girls of noble descent, must not eat much. When eating they hardly open their mouth. They use pointed spoons from which they sip. They must not show their teeth when chewing. Girls of noble descent were supposed to be strictest of all in their manners". (Boas 1905:427).

Il ne fallait pas mâcher l'aliment, mais au contraire l'avaler le plus vite possible. Au cours des festins rituels l'étiquette était de rigueur.

"Etiquette demanded that the guests eat as quickly as possible. Whenever the Bear dancers and the Fools dancers saw a person eating slowly, they went up to him and pushed and scratched him." Boas 1966:185).

Lors d'un festin, après que la nourriture eut été servie aux convives, le chef dit:

"Eat and swallow what is given to you as well as you can. Then they ate as quickly as they could". Boas 1966:187).

Les femmes dissimulaient leurs bouches derrière des serviettes faites d'écorce de cèdre tressée afin de ne pas montrer les mouvements de leurs mâchoires. Comme Boas l'a mentionné elles buvaient délicatement à des cuillères dont l'extrémité touchait à peine leurs lèvres fermées. Toutes ces précau-

tions tendent à montrer que durant les rituels, il fallait éviter d'ouvrir trop grand la bouche (Boas 1909:423,427).

Lors de mon enquête en terrain kwagul, j'ai eu l'avantage de travailler de façon intensive avec une femme kwagul très âgée (95 ans environ) et noble de surcroît. (Ce travail sera présenté ultérieurement sous forme de biographie; il exposera pour la première fois l'histoire de vie personnelle d'une femme indienne de la Côte Nord Ouest). Cependant j'ai choisi d'extraire certaines de ses remarques parce qu'elles confirment et démontrent bien que grande attention était dirigée vers les croyances portant sur la nourriture, le manger et l'étiquette. Elle insiste, par exemple, sur le fait que durant sa période de séclusion relative au rituel qu'elle a connu à l'âge de la puberté, au temps de ses premières règles, elle n'était pas autorisée à manger beaucoup. "C'était pour que je ne devienne pas gloutonne" dit-elle ("atlaten": manger sans arrêt). Elle devait boire également très parcimonieusement, pour la même raison. Elle confirme le fait que mâcher un aliment était chose à ne pas faire:

"A Dzawadi, contrairement à nos habitudes, on mangeait des moules crues. On les avalait toutes rondes. On ne les mâchait pas. Car si on les mâchait, il était dit que notre gorge en souffrirait et serait irritée" (M.R. Campbell River 1980).

Elle dit encore:

"Alors que j'allais atteindre l'âge de la puberté, les vieilles femmes qui m'entouraient et qui jouaient un rôle dans mon éducation m'ont dit de ne pas manger la partie qui se trouve autour de l'anus du poisson sinon l'arrière-train (backside) de mon futur mari serait salé. Nous étions informées sur quoi manger afin de s'assurer de la provenance noble de notre futur époux. Les hommes aussi étaient informés de la même manière. S'ils mangeaient cette partie de la queue du poisson leur future épouse serait une roturière" (M.R. Campbell River 1979).

Cette information confirme une fois de plus que dans l'imagerie

offerte par le corps humain la tête est symbole de haut statut alors que l'arrière-train (ou la queue) est symbole de statut inférieur. Seuls les chefs avaient le privilège de manger les joues de saumons ("plucked cheeks") alors que les personnes moins nobles mangeaient les nageoires caudales, anales et pectorales ainsi que les queues. (Boas 1921:329).

Lors des festins rituels, des plats cérémoniels sculptés étaient utilisés. Certains représentaient l'ogresse cannibale Dzonokwa. Sa tête, sa poitrine, son estomac, ses genoux étaient creusés et contenaient de la nourriture. (Nous ne sommes pas en mesure de dire si chaque partie du corps était destinée à contenir une nourriture différente). Quoi qu'il en soit, manger à partir de ce réceptacle n'était pas sans problème, comme le montre l'information suivante:

"Feasts cause lots of problems; sometimes I think they are more difficult than potlatches. Take my tsonoqua dish, for example, I have to be careful how I seat the chiefs to eat from it, because no one wants to eat from the hind end"  
(Drucker et Heizer 1967:123-124).

Il est intéressant de noter l'association du manger avec le mariage. En mangeant de la nourriture noble, ou réservée aux nobles, on a des chances de se marier à un noble. Et le contraire vaut aussi: manger de la nourriture non-noble c'est s'assurer un mariage roturier.

Enfin, selon mon informatrice, il n'était pas permis à une veuve de se joindre à ceux qui étaient en train de manger. On sait que l'état de veuvage marque un temps de rituel négatif au cours duquel les personnes affectées étaient soumises à des tabous négatifs du fait de leur état potentiellement dangereux. Les Kwagul disent qu'une veuve est "ankwa": en mâchant sa nourriture devant quelqu'un elle avait le pouvoir de souhaiter la mort de ce dernier. Cette information nous permet déjà d'énoncer l'aspect agressif du croquer ou du mâcher.

L'organisation des repas rituels était étudiée très attentivement selon la nourriture qui allait être servie, le nombre d'invités présents, leur statut social, leur âge et leur sexe.

"The members of the Seal Society received their shares in order, next to the women, and finally the Sparrows". (Boas 1966:180).

Si une personne n'observait pas l'ordre prescrit, elle était l'objet de plaisanteries et de railleries (Boas 1966:186).

Parler de nourriture était formellement interdit et les types de chants et de conversations étaient attentivement sélectionnés (Boas 1966:180). La nature et l'opportunité des boissons étaient codifiées en dénombrant les gorgées d'eau ou d'infusion que l'on pouvait absorber après avoir mangé tel ou tel type de nourriture.

"It is considered improper to drink water during meal-time, therefore people who stand on their dignity, like middle-aged men and members of the nobility, do not eat certain foods that irritate the throat and induce spells of coughing. Thus roasted salmon-backs are eaten only by young men.. (only) young men eat it, for the young men do not care; and those who would have a man's mind would not do this in this manner when they get choked, they would have to drink water in the middle (of the meal) before they finish eating. They would at once promise a potlatch. Therefore they would rather choke to death" (Boas 1905:427-428).

Les conversations à haute voix et les mauvaises manières étaient interdites durant les repas et n'étaient tolérées qu'entre deux mets ou après les festins; seuls les Fous qui avaient des comportements rituels différents, étaient dispensés de cette étiquette. Il existait une autre situation au cours de laquelle l'étiquette n'était pas de règle, c'était lors des concours de mangeurs:

"Except in several types of feasts which were eating contests between rival chiefs and their followers, food was always consumed moderately and even fastidiously. The point of the eating contests was of course to embarrass the rival by making

him feel and show the expected squeamishness. This is proof of the general Kwakiutl attitude of disapproval and distaste for gluttony. Still today, it is an insult to say that someone is greedy about food (MEs'us), like Raven. The parts of the Raven myth in which he displays his coarse voracity are received with embarrassed laughter of the sort that people of American-Canadian culture would reserve to Raven's sexual exploits". (Codere 1957:59).

En bref, toutes ces manières de table et virtualités du code alimentaire déployées dans la mythologie et concrétisées lors des repas rituels kwagul expriment bien que manger était un acte social formalisé et ritualisé, formalisation qui exprime ou dénote un haut niveau d'anxiété en ce qui concerne la nourriture ainsi qu'un mécanisme renforçant constamment cette angoisse.

#### B. La nourriture en question: sa dualité

La nourriture dont il est question dans les légendes comme dans la vie de tous les jours comprend les denrées normalement consommées par l'homme, produits animaux et végétaux de la chasse, de la pêche et de la cueillette. Le comportement des héros-animaux n'offre à cet égard aucune différence avec celui des humains; la vraisemblance ne joue pas de rôle, et nul ne s'étonne de voir Vison apprécier un bon plat de saumon rôti qu'il a préparé au barbecue (M.R., appendice mythique, p 297). En effet, dans la pensée kwagul, les êtres chargés de signification ont aussi une certaine parenté avec l'homme. Autant que l'homme même, ils appartiennent à l'ordre naturel de l'univers, car étant les ancêtres de l'homme, ils lui ressemblent en ce qu'ils sont doués d'intelligence et de sentiments. Comme l'homme aussi, ils peuvent avoir une famille, donner des potlatch (Jenness 1930, 2. p. 29). Ils parlent le même langage que les humains (M.R. appendice mythique p 297)<sup>1</sup>. Les animaux et les humains

---

1 Il existe encore de nos jours quelques personnes en mesure de comprendre et d'interpréter le langage de certains animaux tels que le corbeau et le phoque.

sont donc intimement liés et ce, parce qu'ils ne forment qu'un depuis le commencement des temps. En effet, c'est en retirant son masque animal que l'homme se dévoila tel qu'il est aujourd'hui. Les animaux font donc partie du genre humain aux yeux des Kwagul, et ils sont de plus les fondateurs des numayms.

Dans ce contexte où l'acquisition et la consommation de nourriture sont des thèmes essentiels d'une part, et où l'homme se voit obligé de consommer des animaux au statut quasi social d'autre part, qu'en est-il de ce mode de consommation très particulière qu'est le cannibalisme, que nous définirons comme la consommation de la chair d'individus de même espèce que le consommateur?

"But if the substance of the animal is human, the flesh that man eat is by analogy human also. In this curious respect the consumption of animal food becomes a form of spiritual cannibalism. Hence the killing of an animal is also like an act of war. Ritual cannibalism therefore, brings into the open what is a standard, implicit understanding of what animal flesh really is". (Goldman 1975:183).

L'homme se trouvant dans une situation cannibalique, on voit s'établir alors un des aspects du problème, celui des relations impliquées entre le dévorant et le dévoré.

"The specific relationship between men and animals is significant. To give life to men the animal must yield his own life, an action regarded among the Kwagul as among Eskimo a supreme sacrifice. Especially because of their kinship with men the animal's self-sacrifice introduces an extraordinary and intensely personal note into the hunting economy. Whether he acts out of guilt or out of ethic equity (in which guilt may or may not be involved), the Kwagul hunter cannot free himself from his primordial links with the animal world". (Goldman 1975:3).

La logique du chasseur n'a pas d'équivoque: la vie implique des décès. De cette opposition naturelle implicite à toute vie organique et comprise par toute l'humanité, les Kwagul ont tiré une série d'extensions logiques:

"For them as hunters the issue of life reemerging from death has a special urgency, the urgency of meeting obligations of reciprocity. Between man and animal they hunt, reciprocity expands into cosmic proportions. At the cosmic level, reciprocity is the reply to the logical possibility of entropy. What is given must be returned, and the species are never exhausted". (Goldman 1975:3).

Ce trait est particulièrement explicite dans un mythe cité en appendice (M.R., p.277) à la fin duquel on peut voir l'héroïne jeter à la mer tous les restes du flétan (et amie intime) qui constituaient ses provisions de voyage et qu'elle avait précieusement conservés; ces restes se transformèrent magiquement en phoque vivant retournant dans son royaume.<sup>1</sup>

Pour leur nourriture, les hommes dépendent de la bonne volonté des animaux qui acceptent de leur faire cadeau de leur chair; de même conformément à la logique du don, les animaux dépendent des dons (sous forme de nourriture également) que leur font les humains. Dans les deux cas, public et secret, le don de nourriture est le don de vie; en retour de la nourriture qui leur est octroyée, les hommes doivent donner aux esprits des vies sous formes d'âmes humaines ou animales. Comme la quantité de nourriture et le nombre d'âmes dans le monde ne sont pas infinis, le système n'est possible que parce que les humains donnent aux esprits les restes de leur nourriture magiquement transformés en âmes, de la même façon que les esprits donnent aux humains les restes des âmes magiquement transformés en nourriture.

En rejetant à la mer les restes de leurs repas, les humains restituent aux animaux leurs âmes. Ce geste implique un lien ou un contact spirituel entre le monde des vivants et celui des morts, qu'il soit animal ou humain.

<sup>1</sup> Afin d'éviter une pollution excessive, des lois interdisent de jeter à la mer les débris de nourriture. Je ne les ai vues observées que très rarement lors de mon séjour dans les Réserves; les personnes âgées, en particulier, jetaient soigneusement tous les restes des repas à la mer surtout quand ils étaient constitués de poisson.

Il me paraît important d'insérer ici quelques considérations sur la mort en général.

### C. la nourriture et les morts

Comme nous l'avons déjà vu, (supra, p.75 ), les Indiens de la Côte Nord Ouest ne visualisent pas la mort comme une fin en soi, au contraire:

A continuity in the relationship of the dead to the living is one important reflection of the familiar Northwest Coast emphasis upon inherited position, ancestral pride, and the recording of genealogies. The nature of this continuity is structured by the belief that the rewards and the status rankings of real life are maintained or intensified in life after death. Existing along with these beliefs, and it is possible, rather independent of them, are ideas that physical and ritual contacts with the dead will insure personal successes. ( Wike 1952:98<sup>1</sup>).

Joyce Wike (1952) a traité du rôle des morts dans les cultures de la Côte Nord Ouest. Sans aller dans les détails notons que chez les Nootka, par exemple, les morts contrôlaient les provisions alimentaires. Le chef devait entretenir des relations privilégiées avec le monde des morts afin de mener une chasse heureuse. De façon générale, sur toute la côte, une sorte de culte des morts était pratiqué. De la nourriture était offerte en sacrifice aux morts.

"The Tlingit, Tsimshian, Haida, Bella Coola, Klaham and Squamish feed the dead, usually through the medium fire at mourning feasts and in some groups, upon other occasions. Property which is burnt goes to the dead among most of these peoples as well as among the Kwakiutl. ( Joyce Wike 1952:101).

L'établissement de bonnes relations entre les vivants du monde d'ici-bas et les habitants du monde d'en-dessous (underworld) était donc matérialisé par le don ou le sacrifice de nourriture.

---

1 Ceci corrobore en fait ce qui a déjà été dit au sujet de l'ancêtre du numaym qui transcende temps et espace en étant la métaphore vivante de l'ancêtre premier.

"Two general aspects of life after death seem to have been important to the living. In the first place, life after death is pictured as a reflection of life in this world and the dead demand that the living take a share of responsibility for maintaining the spirit-land status quo. The living are also concerned with assuring themselves of a respectable or comfortable position in an afterworld in which the status ranking of this world was continued". Wike 1952:102.

Si les humains ne respectaient pas leurs obligations vis-à-vis des morts, le déséquilibre consécutif à une telle attitude se faisait sentir de la manière suivante: les morts avaient le pouvoir de stopper la remontée du saumon au temps du frai, ce qui est vrai chez les Nootka et les Quinault. Les Bella-Coola, dans les mêmes circonstances, disaient que les morts exprimaient leur mécontentement en "provoquant des maux d'estomac ainsi que d'autres malaises chez les vivants" (Wike 1952:102). Ce qui revient à dire que si les humains ne nourrissaient pas les âmes des morts, ils risquaient de souffrir selon les cas, d'un manque ou de troubles alimentaires. Les Haida au contraire pensaient que c'était les âmes des défunts qui envoyaient des ressources aux vivants dans le besoin.

En fonction de ce qui vient d'être dit, il est possible d'entrevoir que pour les Kwagul, les métaphores offertes par les actions de manger et d'assimiler procurent à la fois un modèle d'action et un modèle ontologique; ces métaphores véhiculent les idées kwagul de la nature humaine, de la sociabilité, du comportement animal et même de la religion, comme nous le verrons bientôt.

#### VI. Vision anatomique du monde: Corps-bouche

Si les esprits surnaturels, les animaux et les hommes partagent la même nourriture, leur anatomie respective et même celle de l'univers est visualisée et exprimée en termes humains; c'est-à-dire que la créature humaine est en situation dans un univers à son image, dont tous les éléments sont en rapport

avec une certaine vision qu'elle a d'elle-même et de ses problèmes. Je n'irai pas jusqu'à dire que la culture kwagul est un "humanisme" (ce qui d'ailleurs serait faux, car comme nous l'avons vu, l'animal est dans un rapport d'égalité avec l'homme), mais en tout cas, l'homme kwagul cherche ou trouve son reflet dans tous les miroirs d'un univers zoo - ou anthropomorphe dont chaque être, chaque chose, l'univers compris, est muni d'une bouche omniprésente. Comme si la somme des caractéristiques anatomiques de ces derniers pouvait se réduire à cette partie du corps. En effet, nous voyons se manifester constamment dans les mythes, les rituels et le langage quotidien, l'orientation<sup>1</sup> vers une vision du monde, conçue dans son ensemble comme un gigantesque organisme doté d'un unique organe, la bouche, dont les fonctions seraient d'avalier et de vomir:

"The mouth of heaven, the great face of a man's mask which is looking right down upon our world: the mouth of heaven at the place where the sun comes near the mouth of heaven, the mouth of heaven takes the sun in its mouth and swallows it". (Boas 1930:179).

Nous pourrions multiplier les exemples.

"During an eclipse of the moon it is seized by the door of the house of the sky chief. This door devours anyone entering the house". (Boas 1975:208<sup>2</sup>).

Une métaphorisation orale de l'univers a certainement une signification particulière si l'on considère la bouche comme un organe du corps qui peut être passif ou actif. Le processus de digestion et de régurgitation mime

1 En accord avec Geneviève Galame Griaule, nous appelons "orientation culturelle", une sorte de connaissance implicite répandue à tous les niveaux de la société, de notions diffuses dont l'enseignement par la tradition orale fait prendre conscience. Le savoir n'est pas détaché du contexte vécu, il en est la transposition et en quelque sorte l'explication. Griaule 1965:16.

2 Cet animal ou être dévorant le soleil semble être proche du Kronos grec, symbole de l'instabilité du temps destructeur, prototype de tous les ogres du folklore européen.

le processus de destruction et de création d'une part et d'autre part, l'envie urgente, bestiale et infantile d'assouvir une faim insatiable peut être opposée à la nature du manger contrôlé, appris et socialisé.

L'analyse des exemples permettant cette métaphorisation montre comment fonctionne la pensée symbolique au niveau du langage; le terme "səms", s'appliquant à la bouche, partie dévorante du corps humain, est appliqué directement aux parties symboliquement correspondantes des astres, des objets, etc.. Ainsi, le porte-parole d'un chef est appelé "bouche" (səms) (Boas 1940-1966: 235). Le discours (et les voix en général) est "l'haleine" du porte-parole, son souffle. Le porte-parole "vomit" (ho'kwa) tout ce qu'il a à dire. Un bon discours est un discours qui a "bon goût". Un discours, après un repas, a la faculté de "faire descendre la nourriture dans l'estomac". (Boas 1940-1966:233).

#### A. . L'avalage, métaphore de la mort dévorante

Non seulement la bouche est omniprésente, mais les actes de manger et d'avalier sont constamment visibles; l'embouchure de la rivière, cette dernière étant elle-même source de pouvoirs surnaturels, avale les saumons à l'époque de leur remontée pour le frai, de la même façon que la maison avale les invités à l'époque des fêtes:

"The expression "mouth of the river" has metaphoric significance in unifying the images of a spirit who swallows men and the mouth of a river, which swallows salmon". (Goldman 1975:10).

Pour cette raison, les invités d'un chef sont appelés "ses saumons" (kutela); une grande quantité d'invités "un banc de saumons", et pour continuer l'image, la maison contenant tous les invités se transforme alors en "trappe à saumons"

(Boas 1940-1966:234).<sup>1</sup>

Dans les rituels des repas kwagul, comme dans le langage quotidien et l'iconographie, on peut déchiffrer un des paradigmes de base de la pensée kwagul, la bouche et ce qu'elle accomplit. La psychologie occidentale dit qu'elle symbolise les représentations bestiales, anti-sociales et destructrices de certains aspects de la nature animale-humaine dont les forces doivent être constamment contrôlées et déviées afin d'éviter la destruction et le chaos. En effet, c'est dans la bouche (ou la gueule) animale que viennent se concentrer tous les fantasmes terrifiants de l'animalité: agitation, manducation agressive, grognements sinistres... Elle symbolise la mort dévorante (Durand 1959: 95 ). Ceci peut se vérifier aisément chez les Kwagul par l'étude du langage. Prendre sa revanche sur un ennemi se dit "kesa", c'est-à-dire "manger" (sous entendu de la viande) (Boas 1905-8:136). Les hommes "tués" à la guerre sont "mangés" par les ennemis (Boas op. cit.). Au cours des récits de guerre rapportés par Curtis, on peut lire à propos des Lekwiltok qui avaient la réputation d'être particulièrement féroces:

They were like a great mouth always open to swallow whatever attempted to pass .( Curtis 1915:105).

Cette locution est encore en usage aujourd'hui.

L'oralité dont il est question dans cette étude se rencontrait également dans la vie de tous les jours: la fécondation ne se produisait que si la femme absorbait certaines nourritures (constituées des quatre premiers olachens rôtis et d'oeufs d'oiseaux. Boas 1966:358). Les parents devaient pratiquer certains rituels afin d'assurer la vie de l'enfant en introduisant des langues de grenouille dans la bouche de ce dernier. De nombreux rituels mimant les

---

<sup>1</sup> Cette image est également temporelle: comme les saumons qui reviennent périodiquement au gré des saisons, les invités apparaissent dès que la saison rituelle commence.

actes du manger et du vomir étaient considérés affecter de façon directe le comportement de l'enfant aussi bien dans la matrice que durant l'accouchement; l'accouchement par le siège était particulièrement redouté; on y paraît avec force gestes rituels oraux.<sup>1</sup>

Les anxiétés qui entouraient la naissance reflètent la crainte suscitée par le pouvoir destructeur éventuel de l'enfant. Non seulement les enfants doivent être nourris en quasi permanence, ce qui révèle une certaine avidité primaire et anti-sociale, mais ils mangent et boivent sans se soucier des obligations réciproques qui sont fondamentales dans les relations sociales kwagul. D'autre part, comme les parents devaient abandonner leur rang et leurs privilèges en faveur de leurs descendants à un moment donné de la vie de ces derniers, la naissance d'un enfant annonce l'inexorable érosion du rôle des parents dans la structure sociale des Kwagul.

Les pouvoirs destructeurs de l'enfant sont censés tirer leur origine du sein de la mère (la matrice), là où le foetus se gorge de sang menstruel. La peur de l'accouchement par le siège n'est donc pas simplement liée aux dangers d'une naissance difficile; on redoute que, poussé par sa faim insatiable, le foetus ne continue à dévorer les entrailles de la mère pendant le travail (Walens 1976; Boas 1921:649-656)<sup>2</sup>

1 Il est même possible de parler du statut sexuel de l'appétit: une femme enceinte sujette à des nausées et qui n'a pas d'appétit aura une fille. Par contre si elle a des insomnies et bon appétit, cela indique qu'elle aura certainement un fils. (Boas 1966:360).

2 Un accouchement était assuré plus facilement si la mère absorbait un breuvage contenant les cendres de quatre morceaux de tentacules d'un calamar séché (plus exactement de ses extrémités) et brûlé. Par ce procédé, on espérait faciliter l'apparition de l'enfant et l'empêcher de s'agripper au sein de la mère comme le calamar se fixe au rocher au moyen de ses ventouses (Boas 1966:360-61). Ici, la bouche est comparée à une ventouse: non seulement ces deux organes ont la même forme, mais ils ont aussi une fonction similaire, celle de sucer et d'aspirer.

Certains pouvoirs destructeurs naturels, comme la maladie par exemple, étaient également neutralisés par des rituels buccaux. Au cours des cérémonies de guérison, le shaman recréait les actes oraux du mâcher, du mastiquer, du sucer, du gémir, du cracher le sang, du vomir, mimant l'expulsion de l'esprit invisible de la maladie (Ronald Johnson 1973).

#### B. Le vomissement, métaphore de la création

De la même façon que la mort dévorante est métaphorisée en termes oraux, la création est visualisée comme un processus oral; le pouvoir créateur ne réside pas dans le sperme mais dans le vomissement: il est dit des guerriers morts à la guerre, mais vengés par la suite, qu'ils sont vomis par les guerriers ennemis (Boas 1940-1966:236).

L'image du vomissement est transposée au niveau des rituels relevant du potlatch:

"When all had come in, the speaker asked the first of the birds, "What is in your stomach?" He replied, "Kwagul". Then he asked the next one, "What is in your stomach?" He replied, "Four tribes", meaning the four tribes of the Kwagul. Turning to the third one, he asked, "What is in your stomach?" He replied, "The Kwagul, the Koskimo, and all others tribes". When he asked the next one, he acted as though he was vomiting. This meant that he was vomiting property that was to be distributed at night. The fifth one told the speaker that he had gone from tribe to tribe through the whole world, swallowing the tribes. (That meant giving away blankets. When blankets were given to a tribe, it was called swallowing the tribe)<sup>1</sup>. (Boas 1966:193).

Ce qui revient à dire que donner quelque chose à quelqu'un équivaut à l'avaler.

C'est-à-dire, c'est le détruire s'il ne respecte pas les règles du jeu social et spirituel du don, comme c'est le transformer en un éventuel donneur à un moment donné de sa vie, s'il les observe. (Cette dialectique où tuer =

1 Notre accentuation.

manger et donner = avaler corrobore la thèse de Codere qui soutient que le potlatch, ce rituel du don, est devenu un substitut à la guerre; Codere 1950).<sup>1</sup> Un autre exemple, rapporté par Curtis, renforce notre proposition: "Yahyekulagyilis", nom porté par un Owikenò, signifie "Mangeant Constamment". Curtis note que ce nom en fait signifie "Détruisant" (sous-entendu des richesses) ou bien encore "Distribuant" (Curtis 1915:239).<sup>2</sup>

Dans ce système où les animaux et les hommes sont sujets à des transformations successives allant de la vie à la mort, puis de nouveau à la vie, où les actes de destruction sont métaphorisés en terme d'avalier et ceux de création en terme de vomir, on se rend compte que ces transformations ne s'opèrent que par l'intermédiaire d'un dénominateur commun, l'avalage.

	<u>Concept</u>	<u>Guerre</u>	<u>Potlatch</u>	<u>Organe</u>
vie	manger	tuer	donner	
mort passagère	avalier	avaler	avalier	BOUCHE
vie	vomir	venger	rendre	

#### Tableau n.II

Dans ce contexte nous comprenons la signification de l'avalage par rapport au croquage qui était prohibé durant les repas rituels, le croquage signifiant alors la mort réelle et définitive ou imaginée comme telle. Nous sommes en mesure aussi d'expliquer pourquoi le chewing-gum était (et est encore) prohibé durant les rituels (Boas 1895, Drucker 1940, M.R, Alert Bay 1976-78). En effet, le danseur qui mâchait du chewing-gum durant sa danse rituelle était pénalisé. Si, de nos jours, la sanction pénalisatrice n'ex-

1 Nous pourrions avancer la thèse que la substitution du "tuer" par le "donner" s'est effectuée dans ces termes parce qu'il y avait prédisposition.

2 Les Kwagul septentrionaux avaient une danse appelée g'amkwilal. Le danseur qui la déployait incarnait l'Esprit Mâcheur. Au cours de sa danse il détruisait des richesses (Drucker 1940:202).

iste plus, le fait de mâcher du chewing-gum durant les rituels est une preuve d'insolence qui offense la plupart des personnes encore au courant de cet interdit rituel. "Ça ne se fait pas", diront-elles. S'il y a une telle opposition entre l'avalage et le croquage c'est parce que les qualités euphémiques de l'avalage, et en particulier cette propriété de conserver indéfiniment et miraculeusement intact l'avalé se distinguent du croquage négatif (Durand 1969:245). Ce thème de l'avalage est particulièrement bien illustré dans le mythe (appendice mythique, p.259) au cours duquel le héros muni d'une arme magique est avalé par un monstre. Le héros découvre alors toute une population humaine d'estropiés et de morts-vivants grouillant dans le ventre de l'avalé. L'arme magique fait exploser le monstre et toute cette population aspergée d'eau-de-vie recouvre une vie normale. L'avalage, comme on le voit, conserve l'avalé intact. Alors que la manducation est négation agressive de l'aliment, le geste alimentaire (ou le mythe de la communion alimentaire) concrétisé par l'avalage s'opère en vue non d'une destruction, mais d'une transformation. Ce qui revient à dire que pour les Kwagul, toute alimentation est transsubstantiation.

### C. Pourquoi les masques hamatsa (cannibales) sont-ils des oiseaux?

Cette caractéristique fondamentale de l'avalage nous permet maintenant d'expliquer une autre énigme. Alors que le monde animal réel entourant les Kwagul est un monde rempli d'animaux féroces tels les loups, les ours bruns et grizzli, les épaulards, pourquoi avoir choisi l'Oiseau (en l'occurrence le Corbeau) comme prototype des représentations symboliques du cannibalisme. Nous pouvons avancer dès à présent que c'est parce que, en plus d'être carnassier, l'oiseau régurgite sa nourriture pour nourrir ses petits et n'a pas de dents. En effet, il nous semble important de souligner que l'avalage tel

qu'il se manifeste dans les mythes où les héros sont anthropophages, n'est possible que parce que les monstres cannibales sont édentés. Il n'est jamais fait mention de leur dentition; sur le plan iconographique, Baxbaxkwalunux-siwae, le suprême ogre anthropophage dont l'informe corps est couvert de bouches multiples, Dzonokwa, ogresse mangeuse d'enfants, ou encore les Oiseaux Mangeurs d'hommes, ont tous les mêmes caractéristiques: bouches grandes et ouvertes, becs démesurément longs, capables d'avalier ou d'engloutir d'énormes quantités de victimes. Si, dans certains mythes, l'ours apparaît sous des traits cannibales, son aspect féroce sera éclairé par des griffes puissantes capables de saisir des proies qu'il donnera à son maître l'Ogre, et non par sa dentition pourtant bien réelle et impressionnante. Ce trait caractéristique et a priori paradoxal, justifie ou rend possible l'avalage tel que la pensée kwagul l'a conçu.

Ainsi, l'avalage n'est pas un "malheur véritable" pour reprendre les mots de Bachelard. Il ne détériore pas; au contraire il valorise ou sacralise en quelque sorte. On peut dès lors considérer l'avalage comme un passage, thème fondamental dans la pensée kwagul.

#### D. L'avalage, métaphore du passage.

"The tale of Yaxstatl depicts a sequence of passages down the figures mounted above each other on a cannibal pole, going in one mouth and out the other. At the same time it depicts other passages through the alimentary tracts of other beings, that is in the mouth and out by way of the anus. Mouth to mouth passages are evidently on the analogy of vomiting, portrayals of death and resurrection through rebirth". (Goldman 1975:247).

L'iconographie est riche en représentations de ce thème. A l'intérieur des maisons rituelles traditionnelles, à l'arrière droite de l'écran se tient le "poteau cannibale" ou hamspek. Le plus souvent il figure quatre têtes

superposées aux bouches grandes ouvertes à travers lesquelles l'initié hamatsa doit apparaître successivement, comme si elles le régurgitaient et l'avalaien<sup>t</sup> tour à tour. Dans une légende se rapportant à ce thème, on peut découvrir Femme-Souris enseignant à l'initié hamatsa comment agir envers l'ogre cannibale afin d'obtenir de lui sa danse. Elle le conduit près d'un sapin qui tient lieu de poteau cannibale et dit:

"Now watch me really for when I come I shall take you and swallow you whole, and you will go through me, and you will remain alive; and that will be the way done to you by Cannibal-at-North-End-of-World when he will show you this". (Boas 1910:419).

Sa démonstration terminée, l'ogre cannibale en personne fait son entrée et répète cette même séance, mais cette fois avec un réel poteau. Il grimpe en haut,

"...and turned down the Cannibal pole with his face downward he uttered the Cannibal cry, and entered the mouth of the man on top of the Cannibal pole; and he came out at the mouth of the raven in the middle; and when his body was out of the raven in the middle he uttered this cannibal cry and entered again the mouth of the man under the raven, and he came out of the mouth of Dzonoqwa (une ogresse) at the bottom of the cannibal pole, and he uttered the Cannibal cry when he came out of it". (Boas 1910:433).

L'ultime projection des pouvoirs destructeurs de la faim originelle ou de la mort dévorante se manifeste lors de la danse rituelle hamatsa. Au cours de son initiation, l'initié hamatsa possédé par le désir de manger de la chair humaine est l'image de la manifestation de toutes les forces réunies qui pourraient détruire la société d'une part, et d'autre part, le rituel de son apprivoisement peut être considéré comme l'extension métaphorique de la socialisation de l'enfant. La danse hamatsa est la clé de voûte de toute interaction entre l'humain et le surnaturel, entre les forces cosmiques de la création et de la destruction. Elle constitue le moment de l'apprivoisement absolu de ces forces qui menacent de conduire le monde dans le chaos des rapacités incontrôlables.

## Chapitre IV

### MYTHOLOGIE EXPLICITE

#### I. Préliminaires

Au cours des précédents chapitres, en mettant en évidence des croyances et des représentations qui font partie des systèmes de significations inhérents à la culture kwagul, nous avons dégagé certains traits spécifiques de la vision du monde kwagul et de son éthos. En abordant certaines catégories générales de la pensée kwagul telles qu'elles se manifestent au cours des repas et des festins rituels et par l'étude des manières de table, de l'étiquette et de la nourriture, nous avons énoncé que la bouche (et ce qu'elle accomplit) est l'image-clé à partir de laquelle les Kwagul organisent et visualisent leur monde. A partir de cette étude, nous avons été amenés à postuler que la création est conçue, visualisée et exprimée comme un processus oral, le vomissement et que la mort, dont la représentation suprême est l'Ogre Baxbakwalanuxsiwae est exprimée par l'absorption.

Au cours de ce chapitre, par l'étude du mythe de Baxbakwalanuxsiwae ou mythe d'accompagnement du rituel hamatsa, je me propose d'étudier la mythologie explicite qui sous-tend ce rituel. De cette façon, je serai peut-être en mesure de comprendre en quoi le mythe de Baxbakwalanuxsiwae diffère du rituel hamatsa et de déterminer plus à fond au cours du dernier chapitre, les caractères spécifiques à ce dernier.

Comme nous l'avons vu au cours des chapitres précédents, les Kwagul croyaient et croient encore, dans une certaine mesure, en l'existence d'êtres surnaturels (M.R., Alert Bay 1976-80). Par esprits surnaturels ou surnaturels, les Kwagul entendent des êtres fantastiques qui sont censés posséder un pouvoir supérieur à celui de l'homme, qui peuvent faire du bien et/

ou du mal à l'homme et dont les relations avec ce dernier, peuvent dans une certaine mesure, être influencées par des systèmes d'actions symboliques ou rituelles. La croyance d'un individu en l'existence de ces êtres et la connaissance qu'il a de leurs attributs proviennent de l'héritage culturel de son groupe qui les approuve. Leur existence est donc culturellement reconnue.

Bien qu'elles ne soient pas toujours bien définies, on peut dire qu'il existe deux catégories de légendes mettant en scène les esprits surnaturels. La première dépeint un certain nombre d'animaux réels, tels loup, castor, ours, dauphin, aigle, corbeau, épaulard, etc... qui en fait, jouent un rôle peu important dans la protection de l'homme. Elle comporte également des esprits surnaturels mythiques, tels l'ogresse Dzonokwa, mangeuse d'enfants, qui prodigue des richesses à celui qui la rencontre, le Sisiutl ou Serpent à deux têtes (en fait une créature à trois bouches car dans presque toutes les représentations artistiques il possède une tête anthropomorphe en son centre) dont les facultés dévastatrices en font le protecteur des guerriers. Dans ce type de légendes, animaux et créatures mythiques sont apparus aux ancêtres dans un temps mythique et de fait sont devenus les blasons des numayms.

La seconde catégorie de légendes met en scène des esprits en contact plus ou moins permanent avec les Kwagul, de qui ces derniers attendent aide et protection. Selon Boas, ce concept d'esprit gardien (guardian spirit) correspondrait au concept de manitou des Algonquins, ce dernier ayant atteint son développement maximum en Amérique (Boas 1897:393). Cependant, un des traits caractéristiques des esprits de la Côte Nord-Ouest est qu'ils sont devenus héréditaires. C'est-à-dire que lorsque le novice se prépare à rencontrer son esprit gardien, il ne s'attend pas à en ren-

contrer d'autres que ceux qui appartiennent à son numaym. C'est certainement la raison pour laquelle relativement peu d'esprits existent dans la région considérée, alors que chez les Indiens des Plaines (et même chez les Salish), le nombre d'esprits étant illimité, chaque individu possède son esprit gardien personnel particulier.

En 1895 Boas dénombrait cinquante-trois esprits présidant au rituel d'hiver. Trente ans plus tard, Curtis en comptait soixante-trois (Goldman 1975:88). Cette différence s'explique facilement par le fait que de nouvelles danses rituelles et leurs esprits correspondants étaient introduits lors de mariages inter-tribaux rendus plus nombreux après le développement des communications consécutif à l'arrivée des Européens. Néanmoins, tous deux sont en accord pour dire que les esprits les plus élevés dans la hiérarchie des esprits sont ceux appartenant à la classe des Anthropophages (Man Eater) et leurs associés dont Baxbakwalanuxsiwae est le patron, ainsi que l'esprit de la guerre Winalagilis.

## II. Le mythe de Baxbakwalanuxsiwae: Perspectives historiques

Le mythe de Baxbakwalanuxsiwae rend compte de l'origine du rituel hamatsa. Selon Boas, le rituel hamatsa, comme son mythe d'accompagnement, n'appartenaient pas aux Kwagul méridionaux à l'origine mais aux Bella Bella qui pratiquaient avec ces derniers des alliances matrimoniales ainsi que des guerres inter-tribales. Ce transfert se serait effectué dans un passé relativement récent, aux alentours de 1835 (Boas 1966:258). Comme l'a attesté Boas, quelle que soit leur provenance, les différentes versions du mythe et les chants qui les accompagnent sont en langue heilsuq, fait attestant de leur origine Bella Bella (OWikeno).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Fait corroboré par Drucker en conclusion de sa remarquable étude sur les sociétés de danse Kwagul (Drucker 1940:227-228).

There is ample evidence that the Cannibal spirit did not belong originally to the winter ceremonial of the Kwakiutl. Not only do their numerous references to marriages with Bella Bella and the Rivers Inlet tribe and the accounts of transfer of ceremonials by these marriages prove the introduction of the Cannibal dance, but we have also the same record of transfer as a result of the Bella Coola war in which a number of Bella Bella chiefs were killed, whose ceremonials were taken over by their relatives in Fort Rupert. Furthermore the songs belonging to those dances are almost all in the Bella Bella dialect, although evidently distorted because the dialect is only partially understood by the Kwakiutl. The fundamental myth of the origin of the Cannibal ceremonial is always ascribed to the Rivers Inlet tribe and is always located in their country. (Boas 1966:258).

Cependant, si le mythe de Baxbakwalanuxsiwae et le rituel hamatsa n'existent que depuis relativement peu de temps chez les Kwagul, ils possèdent par ailleurs un autre esprit et son rituel correspondant, tous deux étant antérieurs au rituel hamatsa et relevant d'un thème similaire. Il s'agit de hamshamtsets (Man Eater of the Woods). Boas pense que, supplanté par le rituel hamatsa, le rituel hamshamtsets s'est vu relégué à un rang inférieur, car moins violent, et exécuté par les femmes, alors que le rituel hamatsa est réservé aux hommes. En effet, le patron du hamshamtsets "Face Without Body" comme nous allons le voir, est un être plutôt passif, littéralement immobilisé et son hamshamtsets n'est pas plus qu'un "mordeur de bras" (arm biter), alors que le patron du hamatsa, Baxbakwalanuxsiwae, est un ogre anthropophage (Man Eater) faisant du hamatsa un mangeur de chair humaine sous forme de cadavres et un mordeur de chair fraîche tout à la fois.

Dans un des textes transcrits par Hunt portant sur des traditions légendaires familiales, il raconte comment un chef ancestral acquit le rituel hamshamtsets. Comme ce dernier traite de l'acquisition du rituel

pré-hamatsa, si l'on peut dire, il me semble important d'exposer sa version (Boas 1921:1121-1179), avant d'introduire le mythe de Baxbakwalanux-siwae proprement dit.

Ce mythe présente un caractère franchement légendaire et constitue une version riche. Il n'est pas possible de le reproduire dans son ensemble (cela représenterait quelque chose comme quarante pages). Sans l'atrophier, je me suis permis de l'alléger d'un certain nombre de répétitions dues au style qui n'ajoutent rien à la compréhension ni à la symbolique du mythe.

The ancestor of one numaym of the Komkiutis (une des tribus Kwagul de Fort Rupert) lived at Odzistalis. Waxapalaso and his prince lived on the east side of the village. Each of them claimed the village as their property. Finally Waxapalaso moved away and came to another site with his son and built a house there; when the house was finished, Waxapalaso lay down on his back thinking what to do. Then he thought of what he had heard from Kwicksootainuk. The visitor had said to Waxapalaso, "Look out for the one of our tribesmen who has a great treasure! Head-Winter-Dancer--for he will go around our world to play with the people of supernatural power, all around our world."

When night came, he tried to lie down in his bed; he did not go to sleep the whole night, however; but his prince, Xaxosenaso slept sweetly. When day came, in the morning, Waxapalaso arose and scolded his prince. He said to him, "Don't think always of sleeping! Don't you think of Head-Winter-Dancer, the great shaman, the great war-dancer, who is famous all over the world, and who is looking for a great shaman to play with? I mean you ought to rise and wash yourself in this good river. Waxapalaso took up the tongs and struck his prince with them.

Xaxosenaso arose at once and went out of the house. He wanted to kill himself. He went up the river, and when he came to the cascade, he saw a hole in the rock on the bank of the river. He wanted to examine it, and he saw that the holes were the eyes of a Dzonowqa. They were both full of water. Then Xaxosenaso heard someone who said, "O friend, Xaxosenaso go into these two eyes, for then nothing will be too difficult for you." Xaxosenaso did not see anyone. Then Xaxosenaso broke off hemlock-branches, tied them together in four bunches, and went towards the eyes. He sat down in the water in the right-hand eye, and rubbed himself with one bunch of the hemlock on the right side of his body; and when all the needles of the hemlock had come off, he put it down on the rock, and took another bunch, dipped it into the water, and rubbed the left side of his body. When all the needles were off,

he put it down on the rock and came out of the water. Then he went into the water in the left eye, and he sat down in it and repeated the same purification. The man who was invisible to Xaxosenaso spoke again, and said, "Don't, don't, don't come out of the water in which you are washing! Dive, and stay below water a long time, four times! Then you will obtain what makes you strong, so that nothing will be too difficult for you". He sat down and dived under water, and held on to the bottom in the very cold water. He stayed there a very long time, and then came up. He just wanted to get his breath. Then he dived again, and he stayed down even longer than he had stayed the first time when he dived. He came up again, and sat down on the rock to get his breath; and as soon as he had recovered his breath, he dived again, and stayed below water for really a long time. Then he came up and sat down on the rock to get his breath; and as soon as he had recovered his breath, he arose to dive again. Then spoke again the man whom he had heard speaking before, and who was invisible to him. He said, "O friend! now really do not come up until your breath gives out. Keep open your eyes while you are under water, then there will be nothing that you can not see." Xaxosenaso said, "I shall do so." And he dived into the water in the eyes of the Dzonoqwa. Now he kept his eyes open, and held on to the bottom, while he stayed under water; and he only let go when his breath gave out. Then he floated up, and he did not know how long a time he had been lying there in a faint. Then he awoke and arose, for he had been dead, and came back to his senses. He had first dived twice into the right eye of the Dzonoqwa, and twice into the left eye.

Then the voice said, "Come, friend Xaxosenaso! Let us try our strength!" Then Xaxosenaso turned around to see who was coming from the place where some one was talking, and he saw a handsome man standing on the ground. Xaxosenaso went to him at once. The man asked Xaxosenaso to try to twist a spruce-tree, "so that I may see how strong you are". Immediately Xaxosenaso climbed the tree, and, beginning at the top, he came down twisting the spruce-tree. He came to the ground. Xaxosenaso never found it difficult, because he was exceedingly strong. Then Xaxosenaso was given advice by the man to take good care when traveling about; "and you shall always purify yourself in this river in the morning and in the evening, so that no harm may befall you."

Xaxosenaso just stood there as though he were out of his mind. Then he walked again towards the source of the river. He went, and continued going a long distance up the river. Then he saw a large round thing on the rock, which looked like a stone. Then he saw that it was the great head of a man staring at Xaxosenaso as he stood on the rock. The large head looked angry. It had no body. Then Xaxosenaso was angry, and stared at it. Then Xaxosenaso remembered that his father had talked about something like this, what he was seeing, and that he had called it Head-without-Body. Head-without-Body was changing the expression of its face. Four times it changed its face, as though it were trying to frighten Xaxosenaso. And the great thing opened its mouth, and the head of a man appeared in the

mouth of the Head-Without-Body. It kept its mouth opened, and uttered the animal-cry, like the cannibal-cry of the hamshamts!es of the ancestors of the Kwakiutl. Then a pair of hands appeared in the mouth of the Head-Without-Body. They were trembling, and (the cannibal-dancer) came in a squatting position out of the mouth of the Head-Without-Body. After he had come out, the mouth of the Head-Without-Body closed; and the hamshamts!es went right on and took the right arm of Xaxosenaso, and bit a wide piece out of it. Xaxosenaso never moved. And when the piece had been bitten out by the hamshamts!es, the latter went back, uttering his cannibal-cry, "Wip, wip, wip!" as he went back into the mouth of the Head-Without-Body. Now the hamshamts!Es had gone back into the mouth; and as soon as he had gone in, the Head-Without-Body disappeared.

Then Xaxosenaso heard some one back of him speaking, and saying, "O friend Xaxosenaso now you have obtained as your treasure what you have seen, the hamshamts!Es, and the name One-Man-Eater, whenever you show this; and the front of the sacred room out of which he came is the head of our world, the Head-Without-Body; and you will do among your tribe what was done by One-Man-Eater to you when he bit you, for you will eat human flesh. Xaxosenaso went into the river to wash, and after he had done so, he sat down under the branches of a cedar-tree. There he slept that night, not far from the house of his father.

In the morning, when day came, he arose and went into the river. He carried four bunches of hemlock-branches, and rubbed the right side of his body. When the needles had come off, he stopped. Then he took another bunch and rubbed the right side of his body; and when all the needles had come off, he stopped and took another bunch of hemlock-branches, dipped it into the water, and rubbed the left side of his body; and when the needles had come off, he stopped, and took the one bunch left on the rock, dipped it into the water, and rubbed the left side of his body. When the needles had come off, he stopped.

Xaxosenaso went up the river. He saw a large bird sitting on the rock. Xaxosenaso stood near the thunderbird that was sitting on the rock. The thunderbird spoke to him, and said, "O friend! Why do you come here walking?" Xaxosenaso said, "I came to obtain you, Great-Supernatural-One, as a treasure." Thunderbird called Xaxosenaso to come to him and said, "Come and sit among the feathers at the base of the wings and the thunderbird flew up. Then Xaxosenaso was asked by the thunderbird to look at everything that was going on where they were going. He kept in mind the strange things that he saw everywhere. After four days they came back. Then the thunderbird sat down on the rock where he had been seated when Xaxosenaso met him; and when the thunderbird went down, he gave advise to him to remember all the time, if the great supernatural one, Head-Winter-Dancer of the Qweqsotenox, should come and make war on him, that there was really nobody who could overcome his supernatural power. "And if he discovers that you are not an ordinary man, he will at once come to make war upon you; and as soon as you want me to help you, sing my sacred song. Now, listen to my sacred song! so that you may sing it when Head-Winter-Dancer comes to make war on you".

"Burn them, burn them, you who burn the world!  
Hail, hail, hail, hail, hailstorm is brought by you!"

"This you shall sing when you want those to die who come to play with you, and if you want them to turn into stone or into ice; and the thunderbird had disappeared. Immediately Xaxosenaso went into the river.

He did not know that he had been away four years from home. He resolved to go home. Then he heard the singing of a sacred song downstream. Immediately Xaxosenaso sat down on the rock and went into the river; and he repeated the sacred song, which sounded like that of a woman. After Xaxosenaso had been in the water, a small man came to Xaxosenaso and said, "O friend Xaxosenaso I have been sent by our friend Tewagin to call you to witness her dance. Come!" Xaxosenaso followed him, and they were inside of a large house. The door opened, and they went in. Xaxosenaso sat down at the left side of the door of the large house. Xaxosenaso listened to the sacred song of the woman behind the large winter-dance house, and he secretly repeated her song. The speaker of the great winter-dance house spoke to him. "Now, take good care. You have come into this great winter-dance house. Now you will see what we are going to do". And the cannibal-cry was uttered back of the sacred room, which was the head of a man standing on the floor of the house. It opened its mouth, and the hamshamtsEs showed himself from inside of the head. He came out and danced; and when his song ended, he went back into the mouth of the head; and he came wearing the revolving mask on his head. He went around the fire of the large winter-dance house; and he went back into the mouth of the sacred room, which had the form of a head. He came again, uttering the cannibal-cry in this way, "Wip, wip, wip!" He had no whistles. He danced, accompanying three songs, besides the one song with which he first came out of the mouth of his sacred room, the great head of the Head-Without-Body. When the last song was at an end, he went back into the mouth of the sacred room of the Head-without-Body.

The speaker said, "O friend Xaxosenaso now you have seen your treasure. This is One-Man-Eater whom you saw dancing, and this is your dancing-dress that you will wear on your face, and this is the sacred room of the Head-Without-Body. Now all this shall go to you as your treasure". "Now your name shall be One-Man-Eater." Now, take good care, when our friend here, WilEnkulagilis comes in, that you may observe all she does here."

Then a woman came in, singing her sacred song in the door of the great winter-dance house. Her clothing was made entirely of hemlock-branches, not like the clothing of One-Man-Eater, whose head-ring was made of red cedar-bark, and also his neck-ring, his wristlets, and his anklets; but of hemlock-branches was the head ring of the war-dancer of wilEnkulagilis, and of hemlock was her neck-ring, and of hemlock were her armrings and anklets. Her belt was made of hemlock twisted together. The ends of the hemlock-belt went down to her knees. As soon as she came into the door of the great dancing-house, her sacred song was sung. Then she danced, going towards the rear of the house; and when the song ended, she turned towards the fire in the middle of the great dancing house. She

said, "O friends! come, to cut off my limbs and my head! Whoever shall do this to me will obtain as his treasure this great dance, and my treasure, and my name, wilEnkulagilis." The speaker said, "O friend come and cut off the limbs of our friend here, and cut off her head, so that you may obtain her magic power." Xaxosenaso said "I shall do so". He was given a shell knife (the knife of the ancient people); and he walked, and stood in front of the great war-dancer. Then wilEnkulagilis raised her right hand; and she said, "cut it off with my shoulder and throw it towards the door". Xaxosenaso cut off her shoulder and her whole right arm; and after he had taken them off, he threw them towards the door. Then he cut off the left arm and shoulder and threw them towards the door. Then the great war-dancer sat down on the floor, and he cut off her legs and threw them about on the floor. Then the great war-dancer told him to cut off her head; and at once he cut around her neck, and took off her head and threw it down. Now the limbs of the great supernatural one were off, and her body just lay on the floor of the house. Then the body began to move. It rolled, and went rolling towards where the head lay on the floor, and the head stuck on the body; and the body rolled to where the two legs lay, and they stuck on; and the body rolled to where the arms lay, and they stuck on the body. Then the great supernatural one arose and sang her sacred song; and after she had finished her sacred song, she told the men to beat time on the boards rapidly. Immediately they beat time; and wilEnkulagilis caught her supernatural power in her hands and threw it down on the floor of the great winter-dance house, and the floor of the house began to be flooded. The fire in the middle of the great winter-dance house went out, and therefore it was dark inside. Then the speaker of the great winter-dance house spoke, and said, "O friend Xaxosenaso you obtained as your treasure the two things that you have been the hamshamtsE; and his dress, and the name One-Man-Eater and his sacred room; and also this great magic power, the war-dance; and what you did to her when you cut off her limbs; and the flooding of your house; and also the dress, and the name wilEnkulagilis. And this I tell you; do not be afraid to have your limbs cut off when you are asked to play by the great supernatural one, Head-Winter-Dancer; for she has given to you the magic power of being cut to pieces. You will do as she did when she began to put on her arms and limbs". The great winter-dance house and all the people disappeared, and Xaxosenaso was just sitting down on the ground.

Then he went down the river that night and came to the lower end of the cascade, and he wished to try to sing the sacred song of wilEnkulagilis, for he wished to know it well before going to the village Gekexsdels. Now he sang it, and these are the words of the sacred song:

1. "I was taken to the other side of the world, I was taken to the other side of the world, by the great supernatural power. I was taken to the other side of the world by the great supernatural power.

2. "I received everything, I received everything, from the great supernatural power. I received everything from the great supernatural power. We, we!!
3. "I have everything, I have everything, belonging to his supernatural power. I have everything, I have everything, belonging to his supernatural power. We, we!

As soon as the sacred song was at an end, he felt very happy, because he knew the words of the sacred song, and on account of his different treasures. Then it occurred to him that he would go in front of the house of his father and sing his sacred song before daylight, so that his father might hear him. As soon as he came to the beach in front of the house, he walked out to the sea and sang his sacred song. Immediately Waxapalaso heard him, and he recognized the voice of his prince Xaxosenaso. He was singing his sacred song. Then he went out of his house and called the people of his tribe to come to his house. Daylight had not nearly come yet, and Waxapalaso asked them to capture Xaxosenaso. They took their batons and the boards, and the men went out down to the beach at low tide. It was full daylight, therefore they could see Xaxosenaso. He was walking in the water. All the men stood in a row, and they beat rapid time. Xaxosenaso came ashore at once when he heard the beating. When he came, he did not show that he had magic power. Xaxosenaso and all the men beat rapid time as they were coming up the beach; they beat time four times. Then they all went into the house. He never told his father about his treasure, and Xaxosenaso just listened to his tribe when they talked about the great magician Head-Winter-Dance; for the ancestors of one numaym were expecting him who would soon come, him who was looking for some one with whom to play in the use of magic power. Xaxosenaso was intending to startle his tribe when they should come to know his treasure, when Head-Winter-Dancer should arrive; therefore he kept quiet, and sat down in the rear of the house.

Many people asked one another why Xaxosenaso had been singing a sacred song. They were forbidden by some men, who said, "Don't talk that way! Don't make fun of Xaxosenaso, who was singing a sacred song! for we do not know what treasure he may have obtained."

When it was four days after Xaxosenaso had come home he went away into the water at the mouth of the river mornings and evenings; and the men were afraid of what might be done by the great supernatural Head-Winter-Dancer, if he should come. When Xaxosenaso had been in his house for four days, in the evening they saw a canoe coming. Immediately Xaxosenaso asked Waxapalaso to clear the floor of his house, "for this is my friend Head-Winter-Dancer who is coming." Waxapalaso asked his tribe to clear the floor of his house. Waxapalaso and his tribe were very glad; for indeed they guessed that Xaxosenaso had found a treasure, for otherwise he would not have asked his father to clear his house. People were talking standing in the canoe in front of the village, "I only

come to notify you, great tribe, that our friend the powerful Head-Winter-Dancer has arrived. I have come to ask you to take care. "Go and purify yourselves quickly!"

Immediately the ancestors of the numaym were asked by Waxapalaso to go into the water at the mouth of the river. Xaxosenaso went also into the water. After the ancestors of the numaym had been in the water, they went into the house of Waxapalaso and Xaxosenaso sat down in the rear of the house, listening to what the tribe said, for the tribe was really afraid of the reports about the great supernatural man Head-Winter-Dancer. Now Xaxosenaso knew that several men referred to him, because he had been in the woods for four years. He had come home, and they had never seen his treasure, therefore the foolish ones among his tribe were sick at heart, but many wise men of the tribe of Xaxosenaso said that they had faith in Xaxosenaso, although he did not talk about the reason why he had been singing his sacred song when he first came home, and the wise men knew that he had a great treasure and his father Waxapalaso guessed that his prince Xaxosenaso had obtained a great treasure, when he asked his father to clear out the floor of his house; for he was really glad when the first learned that the great supernatural man, Head-Winter-Dancer, was coming. As soon as the talking of his tribe became less, a man who belonged to his tribe came in. He stood in the doorway of the house of Waxapalaso, and spoke. He was a supernatural man, a shaman, he said "Now, keep silent, that I may speak about what the supernatural power says to me about our friend Xaxosenaso, who has great magic power, I shall be his attendant. I am told that Head-Winter-Dancer will first use his supernatural power, and we shall just look on. When they have finished, then our great friend Wilenkulagilis will change places with him, and you will use well your batons." Wilenkulagilis went into the woods. A man came in, reporting that many canoes were coming across. Those were the ancestors of one of the numayms of the Qweqsotenox. As soon as they arrived at the beach, Waxapalaso invited them to come and eat in his house; the visitors went up the beach, walking behind the great supernatural man, Head-Winter-Dancer. All wore head-rings and neck-rings of red cedar-bark; they went into the house of Waxapalaso. The great supernatural man, Head-Winter-Dancer, did not allow his tribe to sit in the rear of the house. He wanted his tribe to sit next to the door of the house, and Waxapalaso and his tribe were sitting in the rear of the house. And the ancestors of the numaym obeyed his wishes, for Head-Winter-Dancer meant that they should sit at the door of the house of Waxapalaso, in order to drive them back if the tribe of Waxapalaso should try to escape when they were frightened by his playing. Then the crew of Head-Winter-Dancer ate. He himself did not eat. After the tribes had eaten, the great supernatural Head-Winter-Dancer arose naked; a man arose also, and asked for batons from Waxapalaso. Then he was given many batons, and the man distributed the batons among his tribe. Then they beat rapid time; and Head-Winter-Dancer got his supernatural power, and threw it on the floor of the house. Water welled up from the floor of the house and flooded it. Then the fire in the middle of the house was extinguished, and the water receded, and the floor of the house became dry. Waxapa-

laso and his tribe never moved, although they were up to the waist in water, and when the floor of the house was dry again, they re-arranged the fire in the middle of the house, and it blazed up. Then the great supernatural man, Head-Winter-Dancer, told them to cut off his head; and immediately one of the tribe of Head-Winter-Dancer cut off his head. As soon as it was off, the man went around the fire, carrying the head; after he had gone around four times, he put it on where it had been before, and Head-Winter-Dancer arose as a whole man. Then he sat down, for he had finished. Then the man who had cut off his head said, "O friends of my side I want these our friends to see this great supernatural Head-Winter-Dancer." And at that time a sacred song was sung in the house of Waxapalaso.

Immediately the shaman arose from his seat, and spoke, "Now you have finished, great tribe! Come to the rear of the house, and let me and my tribe go to the door, so that you may also witness our supernatural power;" Immediately the numaym of Head-Winter-Dancer went to the rear of the house, and the numaym of Wilenkulagilis went to the door of the house, and sat down. Then they all beat rapid time, and Wilenkulagilis sang his sacred song; "I was taken to the other side of the world, I was taken to the other side of the world, by the great supernatural power. I was taken to the other side of the world, ai, ai, by the supernatural power," and the other words. Then he came into the house of his father. His dress was made of hemlock-branches. His tribe beat rapid time. And when he had gone around the fire in the middle of the house, he caught his supernatural power, and threw it on the floor of his house. Immediately water welled up from the floor of the house, and it only stopped rising when it had put out the fire in the middle of the house. Then it went down again, and the floor of the house was dry. They built up the fire in the middle of the house; and as soon as it blazed up, Wilenkulagilis spoke, and said, "O friends! let one of you come to cut off my limbs;" The shaman carried his shell knife, and said, "Your words are good, great friend. I am cruel. Therefore I shall do according to your wish, Supernatural-One. Let me do it!" and he cut around the shoulder-blade so that it remained attached to the right arm. He cut it off and threw it toward the door; and he took off the left arm and threw it down in front of the place where Head-Winter-Dancer was seated; and he cut off the right leg at the hip, and threw it down not far from where Head-Winter-Dancer was seated; and he cut off the left leg and threw it down; and finally he cut off his head, and threw it down not far from where he was standing. And it was not long before the body moved and rolled toward where the head lay. And when it came to it, the head stuck to the body, and it rolled toward the place where the right leg lay, and it stuck on; and it rolled to where the left leg lay, and it stuck; and it rolled to where the right arm lay, and it stuck on; and he arose and walked back to his left arm, and stuck it on. And after he had done so, Head-Winter-Dancer and his tribe ran out of the house and went aboard their canoes, and they escaped from Wilenkulagilis. Now they were all going home. They were ashamed, because Head-Winter-Dancer has been overcome by Wilenkulagilis. Wilenkulagilis

went to the roof of the house; and when he sang his sacred song, his tribe beat time in the house; and these are the words of his sacred song, which he obtained from the thunderbird:

"Burn them, burn them, burn them, you who burn the world!  
"Hail, hail, hail, hail, hailstorm is brought by you!"

When he stopped signing, they also stopped beating time in the house. Immediately our world became dark, and there was lightning and loud thunder. Hail fell, and the hailstones were the size of a head. When the thunder and the hailstorm had passed, they saw the canoes all turned into rock, and these are now the many islands at the east side of the mouth of Hardy Bay, and they are called Spots-at-Mouth-of-Bay. Head-Winter-Dancer and his crew were dead.

Then Wilenkulagilis was feared by his tribe, for they discovered that he had obtained a great treasure; and his tribe just wished to be his slaves. He was the only head chief of this numaym. He did not do any work, for his tribe was working for him; they gathered food of all kinds for him, and brought firewood, water and canoes. This is the end.

Ce récit légendaire traitant de l'acquisition des pouvoirs surnaturels par un ancêtre met en scène un jeune homme en proie à quatre hallucinations au cours desquelles il voit quatre esprits surnaturels dont il acquiert les pouvoirs respectifs.

Décomposons-le brièvement en ses unités constituantes diachroniques.

- 1 - Le chef d'un numaym X d'un village donné, à la suite d'un désaccord regardant les droits de propriété du village avec le chef ancestral du numaym Y, auquel il est subordonné, quitte le village avec son fils et s'installent dans un autre site.
- 2 - Le père, éveillé, songe aux pouvoirs surnaturels détenu par un de ses rivaux. Il reproche à son fils endormi de ne pas penser de même et le frappe.
- 3 - Le fils quitte son père en direction de la forêt avec l'intention de se donner la mort. Au cours de son séjour dans les bois, obéissant aux voix d'êtres invisibles lui dictant les purifications rituelles nécessaires, il a quatre visions au cours desquelles quatre esprits lui apparaissent. Ce sont,

par ordre d'apparition: Dzonokwa, Head-Without-Body, Thunder Bird et Great War Dancer.

4 - Après quatre mois d'absence il rentre à la maison et garde son expérience secrète jusqu'au jour où ses pouvoirs sont mis à l'épreuve lors d'un défi lancé par le rival de son père mentionné plus haut. Au cours d'un rituel d'hiver, il reproduit ses rencontres avec les esprits.<sup>1</sup>

5 - Il sort vainqueur du défi, reçoit un nouveau nom, devient le chef hautement estimé et respecté par les membres de son numaym.

Avant d'examiner le contenu sémantique de ce mythe, il est important de dire que l'aventure qu'il relate relève du complexe religieux connu sous le nom de "quête de l'esprit protecteur" (guardian spirit quest) ou encore "recherche visionnaire" (vision quest). Ce phénomène religieux a été l'objet de nombreuses études variées dont celle de Benedict (1923) est certainement la plus importante. Spier (1930) a retracé la répartition spatiale de ce phénomène en Amérique du Nord occidentale ainsi que ses différentes manifestations. Lane (1953) et Duff (1952) dans leurs ouvrages respectifs en donnent un bon résumé.

Bien que la recherche visionnaire présente des constantes dans tous les groupes où elle se manifeste, celle des Kwagul se distingue des autres sociétés de la Côte Nord Ouest en plusieurs points. Comme le conclut Spier, "The Kwakiutl must be looked on as a highly specialized form of the spirit quest-shamanistic complex" (Spier 1930:241-241).

En effet, la recherche du pouvoir surnaturel a pris chez eux une tour-

<sup>1</sup> En fait, je ne les ai pas toutes citées intégralement; seulement celles nécessaires à la conquête de son rival ont été reportées. Nous reproduirons celle de Head Without Body plus tard.

nure quasi unique.

De l'avis des auteurs pré-cités et de Spradley (1963) toute recherche visionnaire peut se décomposer selon les quatre modalités suivantes: 1 - Préparation du novice; 2 - Rencontre du novice avec un (ou plusieurs) esprits détenteurs de pouvoirs surnaturels; 3 - Acquisition de ces pouvoirs; 4 - Annonce et validation de ces derniers. Examinons chacune de ces quatre phases à la lumière du mythe ci-dessus.

### III. Caractéristiques générales de la quête spirituelle chez les Kwagul

Comme nous l'avons dit en introduction à ce chapitre, le monde kwagul est un monde habité par un certain nombre d'esprits susceptibles d'être rencontrés par les novices sans différenciation sexuelle. Il semble toutefois que la majorité des individus qui la pratiquent sont mâles.

Alors que les novices salish, par exemple, doivent subir dès leur plus jeune âge un entraînement souvent long guidé par une personne qualifiée afin de s'assurer du succès de la rencontre à l'âge de la puberté, je n'ai pas connaissance d'une telle préparation intensive chez les Kwagul (sauf pour les chamans bien sûr). C'est certainement parce que préparation et acquisition sont simultanées chez les Kwagul. En effet, chez eux, la quête est le plus souvent volontaire et déterminée et, comme les esprits que le novice va rencontrer sont connus de lui, un échec est impensable au niveau de la rencontre avec l'esprit.<sup>1</sup> Ainsi dans le récit qui nous intéresse, le novice reconnaît l'identité des esprits qu'il rencontre parce que son père lui en avait déjà parlé (supra, p. 111). Son père l'incite à la quête spirituelle.

---

1 Le novice peut courir d'autres dangers extérieurs mais ils n'ont rien à voir avec la rencontre elle-même; nous aurons l'occasion d'en reparler au cours de l'étude du rituel hamatsa.

Même s'il ne se passe rien, même si le novice ne ressent rien, (comme c'est le cas de Jim Sewid lors de sa quête spirituelle, Spradley 1969:84), le novice acquiert son esprit gardien malgré tout.

Chez les Kwagul, les esprits sont accessibles à ceux qui, par leur rang ou leur naissance, y ont droit. Ainsi, les esprits les plus omnipotents sont acquis par les individus de haut rang, les esprits mineurs (d'ailleurs moins violents) par ceux qui se situent en bas de l'échelle sociale. L'ordre des esprits reflète l'ordre social. Il est à regretter cependant que l'ampleur des données recueillies chez les Kwagul portent toujours sur les nobles et que nous ne sachions pratiquement rien des autres groupes. Au cours d'entretiens que j'ai eus avec des personnes regardées comme roturières (ou "petites" comme disent les Kwagul), j'ai eu l'impression que leur connaissance rituelle (ou généalogique) était extrêmement limitée, ce qui laisse entrevoir une dichotomie entre le savoir des nobles et celui des roturiers et qui s'est peut-être accentuée au cours du processus d'acculturation.

## A. Préparation

### 1. L'isolement

La quête de l'esprit implique la coexistence de composantes idéologiques et rituelles. Le chercheur s'isole et sa quête est solitaire. Ce trait met l'accent sur l'aspect secret de la démarche. Le départ du novice n'est pas annoncé et son retour est également discret. Le temps d'isolement (ou de séparation)<sup>1</sup> peut varier de un à quatre mois au plus, selon l'ordre de l'esprit. Au cours de cette retraite, l'acquisition du pouvoir surnaturel est une expérience individuelle alors que les circonstances de son annonce doivent être partagées avec le reste de la communauté.

---

1 Cette séparation est plutôt un arrachement. On dit que le novice a été ravi ou kidnappé par l'esprit. Il s'agit d'une séparation d'avec le monde des vivants.

## 2. Purification

La recherche implique des pratiques ascétiques, des privations, des tabous et des éléments d'auto-torture (ou mortification)<sup>1</sup> tous étant des indices d'auto-purification. Cette purification se fait par l'eau de rivière et la friction du corps avec des rameaux de sapin-diguë trempés dans cette même eau. Cette purification physique est sous-tendue par l'idée que les esprits sont repoussés par les odeurs corporelles de l'être humain. Le bain (souvent symbolique, car il est question parfois seulement d'éclabousser le corps) élimine les odeurs et attire les esprits. Le jeûne (c'est-à-dire la purification de l'intérieur), la continence sexuelle et l'éveil continu font partie des exigences de la recherche. De plus, comme on peut le constater à la lecture du récit, la plongée longue dans l'eau profonde et froide est un élément important dans l'acquisition du pouvoir spirituel. L'eau froide facilite la veille et la plongée; outre sa valeur pratique d'endurance elle a une valeur symbolique. Elle est l'image d'un voyage dans le monde d'en dessous, celui des morts. Une visite dans cet au-delà permet d'acquérir des pouvoirs spécifiques à ce dernier ou rend les transformations possibles.<sup>2</sup>

### B et C. Rencontre et Acquisition

Le contact avec l'esprit se manifeste par des hallucinations visuelles et auditives et des pertes de conscience successives. Ces dernières symbolisent toutes le passage dans la mort. Quand il revient à lui, l'esprit fait don du novice de ses pouvoirs, de son nom, de son cri, de son rituel comprenant chant, danse et costume suivant le cas.

1 Il est des cas reportés par Boas où le corps était frotté jusqu'au sang. Boas 1935:84; Drucker 1955:143. Le novice apprend à mourir.

2 Le thème de l'acquisition de pouvoirs surnaturels par la plongée est bien illustré dans le mythe de Wawalis situé en appendice p.287 .

#### D. Annonce et Validation

La rencontre avec l'esprit gardien est généralement gardée secrète pendant un certain temps. Notre jeune héros, de retour au village, prononce timidement le cri de son esprit wip, wip, wip, indice que quelque chose s'est passé, sans plus.

L'esprit acquis est souvent reconnu comme redoutable et dangereux. Et comme il est difficile pour un individu de le contrôler longtemps, tôt ou tard, il doit annoncer publiquement qu'il a acquis un esprit quelconque. C'est alors à la société de contrôler le pouvoir qu'il a reçu. La saison du rituel d'hiver est un temps idéal pour une telle validation. Lors de ce rituel le novice doit être de nouveau possédé par son esprit et la forme visible de cette possession se traduit par le déploiement du chant, de la danse et du costume (s'il y a lieu) de l'esprit. Ce spectacle rituel s'accompagne de distribution de nourriture. Comme une telle cérémonie est coûteuse, la plupart des gens de rang inférieur ne pouvant supporter une telle dépense n'annoncent pas publiquement l'acquisition de l'esprit. L'acquisition n'est donc pas validée.

Enfin, comme on le voit à la fin du récit, les bienfaits prodigués par l'esprit ne vont pas seulement à l'acquéreur mais aussi à tous les membres du numaym. Tout le numaym en bénéficie et est heureux.

#### IV. Le rituel hamshamtses

Le récit légendaire de Xaxosenaso est d'une importance capitale. En effet, il est l'unique version qui traite de l'origine du rituel hamshamtses dans les détails. Sa rareté parmi l'immense totalité des textes recueillis par Hunt et Boas pourrait peut-être justifier de son érosion suivie de son partiel abandon au sein des coutumes rituelles kwagul. Ce texte est

précieux non seulement par la richesse de son contenu regardant l'acquisition d'un esprit protecteur, comme nous l'avons vu, mais aussi par la description du rituel impliqué. En effet, c'est de cette description que traite la seconde partie de la légende.

Reprenons le récit là où nous l'avons arrêté.

Xaxosenaso, vainqueur d'un combat rituel au cours duquel il a déployé certains de ses pouvoirs, jouit d'un grand prestige au sein de son numaym. Cependant, anxieux de déployer tous les pouvoirs qu'il a reçus, il demande à son père de parrainer une cérémonie de l'écorce de cèdre rouge (vulgairement appelée rituel d'hiver par les anthropologues), au cours de laquelle il va déployer les divers pouvoirs acquis dont le hamshamtse fait partie.

Comme je traiterai plus tard de l'initiation hamatsa et de son organisation et que cette dernière est pratiquement la même dans le contexte d'une initiation hamshamtse, je ne la développerai pas ici. Je vais simplement exposer brièvement le déroulement de son initiation selon les séquences rituelles. Cela nous permettra de dégager d'abord que les métaphores buccales étaient déjà partie intégrante de la vision du monde kwagul bien avant l'adoption du mythe de Baxbakwalanuxsiwae (fait que l'on a déjà pu pressentir à la lecture antérieure du mythe).

Au petit matin, à la demande de son père, le novice "disparaît" et se dirige vers le lac où il avait rencontré Head Without Body pour la première fois. Tous les matins et tous les soirs, il plonge dans la rivière qui conduit à ce lac, en frictionnant son corps avec quatre rameaux de sapin ciguë. Il demeure pendant quatre mois dans une cabane en sapin et fait alors un rêve au cours duquel tout ce qui lui était arrivé la première fois est répété: il voit Head Without Body ouvrir la bouche et hamshamtse en

sortir en criant wip, wip, wip. Ce dernier le mord au bras gauche et retourne dans la bouche. Au crépuscule, il rentre au village. Afin de signaler sa présence, il pousse son cri wip, wip, wip. L'assemblée s'apprête alors à le capturer. Les Kwagul nomment cette cérémonie "Look for a face" (Boas 1921: 1157).

Le novice est capturé et ce, de façon impérative, à l'embouchure de la rivière, à l'est du village. Il mord quatre membres mâles de l'assemblée qui deviendront ses assistants lors de son rituel. Il porte des anneaux de sapin ciguë à la tête, au cou, à la taille, aux poignets et aux chevilles. Après qu'il a dansé les quatre danses au rythme des quatre chants qu'il a reçus lors de sa vision tout le monde entre dans la maison cultuelle. Le novice est gardé dans son alcôve (qui est à l'image de Head Without Body), ayant pour gardiens de chaque côté de la porte les quatre personnes mordues. Les cérémonies continuent à l'intérieur de la maison cérémonielle jusqu'au lendemain matin. Dès lors, le novice hamshamtses sort de la bouche de Head Without Body (c'est peut-être un écran ou une sculpture, Hunt ne précise pas) en poussant 3 fois son cri wip. Il exécute une première danse autour du feu, vêtu de la même façon que la veille, couvert de rameaux de sapin. Le rythme est rapide. Il retourne dans la bouche de Head Without Body qui s'ouvre à son approche. Une grande partie de l'assemblée quitte alors la maison et ne restent que ceux qui possèdent le privilège d'assister à la cérémonie rituelle qui suit.

Au cours de la soirée le hamshamtses sortira et rentrera quatre fois par la bouche de son alcôve. La première fois, à un rythme rapide, il danse, en sens inverse des aiguilles d'une montre, décrivant un circuit autour du feu. Il porte un masque "cannibale" dont la partie supérieure tourne sur

elle-même.<sup>1</sup> Au cours de la deuxième danse, il ne porte pas de masque, mais un anneau plat fait d'écorce de cèdre rouge aplatie, à la tête, aux chevilles, aux poignets et au cou. Le rythme est lent. A la fin de sa danse il s'assied au sol avant de rentrer dans l'alcôve. La troisième danse est la même que la seconde. La quatrième est de plus en plus lente; le danseur calmé disparaît dans son cabinet secret (Boas 1921:1148-79).

Tout d'abord, ces considérations sur le mythe et le rituel hamshamtse nous permettent d'établir un certain nombre de conclusions.

Le thème de la bouche, si évident dans le mythe comme dans le rituel vient renforcer ce que nous avons émis au cours du passage sur la mythologie implicite au sujet de la conception du monde kwagul. Ce trait est renforcé par cette phrase de Hunt qui décrit la façade et l'alcôve en ces termes:

"...the front of the sacred room of which he came is the head of our world, the Head Without Body" (Boas 1921:1127).

Si bien que dans certains cas, la vision nécessaire à l'acquisition des pouvoirs surnaturels sera réduite à sa plus simple expression: une bouche.

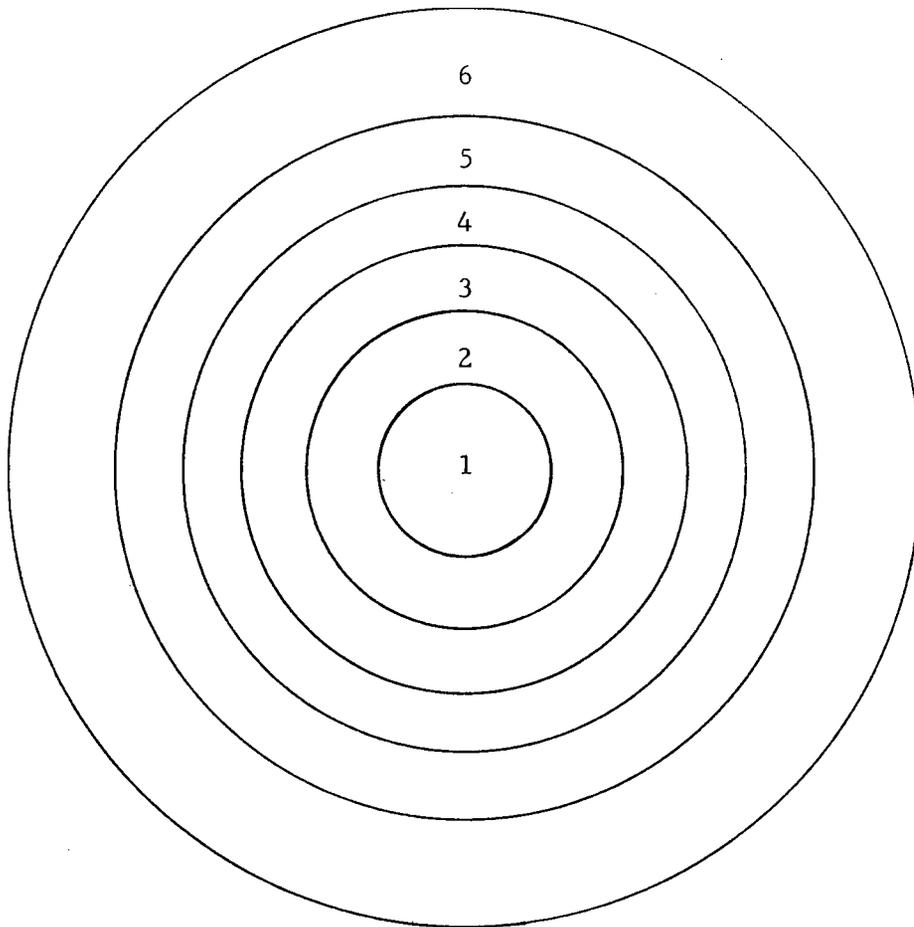
---

1 Il est regrettable que Hunt ne décrive pas plus en détail ce masque qu'il appelle hamsEmla (traduit par cannibale), type de masque que l'on retrouve lors du rituel hamatsa. Dans des publications antérieures Boas décrit un certain nombre de masques hamshamtse. Ils ressemblent beaucoup aux masques oiseaux-cannibales portés sur le dessus de la tête par le danseur hamatsa mais peuvent également couvrir le visage et représenter d'autres animaux. Comme Boas l'a noté:

"It has not become clear to me why it is that so many different animals may become the protectors of the hamshamtse" (Boas 1897:463).

En effet, ces masques varient et peuvent représenter l'ours grizzly, Sisiutl, le corbeau et divers monstres aquatiques. Ces masques ont peut-être émergé de contextes mythiques inconnus de nous.

Tentative d'interprétation de la vision du  
monde chez les Kwagul: Bouches gigognes



1. l'être humain
2. hamspek (poteau cannibale)
3. alcôve
4. maison
5. rivière
6. univers

Figure n.1

La partie valant pour le tout, la quête de la vision du novice cannibale se réduira à la rencontre d'une bouche animée.

D'autre part et comme par un enchaînement logique, c'est à l'embouchure de la rivière, là où les saumons sont avalés, que le novice doit être capturé. L'embouchure de la rivière est l'image qui condense le mieux tous les échanges possibles et toutes les transformations possibles. En effet, elle contient les saumons, ces êtres surnaturels. Elle est le contenant de sources de vie, de sources surnaturelles et elle conduit aux esprits fabuleux quand on la remonte. Enfin elle purifie quand on s'en asperge ou quand on la pénètre.

Cette dialectique du contenant et du contenu nous amène à suggérer un modèle d'interprétation de la conception du monde conçu comme un ensemble de bouches gigognes, la bouche étant la métaphore essentielle à partir de laquelle le monde kwagul s'organise.

Comme on peut le voir à la vue du schéma, dans ce monde composé de têtes emboîtées les unes dans les autres, les bouches forment le centre. Ce concept représenté par le centre est plus évident dans les mythes de l'Ogre. En effet, la maison mythique de ce dernier est toujours située "au centre du monde" (Reid 1976:179-189). De retour de son voyage extatique le novice entonne un chant dont les paroles réfèrent au "centre du monde" et au "poteau du monde" (Boas 1897:688). Les Kwagul utilisent deux images clés pour exprimer les idées de centre et de voyage: le trou et le poteau. Ainsi dans le mythe de Hamshamtses, la tête statique de Dzonokwa est un rocher en forme de poteau dont les yeux sont des trous pleins d'eau. Dans le mythe et le rituel hamatsa on retrouvera le "poteau cannibale" et le "trou d'eau de vie". Ce symbolisme du centre est lié au motif du voyage exprimé par l'ascension et de son retour, la descente. (Pour atteindre le monde des esprits, le novice

doit aussi plonger et revenir à la surface; ce retour décrit un mouvement ascensionnel également). Ce mouvement vertical de haut en bas et de bas en haut se traduit aussi dans d'autres légendes par le moyen du poteau (ou de l'arbre) que le novice escalade. Ce poteau cannibale (hamspek) que l'on retrouvera plus tard dans la maison culturelle lors de l'initiation hamatsa, est un axe du monde, pilier cosmique dont l'ascension permet d'atteindre le ciel et la descente de retourner sur la terre enrichi de pouvoirs surnaturels.

Ce poteau ne figure pas systématiquement dans toutes les légendes, comme nous le verrons plus tard; mais quand il n'est pas mentionné l'accès à l'esprit se fait au cours d'un voyage extatique qui consiste à gravir une montagne. La montagne devient alors dans ce cas l'axe du monde. L'ascension de cette montagne équivaut à un voyage cosmique qui mène au ciel et à ses pouvoirs.

Avant d'aborder l'étude du mythe de l'Ogre, récapitulons en un tableau comparatif les données relatives au mythe et au rite hamshamtses. Ce tableau révèle de nombreuses similitudes quant à leur déroulement (Tableau no.III ). Une différence majeure cependant est à noter: le mythe relate une rencontre réelle, vécue par le novice et ce dernier devient le spectateur du rite qui sous-tend cette vision. Alors que le rite expose une rencontre rêvée et le déploiement actualisé sous forme ritualisée des pouvoirs reçus.

Le rituel reproduit le mythe dans la mesure où il reproduit la rencontre avec les donneurs de pouvoirs surnaturels. Mais le rituel inverse ou décale le mythe car le danseur est (ou devient) l'image personnifiée du donneur. L'assemblée se trouve être alors dans la même situation que celle du novice au temps de sa rencontre spirituelle. Le mythe constitue le paysage rituel de la cérémonie. Le mythe définit l'espace et le temps du rituel. Le rite exprime sous forme privilégiée l'ontologie de la répétition, caractéristique de l'existence primitive.

HAMSHAMTSES

M Y T H E

R I T U E L

Contexte	absence de rituel: frustration quête involontaire	quête volontaire
Isolation	4 mois	4 mois
Purification	bains, plongées, frictions (x 4)	bains, plongées, frictions (x 4)
Vision	réelle: Head Without Body	rêvée: Head Without Body
Manifestation	Le novice est <u>mordu</u> au bras droit par hamshamtses	L'initié hamshamtses <u>mord</u> 4 assistants mâles au bras gauche
Cri	wip, wip, wip	wip, wip, wip
Sifflet	-	-
1er chant-danse	Rythme: rapide Costume: anneaux de sapin (T,C,C,P)*	Rythme: rapide Costume: anneaux de sapin (T,C,C,P)*
2ème chant-danse	Rythme: lent Masque: cannibale	Rythme: lent Masque: cannibale
3ème chant-danse	Rythme lent Ecorce de cèdre rouge (T,C,C,P) *	Rythme lent Ecorce de cèdre rouge (T,C,C,P) *
4ème chant-danse	<u>SPECTATEUR</u> Rythme lent Ecorce de cèdre rouge (idem)	<u>ACTEUR</u> Rythme lent Ecorce de cèdre rouge (idem)
Purification	non mentionnée	non mentionnée

\* T,C,C,P = tête, cou, chevilles, poignets

Tableau no. III

## CARACTÉRISTIQUES DU DANSEUR HANSHAMTSES

Tableau no. IV

Patron	Head Without Body - appelé aussi - Man Eater of the Woods - ou Man Eater of the ground
Apparence du patron	Tête immobile - bouche mobile
SEXE de l'initié	Période préhistorique: . . . . . Période historique:
Acquisition	Mariage
Occasion	remboursement de la compension matrimoniale
Isolément	4 mois dans les bois
Manifestation	Mord les bras des humains
Gestuelle	Saute de la bouche, mord et rentre dans la bouche
Cri	wip, wip, wip
nourriture	nature non spécifiée; minime, jeûne
costume *	au moment de sa capture: anneau de sapin . . . . . Après sa capture: anneau plat d'é- ciguë (T,P,C,C) . . . . . corce de cédre rouge aplatie au (T,P,C,C).
endroit de la capture	embouchure de la rivière
Rythme de la danse	1 - rapide, mais non violent. Revêtu d'anneaux de sapin ciguë 2 - lent. Port d'un masque hamshtses 3 - lent. Revêtu d'anneaux d'écorce de cédre rouge 4 - lent. Revêtu d'anneaux d'écorce de cédre rouge
Purification après initiation	non mentionnée

\* Il existe certainement des variantes selon le contexte mythique. L'état des données ne nous permet pas d'établir ces variations.

Ainsi compris, le rite a ordinairement, non pas un sens simplement "allégorique", d'imitation ou de mise en scène, mais un sens parfaitement réel: il est à ce point inséré dans la réalité de l'action effective qu'il en est une partie intégrante indispensable. Le rite est un véritable outil de l'homme, par lequel il soumet le monde d'une manière plus physique que spirituelle. Ce n'est pas un simple spectacle, une simple pièce, qu'exécute le danseur hamshamtse qui participe à un drame mythique: le danseur "devient" le dieu, il "est" le dieu. Tout rite certainement exprime ce sentiment essentiel de l'identité, cette identification réelle. De plus, cet événement implique la communauté toute entière, les uns en tant que spectateurs, les autres en tant qu'acteurs.

Je suis en mesure maintenant de dresser un tableau récapitulatif des caractéristiques rituelles du hamshamtse. L'enquête ethnographique a permis de rassembler un certain nombre d'informations concernant ce rituel. Comme nous l'avons dit lors de l'étude de l'organisation sociale (supra, p. 61 ) la danse et le rituel attenants sont donnés par le père à son gendre, lors du mariage de sa fille, comme compensation matrimoniale. L'épouse noble apporte à son mari un coffre appelé "winter dance box" lequel contient le plus souvent, mais pas toujours, un ensemble de rituels composés de quatre danses et de leurs équipements. Le coffre contient parfois, comme nous l'avons vu dans le mythe de Xaxosenaso, Dzonokwa, Head Without Body, Great War Dancer et Thunderbird. Dans un autre il s'agit de War Dancer (avec un oiseau dans le ventre), Hamshamtse, Ghost et Throwing (Boas 1921:876-77). Il est intéressant de noter que ces danses représentent toutes des menaces à la vie. Grâce aux rites l'homme kwagul peut apprivoiser ses forces mal-

veillantes et rétablir l'ordre dans la société. Ainsi le rituel rétablit la situation limite où l'ordre est né du désordre, où le chaos et le cosmos se trouvent encore contigus.

Les danses sont déployées lors de cérémonies de "don de rivalité" (Bataille 1967:107-124) et accompagnées de dons de nourriture.

Cependant, dès que Hunt traite de l'appivoisement du hamshamtse et de ses purifications post-rituelles, il a du mal à faire la distinction entre celles relatives au hamshamtse et celles du hamatsa récemment acquises par mariage avec les Bella Bella si bien que les limites entre les deux deviennent très floues et plutôt confuses. Nous avons préféré les ignorer ici et nous les reprendrons dans le contexte hamatsa.

Le tableau reflétant les caractéristiques de hamshamtse sera confronté ultérieurement à celui du hamatsa en vue d'une comparaison finale.

## V. Le mythe de Baxbakwalanuxsiwae

### A. Baxbakwalanuxsiwae

Le terme Baxbakwalanuxsiwae désigne une catégorie d'êtres surnaturels, ogres mâles mythiques et leurs progénitures. Dans certains cas, les femmes qui ont contacté un mariage avec lui sont appelées du même nom. Hunt le traduit par "Mangeur d'Homme à l'Embouchure de la Rivière". Boas proposa "Cannibale à l'Extrémité Nord du Monde" (Boas 1897:394):

"The name of the cannibal spirit means literally "Having man eating at the mouth of the river". Since north is down river, the location is conceived as the north end of the world, and I translate, therefore, Cannibal of the North End of the World". (Boas 1935:141.).

Selon Curtis, l'étymologie du mot offre: Baxba: manger de la chair humaine; Baxbakwala: bruit évoqué par l'action de manger de la chair humaine; nux:

propriétaire; enfin siwae: embouchure. Selon lui, le nom de l'ogre signifie donc: "Propriétaire de l'embouchure de la rivière d'où est émis le son produit par l'action de manger de la chair humaine" (Curtis 1915:160). Cette traduction est évidemment plus précise en ce qu'elle fait intervenir un code sonore, qui comme nous le verrons bientôt, réfère à une des caractéristiques spécifiques de l'ogre.

Ces trois traductions sont valables. Je préfère néanmoins celle de Hunt à celle de Boas qui me paraît trop équivoque. En effet, comme l'esprit qui se nourrit de chair humaine n'est pas humain, en accord avec notre définition du cannibalisme (supra, p.94), il n'est pas cannibale. Il est anthropophage. L'extrapolation de Boas s'explique par le fait que comme les individus qui incarnent l'ogre sont censés manger de la chair humaine au cours des rituels d'initiation, il en déduit que nous avons affaire à toute une série de cannibales. Par souci de précision ainsi que pour des raisons relevant de l'écriture nous désignerons dorénavant Baxbakwalunuxsiwae par l'Ogre, et nous sous-entendrons bien sûr l'Ogre Mangeur de chair humaine.

#### B. Le Mythe de Baxbakwalanuxsiwae au tournant du siècle

Cette étude du mythe indigène kwagul répond à un double objet: 1) dévoiler sa structure; celle-ci sera comparée en fin d'analyse avec celle du rituel qu'elle sous-tend. 2) mettre en évidence l'isomorphisme sémantique de l'Ogre. Pour ce faire nous nous référerons aux deux facteurs d'analyse qu'a pratiqués Lévi-Strauss (1973) lors de l'analyse structurale des mythes à savoir: diachronique du déroulement discursif du récit, ainsi que l'analyse synchronique à deux dimensions: celle à l'intérieur du mythe à l'aide de la répétition des séquences et des groupes de rapports mis en

évidence, celle comparative avec d'autres mythes semblables. Comme nous l'avons mentionné, tous les récits de l'Ogre proviennent de la même population, les Kwagul septentrionaux de Rivers Inlet et Knight Inlet (mais recueillis en différents points du territoire), et sont parfois divergents selon les conteurs. En conséquence, les divergences ne peuvent s'expliquer en fonction de croyances, de langues, ou d'institutions différentes. Cette étude comparative aura pour but l'interprétation des écarts qui apparaissent entre les différentes versions du mythe. Ces écarts se retrouveront-ils au niveau du rituel?

Le mythe de l'Ogre des Indiens Kwagul nous est connu en plusieurs versions répertoriées sous la rubrique Baxbakwalanuxsiwæ, les premières recueillies il y a presque un siècle par Franz Boas et publiées dans les ouvrages suivants:

Franz Boas:-- Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Kuste Amerikas,  
Berlin 1895. Traduction anglaise inédite 1975.

- Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians, 1897.
- Kwakiutl Texts, 1908.
- Kwakiutl Texts, 1902-1905.
- Kwakiutl Tales, 1910
- Ethnology of the Kwakiutl, 1921
- Kwakiutl Tales, New Series, 1935
- Bella Bella Texts, 1928.

Curtis, un contemporain de Boas, en relate deux versions dans North American Indian, 1910 Vol. X. Trente ans plus tard, Ronald Olson publie deux courtes monographies portant sur les Bella Bella (1940) et les Haisla (1954) dans lesquelles on peut lire des récits de l'Ogre. Finalement lors de mon séjour

chez les Kwagul j'ai eu l'occasion d'en enregistrer plusieurs versions parmi lesquelles j'en ai choisi deux.

L'étude de ces versions du mythe collectées sur une période d'un siècle environ, en trois moments différents s'échelonnant grosso modo de 1895-1930, 1940-1950, et 1980 va permettre d'observer son évolution; et comme nous disposons de la description du rituel correspondant à chacun d'eux il sera possible de procéder de même en ce qui concerne le rituel, et de comparer leur évolution respective.

Pour des raisons matérielles évidentes, il ne sera pas possible de citer l'intégralité des légendes (dix-neuf au total); aussi parfois je ne citerai que les résumés qui nous ont fourni les données de notre étude. Cependant, c'est dans leur intégrité que nous les avons envisagées (et dans leur langue d'origine, sauf pour celles de Curtis et d'Olson), permettant ainsi de fonder valablement une démarche d'analyse. Nous donnerons pour chaque texte des références précises permettant de se reporter aux publications citées.

Malgré le caractère forcément disparate d'un corpus ainsi réuni, malgré la valeur inégale de tous ces textes, nous voyons se dégager des constantes qui permettent d'exposer l'existence de thèmes cannibaliques dans tous les types de mythes. L'inventaire de ces thèmes est représentatif d'un certain aspect du problème. Celui des relations impliquées entre le dévorant et le dévoré, ou entre le monstre et ses victimes.

Or, un trait frappant des mythes de l'Ogre semble être que les femmes occupent toujours une position fortement marquée. En effet, les Kwagul expliquent l'origine de leurs rites cannibales par le mariage forcé d'une de leurs filles avec l'Ogre surnaturel. Entre les humains et les Ogres, la

femme cédée joue ainsi le rôle de pivot. Selon certaines versions du mythe, elle retourne chez ses parents avec l'obtention ou la conquête des rites cannibales; selon d'autres versions, elle est perdue à jamais pour les siens, "enracinée" dans sa nouvelle demeure; mais elle guide ses frères et les aide de ses conseils.

Connaissant le contexte culturel des légendes on pourra y discerner les aspects sociologiques, ainsi que le thème du fantôme de la dévoration cannibalique qui, si l'on admet qu'il se situe à un niveau très archaïque de l'inconscient, a des chances de s'exprimer sous des figurations symboliques très voisines dans les versions différentes.

Un classement établi d'après des critères purement formels me permet de repérer trois types principaux, qui vont nous servir à la présentation des légendes: 1) la femme kidnappée par l'Ogre retourne chez ses parents; 2) elle est tuée avec l'Ogre son mari; 3) la femme kidnappée par l'Ogre est perdue à jamais pour les siens car elle est enracinée.

#### 1 - La femme retourne chez ses parents

In the tribe Rivers inlet was the chief Nunwakawi. He had three sons and a daughter. One summer berry-pickers began to disappear in a strange manner, and at last the daughter of Nunwakawi was missing. Her three brothers determined to search for their sister, and each took his bow and four arrows. As they travelled toward the mountains they saw an old woman<sup>1</sup> in a little house. She called them in and asked where they were going.

"We are going to hunt mountain-goats," they told her.

"Take care!" said she. "When you see the foggy smoke, go to that place, for there is the home of the mountain-goats. If you see black smoke rising from a house, that will be the home of the bears. Do not go there! And if you see rainbow-colored smoke, do not go there, because that would be short life for you! That is the house of Pahpaqalanohsiwi. Lest you happen to go near that house, I am going to give you these things." And to the eldest brother she gave a small stick, a bit of stone, a piece of bladderkelp filled with oil, and a wooden comb. "If you happen to go to the house of Pahpaqalanohsiwi," she continued, "as soon as he sees you he will try to

1 Dans de nombreuses versions, elle est enracinée dans le sol de la forêt.

eat you. When you run, he will pursue. Now when he comes too close, throw this piece of stone behind you, and the next time the oil, then the comb, then the cedar stick."

They thanked her and went on, and it was not long before they saw fog-like smoke. They decided to go farther in search of their sister, and so likewise they passed by the black smoke of the bears. On they went toward the mountain until they saw smoke like the colors of the rainbow, and the eldest said, "That is the house of Pahpaqalanohsiwi." The youngest answered, "We will have to be careful!" They proceeded slowly to a small house at the foot of the almost perpendicular mountain, and inside was their sister rocking a little boy in a cradle. As soon as the three brothers entered, the child began to cry loudly; for the second brother had torn his leg on the thorns as they journeyed, and the child was crying for the dripping blood. Said the young woman, "Scrape off that blood, please." So he scraped off the blood on a stick and handed it to her. She gave it to the child, who greedily licked off the blood.

This act somewhat frightened the three brothers. One of them noticed that in a corner at the rear of the house was a hole through the roof, and he said, "Let us shoot at that hole, to see who is the best marksman." The youngest shot first, and his arrow went through the hole. The second was equally successful and so was the eldest. "Now," said the eldest, "We shall have to go out and get our arrows." No sooner were they out of the door than they ran off swiftly. Without seeing them the woman knew they were running, and she hurried out and called: "Pahpaqalanohsiwi, there was flesh in the house and it went out". Immediately the brothers heard a whistle sounding on the top of the mountain, and it came down rapidly, as if flying. A hoarse voice crying hap! hap! hap! seemed to accompany the whistle. When they reached the top of a hill the sound was not far behind, and at the foot on the opposite side it was coming close. The eldest, who followed the others, now threw the piece of stone behind him, and it immediately grew into a great mountain between them and the pursuer. So on they ran, but before long Pahpaqalanohsiwi was close behind them. This time the comb was thrown down, and it became a tangled undergrowth. This too he passed, and then the oil, tossed behind, became a long lake in his path. When he again approached, the stick turned into a great cedar, which, no matter in what direction he dodged in order to pass it, always stood directly before him. By this time the brothers were near home, and the tree enabled them to bind long ropes about the house, and to bar the door. Even while they were telling their father how they had found their sister the wife of this man-eating being who was now pursuing them, Pahpaqalanohsiwi leaped upon the roof, where he ran up and down, whistling, and crying hap! hap! hap!

Now Nunwakawi, as his name indicates, was very quick, resourceful, and decisive, and he shouted at once: "Pahpaqalanohsiwi, be not so angry with my sons! I want you to come early tomorrow with your wife and your son. I will kill my sons and feed them to you!"

Pahpaqalanohsiwi said nothing, but went away, and soon his whistle and his voice were heard in the distance.

Then Nunwakawi had his sons dig a deep hole in front of the place of honor in the rear of the house, and in it they built a great fire, in which they laid a quantity of stones. When the fire had burned out and the stones were red-hot, they dragged the great back-rest directly over the hole. Finally they killed their three dogs and threw away every part except the intestines.

Early in the morning they heard Pahpaqalanohsiwi coming. Now, the body of this being was covered with holes, which were his mouths, and as he went, these mouths whistled constantly. As soon as Nunwakawi heard the whistles, he had three new mats spread out. "Now, my sons," said he, "come and lie down. Remain quiet, as if you were dead." They lay down on the mats, and Nunwakawi coiled the intestines of the dogs on the abdomens of his sons, so that they appeared to have been disembowelled. The daughter of Nunwakawi entered first, and he gave her a place on the back-rest, on which two new mats had been spread. Then Pahpaqalanohsiwi came in, and, discovering the bodies, made quickly toward them; but Nunwakawi restrained him: "not so with us! We always have something to do before we feast." So Pahpaqalanohsiwi sat at the left of his wife, and Nunwakawi said: "Recline against the end of the back-rest. According to our custom, we are not to feed the guest as soon as he enters the house. The rule is, to tell four stories before we eat." For the first time the visitor spoke: "Tell the stories, then!"

So Nunwakawi began, and he related the story of what had happened to his sons in the search for their sister. When he reached the end, he saw that the eyes of his guest were growing heavy, and he began at once to tell about the disappearance of his people. Next he made a story about the customs of the people of his village, and by this time Pahpaqalanohsiwi, his wife, and the child were sleeping. Nunwakawi pinched the toe of Pahpaqalanohsiwi, but the man-eater did not move. Still he thought he had better tell the fourth story to make the number complete, and after a brief narrative about himself, he moved and sat as if by accident on the foot of Pahpaqalanohsiwi. There was no movement, and he whispered to his sons: "Get up! I have put him to sleep." Then carefully they moved the back-rest, lifted the mat on which Pahpaqalanohsiwi and his child were lying, threw them into the pit on the red-hot stones, and quickly replaced the heavy back-rest over the hole. From the pit they heard him crying hap! hap! hap! and the whistling of his many mouths. Now the wife of Nunwakawi came out of the secret room at the rear of the house, and finding a whistle fallen out of one of the mouths she secretly hid it in her garment. The whistling in the pit continued four days and four nights, and during all that time the young woman slept.

When the daughter of Nunwakawi awoke she asked, "Where is my husband, and where is my son?" The eldest brother answered, "We have killed

them."

"Oh, you cannot kill him!" she exclaimed. "Death cannot hold him. Where is his body?"

Nunwakawi spoke: "It is best to show her and ease her mind." So they removed the back-rest and pointed to the bones. She looked, and taking the mat on which she had been lying, she folded it into four thickness and fanned the ashes, which flew upward and turned into mosquitoes, sandflies, and deerflies. "You shall be man-eaters forever!" she said. "You will constantly be seeking man's blood".

Then her mother took out the whistle and asked what it was. The daughter seized it, saying: "Oh, I thought all these were burned! Now we can have tsétsehka (the winter dance)," She hid the whistle and would not let them examine it.

Now the family prepared to follow her to the house of Pahpaqalanohsiwi, which, she told them, was called tuwinatsi (mountain-goat hunter's house'). They found it full of drying mountain-goat flesh and of human bodies with their abdomens cut open lying across scaffolds in the smoke. She said: "Do you want those bodies to have life? If you do, we can get the living water."

Nunwakawi answered: "We will pick out our nearest relations. Get this living water." She explained that it was in tsetsehkatsi ("winter-dance house"), and directed them to lay the bodies of their nearest relations in a row. Then she invited them to accompany her to tsétehkatsi. So they went along the foot of the precipice, and around a corner they found a cave, into which she conducted them. Here she called her father aside to the right-hand corner of the front cave, where in the very corner they found a door, and she led him in.

Here were three great masks representing three of the servants of Pahpaqalanohsiwi: Kwahqaqalanohsiwi, Hohhuq, and Kaloqutsuis. In a second secret room the woman showed her father the dance costume of Kominaka, in a third the costume of Nunhltsistahal, and in a fourth that of Kyenkalatlulu.

All these she gave him in addition to the meat and the skins, and finally at the left of the door in a hollow rock she showed him the living water, directing him to sprinkle it on whatever corpse he wished to revive. He carried some of it in his hand to the house of Pahpaqalanohsiwi and sprinkled it on the dead, who at once sat up and rubbed their eyes, saying, "We have had a long sleep!" Then they were made to carry to the house of Nunwakawi the mountain-goat flesh and skins, the masks and dance costumes.

Before returning home the young woman said to her eldest brother: "You will be Pahpaqalanohsiwi. All the flesh of the mountain-goats which he killed was for me. He himself ate only human flesh, dead bodies. So you shall eat these dead bodies. When we go, you will remain behind and eat them." So the eldest brother lived

in the house with the dead and ate their dry flesh.

Now the young woman knew not only the sixteen songs of Pahpaqalanohsiwi, but the four songs of Kominaka, the four of Nunhltsistalah, and the two of Kyenkalatlulu. Therefore after Nunwakawi had cleared his house and arranged it exactly like the tsétsehkatsi of Pahpaqalanohsiwi, and the secret rooms were ready, the second brother disappeared at her command, and four days later the youngest likewise. They went straight to the house of Pahpaqalanohsiwi, and except the young woman and her father none knew where they had gone nor what had happened to them. Their sister had ordered them to eat nothing but dry human flesh. This was in the moon when salalberries ripen (September).

Four moons later Nunwakawi called his people together, and spoke thus: "My sons have disappeared. Of course you do not know why they have disappeared. Now I will tell you the secret. My daughter was taken from me by Pahpaqalanohsiwi, and many of our people disappeared; yet we did not know whither they had gone, until my sons found what had killed them. They learned that Pahpaqalanohsiwi had taken their sister. He it was who was killing our people, taking them for his food. Now, since we have killed him, my sons have disappeared to take the place of Pahpaqalanohsiwi. By killing him I obtained this tsétsenhka, the dance of Pahpaqalanohsiwi, which I am going to show you. Tomorrow this house will be lopuq (cleared out for a ceremony). Tomorrow all of your names will be changed. The winter dance will begin tomorrow, and no summer names will be used. No summer songs will be sung, and instead of red paint only charcoal will be used. Instead of white cedar-bark only that which is red with alder juice will be worn on your heads. If any of you use these forbidden things, his life will be short. Tonight my daughter will disappear. My eldest son will be hamatsa in the place of Pahpaqalanohsiwi. And when he comes, he may eat some of you. My daughter will be Kominaka. My second son will be Nunhltsistalah, and my youngest will be Kyenkalatlulu. Before my daughter disappears, she will teach us the songs."

So that night certain men went into the house and learned the songs, and the young woman disappeared. In the morning the people washed themselves in order to wash off the summer names, and while they were so engaged they heard in the woods the whistles of Pahpaqalanohsiwi. Thus was the first winter dance begun. (Curtis 1910, X: 165-170).

Le scénario du mythe est en fait très simple. On pourrait presque dire qu'il fait partie du scénario légendaire du voyage ambivalent, du type chasseur-chassé qui compte un aller et un retour triomphant sous forme de fuite, thème commun à de nombreux contes populaires européens. En effet, en s'inspirant des travaux de Mélétsky (1974) et de

Propp (1968), Susan Reid a relevé le parallélisme qui existe entre le conte populaire européen et les mythes d'initiation kwagul (Reid. S. 1976:25-46). Mais notre propos n'est pas tant la morphologie de la légende que son contenu sémantique.

Cet aller-retour forme l'armature du récit, soit l'élément invariant à toutes les versions du mythe de l'Ogre. L'armature étant une des trois composantes structurales d'un mythe (Greimas 1970:196), examinons les deux autres, code et message, à la lecture diachronique du récit. Au passage, nous nous proposons d'isoler et de comparer les divers niveaux du mythe: spatial, temporel et le symbolisme qui lui est propre.

Ce récit comporte une séquence initiale et une séquence finale. La séquence initiale est consécutive à la disparition de la fille du chef du village. A partir de là on distingue cinq grands moments dans le récit:

1 - A la disparition de la soeur des héros correspond le départ de ces derniers. En chemin ils rencontrent une vieille femme enracinée; méfiants, ils ne lui dévoilent pas leur objectif réel et prétextent une partie de chasse à la chèvre. Ainsi, "chasser la chèvre" se substitue à "chercher la soeur". Bienveillante, elle les met en garde des dangers qu'ils peuvent rencontrer dans la montagne et leur donne quatre moyens d'échapper à l'Ogre en cas de poursuite.

2 - Nonobstant les conseils de la femme enracinée ils pénètrent dans la maison de l'Ogre. L'habitat de ce dernier est ce monde inconnu à l'extérieur de la forêt, dans la montagne, situé en amont de la rivière, règne des animaux sauvages et des esprits. C'est un monde dangereux rempli de ravins escarpés, de grottes mystérieuses. C'est un domaine situé à l'opposé des humains dans lequel l'Ogre se livre à la chasse, confondant les hommes

dans une catégorie unique, celle de "gibier". Comme son nom l'indique, il mange les hommes à l'embouchure de la rivière dont il est le propriétaire. Il chasse en aval et habite en amont. C'est la raison pour laquelle il est dépeint parcourant le monde de façon inlassable, toujours en quête de nourriture.

Ogre: amont  $\longrightarrow$  aval

humain: aval  $\longrightarrow$  amont

Chemin parcouru respectivement par l'Ogre et le chasseur  
lors de leur chasse.

### Figure 2

Comme l'Océan est conçu comme une rivière s'écoulant en amont et s'enfonçant dans le monde souterrain, l'Ogre, de ce fait, est le gardien de la porte qui conduit à la mort ou plus exactement gardien de la bouche d'entrée conduisant à la mort.

	<u>Ogres</u>		<u>humains</u>
<u>habitat:</u>	intérieur, loin, haut	/	proche, ici-bas, horizontal
	forêt	/	rivage
	amont	/	aval

L'apparence physique de l'Ogre varie selon les versions. Mais il présente des caractéristiques constantes. Son statut sexuel est toujours mâle. Doté d'une tête monstrueuse il est capable de voler dans les airs tel un terrible oiseau de proie. Parfois, il est mi-humain, mi-animal, mais dans tous les cas, visible ou invisible comme le vent, il est gigantesque et se déplace à une vitesse vertigineuse. Vorace et avide de chair humaine, il ne pense qu'à assouvir son terrible désir de s'en repaître. Les Kwagul expliquent la voracité incoercible de l'Ogre par sa lulette:

"It is the opinion of the Kwakiutl that the uvula is the

cause of hunger, and that Baxbakwalanuxsiwae has a very large uvula, which is the cause of his voracity". (Boas 1897: 464. )

Il est parfois représenté graphiquement avec un "nez vorace", indiquant qu'il peut sentir et renifler l'homme de très loin (cette sensibilité animale de l'odorat à la chair fraîche est décidément une caractéristique de tous les ogres du monde). Son corps est couvert de bouches sifflantes ou de trous sifflants évoquant le bruit de ses mâchoires en action, trait traduisant sa grande ignorance des manières de table.<sup>1</sup>

Ogres / Humains

dévoré bruyamment / manger soigneusement, délicatement

La nourriture de l'Ogre consiste exclusivement de chair humaine séchée. Sa maison est toujours pleine de provisions composées de corps humains et de chèvres séchant tels des saumons au-dessus du feu. Le langage de l'Ogre semble se réduire à trois onomatopées qui peuvent varier selon les contextes, mais se résument à hap, hap, hap, ou ham, ham, ham (manger...).

L'apparence physique de sa femme varie selon les versions, c'est-à-dire selon qu'elle est restituée à sa famille ou non. Dans notre mythe de référence elle retourne dans sa famille et a conservé son apparence humaine. Cependant elle donne toujours naissance à une progéniture mâle cannibale ou auto-cannibale selon le cas.

3 - La fuite des héros est consécutive à la révélation du danger, c'est-à-dire à la nature anthropophage des Ogres. La poursuite est consécutive à

<sup>1</sup> Nous avons relevé un Baxbakwalanuxsiwae lacustre appelé Baxbakwalatle. Il se comporte un peu différemment. Il mange les yeux frits dans les cendres de ses victimes humaines et éprouve un grand plaisir à les voir éclater. Il collectionne les doigts, les orteils, les oreilles de ses victimes dans une corbeille. Il cède ses trésors qu'il offre avant d'être tué. Son myste mange tout le monde, sa famille comprise. (Boas 1975:267-268). Aucune initiation par Baxbakwalatle n'a été rapportée dans la littérature.

la dénonciation par la femme de la perte du repas de son mari. Elle intervient quand il est question de nourriture. Cependant, plus tard, lorsqu'ils se rendent dans la maison de l'Ogre afin de lui subtiliser ses trésors rituels, elle déclare qu'elle ne mangeait que de la chèvre séchée que lui chassait son mari. Ce qui nous permet d'affirmer dans ce cas présent que l'épouse humaine de l'Ogre ne partage pas sa nourriture. En effet, nous avons eu l'occasion de dire que la nourriture est un élément de haute importance symbolique chez les Kwagul. Il n'est donc pas surprenant qu'elle soit utilisée dans ce mythe comme un code dont nous verrons la signification un peu plus tard.

Le schème du retour et celui de la fuite donnent naissance à tout un essaim de symboles significatifs eschatologiques de l'ensemble mythique. Ce sont d'abord les quatre tirs à travers une ouverture dans le toit, permettant aux garçons de s'échapper. Ensuite, quatre stratagèmes sont utilisés pour "retarder" la poursuite de l'Ogre: objets jetés derrière les héros et transformés en obstacles. Le schème progressiste vient se greffer sur le mythe par l'intermédiaire d'une série de transformations appliquées à la pierre, au morceau de bois, à l'huile et au peigne auxquels s'ajoute le symbolisme arithmologique. Les quatre objets sont empruntés au domaine culturel<sup>1</sup> et se transforment tous en quatre éléments naturels: montagne, cèdre, lac et forêt de buissons. Sains et saufs, les garçons se réfugient dans leur maison qu'ils consolident à l'aide d'une corde faite de fibre de cèdre.

4- Le code fourni par l'usage des bonnes manières est utilisé afin de gagner du temps sur l'Ogre: le père des héros invite l'Ogre (qui se manifeste sur le toit) à aller chercher sa famille afin de participer au festin qu'il va donner en leur honneur, festin composé de la chair de ses fils. Il tue trois chiens

<sup>1</sup> Bien que cette version ne le spécifie pas, la pierre est une pierre à affûter, soit un outil. Il en est de même pour le morceau de bois.

qu'il substitue à ses fils, creuse une trappe dans le sol de la maison et fait chauffer les pierres dans le feu.

Une fois de plus les manières de table vont servir à duper l'Ogre: les quatre légendes racontées par le chef avant d'amorcer le festin ont un effet soporifique sur les Ogres. Ainsi, aussi malveillants soient-ils, les Ogres se laissent berner facilement. Profitant de leur sommeil, les humains vont les neutraliser.

Ainsi, une légende traditionnelle, dont l'investissement culturel est considérable, contée avant le repas, fait ronfler ces créatures incapables d'articuler d'autres paroles que leurs cris instinctifs trahissant leur appétit incoercible.

langage articulé / cri vorace

Alors que la trappe est un atout de chasse ordinaire à tout gibier commun, il est nécessaire de faire intervenir le feu, élément culturel, pour neutraliser ces créatures anthropophages qui périssent par la cuisson sans apport d'eau. De leurs corps réduits en cendres naissent les insectes carnassiers, ces créatures anthropophages en miniature. Transformation logique, car on se souvient qu'une des conclusions émises lors d'un chapitre précédent (supra, p.78 ) énonce que les défunts sont réincarnés dans des êtres qui se nourrissent de la même nourriture que celle absorbée du temps de leur vivant. Le géant est réduit au petit, le fort au faible. L'échelle humaine est rétablie.

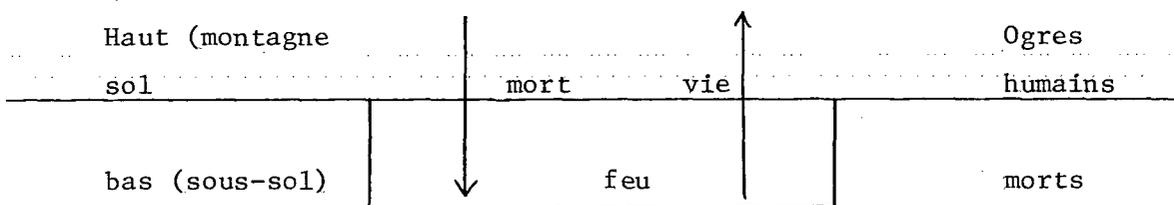


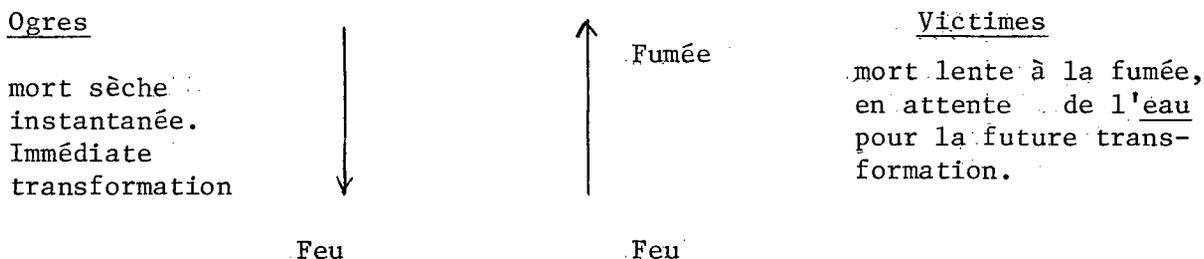
Figure 3 . Destinée de l'Ogre.

Il est intéressant de noter que la chute de l'Ogre décrit un mouvement vertical, de haut en bas. Il habite en haut de la montagne, est piégé par les humains au niveau du sol et meurt sous terre. Ces réincarnations, au contraire, décrivent un mouvement inverse d'élévation allant du sous-sol à l'espace aérien.

La manière dont meurt l'Ogre n'est pas sans signification particulière. Et c'est encore en faisant intervenir le mode culinaire, la cuisson, qu'on peut l'interpréter. L'Ogre meurt dans une trappe qui est elle-même à l'image d'un four chtonien. Alors que généralement les humains cuisent leur nourriture à la vapeur en versant de l'eau sur des pierres chaudes ou la fument, l'Ogre trouve la mort dans un excès de chaleur, sans apport d'eau, sans vapeur. Mort sèche, qui le réduit en cendres. Cependant le père des héros l'attire avec de la viande fraîche qu'il n'aura pas l'occasion de manger. Ceci est d'autant plus paradoxal que la nourriture de l'Ogre, qu'on aurait pu imaginer crue ou fraîche, est au contraire séchée et fumée, au-dessus du feu. La nourriture de l'Ogre est une nourriture "morte" fumée. Il se nourrit de la mort. Les humains ne traitent donc pas les Ogres de la même façon que les Ogres traitent les humains. En fait, la nourriture séchée à la fumée implique une possibilité de potentiel retour à la vie, caractéristique fondamentale de la vision du monde et de l'éthos kwagül. D'autre part, l'Ogre possède l'eau de vie qui, aspergée sur les corps desséchés, les ramène à la vie.

Une série d'oppositions se font jour. L'Ogre qui possède l'eau de vie est tué par une mort sèche et réincarné immédiatement, alors que ses victimes séchées sont dans l'attente d'être ravivées, par l'aspersion de son eau.

Figure 4



Cet épisode corrobore un fait que nous avons déjà pressenti et remarqué lors des chapitres précédents (supra, p. 71 ) à savoir que le sec connote la mort, ou un état proche de la mort, animation suspendue momentanément, en attente du mouillé vital. Le symbolisme de la vitalité est donc exprimé par l'opposition sec/mouillé. D'autre part, la fumée est, en essence, la forme visible de la transformation ou de la métamorphose des choses ou des corps consumés. De la fumée rouge<sup>1</sup> sort de la maison de l'Ogre. Cette fumée est la forme vivante des corps transsubstantiés. La fumée a donc une place marquée positive comme nous le verrons plus tard au cours du rituel.

5 - Comme dans le mythe hamshantses précédemment cité, la séquence finale se situe sur des plans de "réalité" mythique différents que celle du récit lui-même. En effet, elle consiste en un second voyage dans la maison de l'Ogre, voyage aboutissant à l'obtention et à la connaissance du rituel d'une part, et à son annonce et validation publiques d'autre part.

La possession d'un sifflet (voix de l'Ogre et indice de rituel d'hiver) qui a échappé à la destruction va permettre aux héros de se rendre dans la maison de l'Ogre afin de s'emparer de ses trésors cachés: trois masques d'oiseaux de proie anthropophages, les costumes de danse de Kominaka (la femme ou l'esclave nourricière de l'Ogre), et de deux autres compères Nunl-sistalal et Kyenkatatlulu. Ils s'emparent également d'autres richesses matérielles: viande de chèvre séchée et fourrures. Finalement l'eau de vie que l'Ogre recélait, aspergée sur les victimes, les ramène à la vie.

<sup>1</sup> parfois elle est couleur d'arc-en-ciel connotant sa valeur cosmique.

Selon les instructions de la femme, son frère aîné va incarner l'Ogre et sera hamatsa, ses frères cadets les deux serviteurs, et elle-même sera Kominaka. Elle leur enseigne les chants correspondant à leur rituel respectif. L'aîné doit rester 4 mois dans la maison de l'Ogre avec pour uniques provisions les corps desséchés des victimes de l'Ogre.

De retour à la maison, celle-ci est préparée à l'image de celle de l'Ogre en vue de célébrer le rituel consécutif au retour des novices. Les frères cadets disparaissent à leur tour, résident dans la maison de l'Ogre et mangent sa nourriture. Les noms, chants et couleurs publics sont abandonnés pour leurs opposés correspondants secrets. L'ordre séculier qui était en vigueur est inversé, le temps public baxus fait place au temps secret tsetseka.

baxus	/	tsetseka
peinture rouge	/	charbon de bois noir
cèdre blanchi	/	cèdre rougi

Ainsi, nous assistons à un renversement de la situation initiale de laquelle nous étions partis: avant les gens disparaissaient et le groupe était menacé d'extinction. Grâce à une aventure dans l'inconnu, les jeunes héros permettent la résurrection des disparus; le groupe est restauré. L'inhabituel est ramené à l'habituel et les gens sont heureux.

avant	↳	groupe restauré
_____	—	_____
après		groupe menacé

Le point culminant du récit est l'obtention du rituel. Son déploiement redonne de la vigueur physique et spirituelle au groupe.

Ainsi chaque phase du récit est conçue comme une aventure et cette

dernière est l'élément autour duquel le temps et l'espace évoluent. L'aventure est à son apogée quand temps et espace se rencontrent. C'est-à-dire lors de l'aventure rituelle. Dans ce cas, l'isolement du novice hamatsa signifie une visite dans la maison de l'Ogre. Là il est mangé puis ressuscité et investi des pouvoirs du monstre. En effet, le novice "disparaît" de la même façon que les gens "disparaissent" au début de ce récit. Le même mot est utilisé lors de la pratique rituelle: les initiés "disparaissent". Leur retraite est la métaphore de leur disparition, de leur mort. Cependant, et tout comme dans le mythe de hamshamtses, alors que la première disparition est involontaire et sans recours possible (le garçon étant la proie de l'Ogre), dans le deuxième cas, l'aventure est volontaire; il est conscient des dangers qu'il court. Il devient alors la proie de l'Ogre mais choisit de se soumettre à lui afin de gagner ses pouvoirs spécifiques vivifiants. Le cadeau est un cadeau d'une nouvelle vie qui ne peut s'acquérir sans mourir d'abord. Ainsi les Kwagul réfèrent à ceux qui "disparaissent" par la locution "going through". Ceux qui "disparaissent" sont ceux qui se rendent dans la maison de Baxbakwalanuxsiwae, rencontrent la mort et ressuscitent. Ce qui en langage métaphorique se traduit par: l'initié est avalé puis vomit par le monstre. C'est en fait quand il est avalé que le novice s'investit des pouvoirs de l'Ogre et s'identifie à ce dernier. Il doit mourir d'abord, quitter sa condition humaine en étant avalé et gagner les pouvoirs vivifiants lors de sa transformation. On constate alors que le chemin parcouru par l'initié est à l'opposé de celui de l'Ogre. Le novice va chercher la mort en haut et revient sur la terre, au sol sous sa nouvelle condition cannibale. L'axe est également vertical mais les pôles sont inversés.

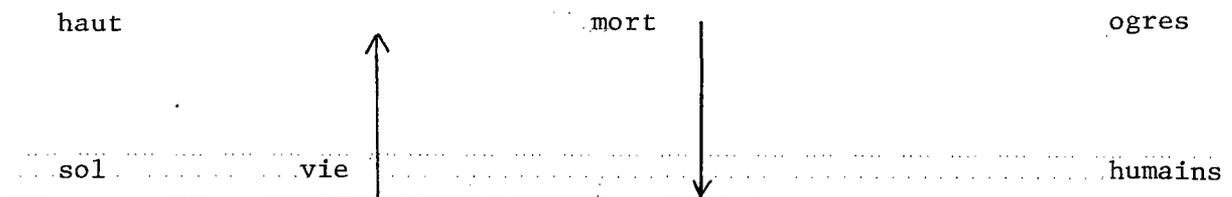


Figure 5. Destinée de l'initié

Au point où nous en sommes de l'analyse du mythe de l'Ogre, on peut déjà conclure que tel qu'il apparaît dans le contexte référenciel, il offre des similitudes avec celui de hamshamtses, aussi bien dans sa composition que dans son contenu. Les deux récits exposent une quête de pouvoirs surnaturels et l'obtention de ceux-ci. Les éléments supplémentaires dans le mythe de l'Ogre (qui n'existent pas dans le mythe de hamshamtses) sont d'une part le thème de la soeur disparue et celui de la fuite et de la poursuite dus à la présence de l'Ogre nouvellement introduit dans l'ensemble mythique kwagul. Et si l'on revient à Boas quand il écrit, lors d'une revue de Serpent in Kwakiutl Religion par Locher:

"My accounts of personal reminiscences of the Kwakiutl go back approximately to 1850 and a number of earlier dates are well authenticated, so that many details of their history can be traced back to the beginning of the 19th century. I conclude from these reports that the complete cycle of the cannibal myths did not penetrate into the Kwakiutl mythology before the first half of the 19th century, and that the related ritual has been introduced piecemeal as a result of intermarriage with the northern tribes. Even at the present time the scene of the principal myth of this cycle is laid in Rivers Inlet, outside the Kwakiutl territory, and the myth is narrated as belonging to one of the subsidiary groups of that tribe. The countless stories in which the cannibal spirit has been substituted for wolves, bears and other creatures which bring supernatural gifts are obviously new inventions to prove rights of other groups to the highly esteemed ritual". (Boas 1940:448).

Boas, en écrivant cette remarque, s'opposait à toute tentative de systématisation des mythes. Son argument peut être contourné et il est possible d'interpréter ce phénomène tout à fait différemment. En effet, on peut dire que

la figure mythique de l'Ogre fut acceptée avec tant de vigueur et de conviction parce qu'elle s'accordait bien au système de pensée kwagul pré-existant. Boas oublie de noter que les animaux qui avaient le pouvoir d'initier et qu'il énumère (loups, ours, etc..) sont tous carnassiers, et agissent vis-à-vis du groupe humain comme des prédateurs. Que les Kwagul aient adopté l'Ogre dans leur système de pensée sans difficulté n'est pas surprenant: il continua, en le transformant, l'esprit mythique antérieur hamshamtse, que tout le monde oublie. En effet, hamshamtse, comme on l'a vu est plutôt un avaleur et un vomisseur du genre passif. Remplacé par l'image vigoureuse de l'Ogre, il est facile de comprendre son effacement qui a dû se produire de façon progressive, au profit de l'esprit anthropophage beaucoup plus violent.

Quelle que soit leur apparence respective, hamshamtse ou Baxbakwalanux-siwae ont en commun de "tuer" métaphoriquement le novice en l'absorbant et de le "ramener à la vie", métaphoriquement, transformé, en le vomissant. Dans les deux cas, le novice s'investit des pouvoirs de l'esprit qui l'a ingéré. C'est dans le ventre (ou l'estomac, tous deux souvent réduits à une bouche) que l'échange de pouvoirs se fait et c'est par la bouche qu'il se manifeste.

Revenons à notre mythe de référence et au rôle joué par la femme. En effet c'est à cause d'elle que nous nous écartons des conclusions de Susan Reid qui a vu dans cette classe de mythes l'illustration privilégiée des relations qui existent entre animaux et humains ou entre chassés et chasseurs, relations prévalentes dans les sociétés de chasseurs-collecteurs. En considérant le mythe de l'Ogre seulement sous cet angle, on opère une réduction et on oublie les implications sociologiques que fait entrevoir la position de la femme kidnappée par l'Ogre. Reid n'a vu en elle que la nourricière, la pourvoyeuse de nourriture, ce qu'elle est d'une part, mais

d'autre part, comme les relations entre l'Ogre et ses victimes se posent en terme d'alliance ou de parenté, il est absolument indispensable de dégager le code parental en introduisant une autre version afin de comprendre les modalités de ces relations.

En effet, le mythe de l'Ogre à un certain niveau n'est qu'une simple affaire de famille. Un Ogre vole une femme à marier au groupe auquel elle appartient. Examinons une version de Boas-Hunt (1921:122-1248). Ce récit est une version riche, longue et très détaillée et raconte de manière similaire toutes les étapes citées dans le mythe de référence. Il est simplement enrichi de précieux détails qui nous éclairent sur la façon dont le groupe (ici, le père) ressent la perte de sa fille. Dans cette version, la fille ne partage toujours pas la même nourriture que l'Ogre et elle rentre chez ses parents. Il est spécifié qu'elle est à l'âge de la maturité au temps de sa disparition. Une fois que son mari et son fils ont péri dans le feu, elle dit:

Vous avez fait une grande erreur en tuant mon mari, car il espérait vous payer la compensation matrimoniale (bride-price) consécutive à notre union en vous donnant beaucoup de viande et de fourrures de chèvre et la grande danse cannibale et le grand nom de Baxbakwalanuxsiwæ. Tout cela vous serait revenu si vous n'aviez pas agi ainsi." La présence du sifflet épargné va leur permettre de se rendre dans la maison de l'Ogre et d'obtenir ses trésors.<sup>1</sup>

Ainsi tout s'éclaire. L'Ogre est ce gendre monstrueux qui n'accepte pas le contrat. Il semble que la relation ogre-jeune fille, dans la mesure où elle est liée à la nourriture (elle refuse de partager la même nourriture que son mari, symbole d'une alliance normale), évoque le mariage et plus particulièrement l'alliance matrimoniale supposant des échanges de

---

1     notre libre traduction

biens et des prestations dont la nourriture est la forme symboliquement privilégiée. Ainsi le thème de la "dévoration" par l'Ogre figure en autre chose la sexualité non-socialisée: elle est à l'image d'une exogamie trop poussée qui menace le groupe social de l'extérieur: c'est l'union imprudente avec cet étrange étranger qu'est l'Ogre séducteur. Cette allusion au mariage est confirmée par de précieuses observations de Ronald Olson qui rapporte que, lors d'une cérémonie de mariage chez les Owikeno:

"A special part of the marriage ritual is followed when either family has special rights to goat-hunting places. The girl is placed at the peak of the roof and a plank is placed angling steeply from the ground to where she stands. All eligible males make the attempt to climb up to her. But by prearrangement only the groom is successful. The inference is that the best climber, the best goat-hunter gets the girl. This ceremony is called na'xa ("to climb a mountain for goats"). When some young lad (not the groom) gets too enthusiastic and makes the climb, the "mistake" is simply ignored". (Olson 1954:223).

Il ajoute que ces rituels nuptiaux se rencontrent aussi chez les Kwagul de Knight Inlet.

Ainsi, cette cérémonie nuptiale, pure allégorie du mythe de l'Ogre, reflète ce dernier dans tous ses détails. L'Ogre se manifeste sur le toit de la maison à la fin de sa poursuite, et le mari, cet ogre potentiel, vient chercher sa femme sur le toit de la maison.

## 2 - La femme est tuée avec les Ogres (Boas 1897:400-401).

Nanwaqawe, le premier chef des Owikeno habitait à WawaLala. Il avait quatre fils qui étaient chasseurs de chèvre. Soudainement, tous les membres du groupe se mirent à disparaître. Comme le chef désirait manger de la chèvre, ses fils décidèrent de partir à la chasse. Il les avertit des dangers qu'ils pouvaient courir dans la montagne et leur conseilla d'éviter les maisons dont les fumées sont respectivement rouge-sang et grise d'un

côté, car elles désignent les maisons de l'Ogre et de l'ours. Par contre, ils peuvent se rendre sans danger dans la maison de la chèvre, dont la fumée est blanche.

En chemin ils rencontrent l'ours grizzly, qu'ils tuent au cours d'un combat difficile. Continuant leur marche, ils atteignent la maison de l'Ogre et entrent à l'intérieur. Ils voient alors une femme berçant son jeune enfant dans un berceau. A ses côtés se trouve un autre petit garçon doté d'une tête énorme qui réclame le sang s'écoulant du genou égratigné d'un des chasseurs. Bien que la femme s'y oppose, l'enfant suce le sang qui s'écoule avec avidité.

Nos héros réalisent alors le danger; ils répètent l'épisode des flèches qu'ils décochent à travers l'ouverture de la porte. Réalisant que les garçons s'enfuient la femme s'écrie: "Baxbakwalanuxsiwae, j'ai laissé partir notre bon repas".

La poursuite s'amorce et se déroule exactement de la même manière que dans le mythe de référence, se concluant par l'invitation de l'Ogre et de sa famille. Après l'emploi du même stratagème, l'Ogre, sa femme et ses quatre enfants sont brûlés et découpés en morceaux. Ces derniers sont transformés en moustiques.

Cette version, plus courte que le mythe de référence quand on la considère dans son intégrité, et moins riche, ne fait pas mention de l'acquisition du rituel, qui est implicite. Elle est très similaire à celle du mythe de référence et on aurait tort de la considérer comme un écho affaibli de l'autre. En effet, si elle omet certains détails, cette omission est compensée par l'apport d'autres détails non moins significatifs.

Dans la séquence initiale, la raison du départ est consécutive au désir du chef de manger de la viande de chèvre. La disparition des concitoyens a une place moins marquée. Comme ce désir alimentaire conduit à la maison de l'esprit, cette faim a une signification cosmique. La faim symboliquement représentée par la chasse à la chèvre conduit à la rencontre avec l'esprit anthropophage. Appétit dont on a déjà noté dans nos précédents chapitres qu'il n'est pas toujours de bon ton de manifester. Il n'est donc pas surprenant que l'appétit alimentaire soit utilisé pour marquer un héros potentiel à la recherche de pouvoirs spirituels cannibaliques.

D'autre part, quand la femme dénonce la fuite des garçons, fuite du repas de l'Ogre, elle révèle sa nature ambiguë. Elle parle de "notre bon repas". Elle partage donc la nourriture de l'Ogre. Et comme elle mange des humains, elle ne peut retourner vivre avec eux, sa destinée est liée à celle de l'Ogre. Elle doit mourir avec sa progéniture.

Dans ce cas où la jeune fille partage la nourriture de son mari, le mariage est consommé deux fois, si l'on peut dire. Cette union est l'image du mariage "trop lointain" (au sens que donne Lévi-Strauss à cette expression). Lorsqu'elle accepte ce "contrat" elle meurt.

Avant de continuer plus avant notre étude, revenons à notre mythe de référence en le considérant sous l'angle des informations rituelles qu'il procure.

La femme de l'Ogre, soeur des héros, leur dicte les recommandations rituelles à suivre. Le frère aîné sera hamatsa et doit disparaître pendant quatre mois, c'est-à-dire rester dans la maison de l'Ogre, et se nourrir de ses provisions humaines séchées et fumées. Elle-même sera Kominaka, la

nourricière de son frère aîné hamatsa. Les frères cadets rejoindront leur frère aîné plus tard, résideront avec lui dans la maison de l'Ogre et seront initiés "servants" de l'Ogre.

Si l'on est attentif à la nourriture de l'Ogre dans le mythe d'une part et à celle de l'initié hamatsa dans le rituel mythique de l'autre, on voit qu'une inversion se produit. Dans le mythe l'Ogre, en mangeant des étrangers ou des êtres qui n'appartiennent pas au même genre que lui, se comporte comme un exo-cannibale (ou plutôt un exo-anthropophage). Inversement, dans le rituel tel qu'il apparaît dans le mythe, l'initié hamatsa, en mangeant des corps fumés, cadavres qui proviennent de son groupe, se comporte comme un endo-cannibale. Il sera intéressant d'examiner ultérieurement ce qui se passe dans la réalité concrète du rituel. Mais ce n'est pas tout.

En remplaçant l'Ogre, l'aîné se substitue au gendre. C'est-à-dire, qu'en prenant la place du mari de sa soeur, le fils se comporte comme s'il était le gendre de son père. Cette situation évoque l'inceste fraternel, relation endogamique à l'inverse de la situation exogamique explicitée par la nature étrangère de l'Ogre.

	<u>Ogre mythique</u>	<u>Initié hamatsa mythique</u>
Type de cannibalisme	exo-anthropophage	endo-cannibalisme
Parenté vis-à-vis du père	inconnu = gendre éloigné	fils aîné = gendre trop proche
Parenté vis-à-vis de la fille	mari	frère

Tableau n.V

L'Ogre anthropophage, tel qu'il se manifeste dans les mythes kwagul, est une métaphore de la sexualité. Il est l'image excessive d'un excès intolérable. Ainsi, nos mythes font de la "dévoration" par l'Ogre, ou de l'Ogre lui-même, une figure de la sexualité non-socialisée ainsi que de ses périls et sanctions: l'endocannibalisme-manger les siens-y exprime une endogamie excessive, c'est-à-dire l'inceste, qui menace de l'intérieur la société; l'exo-cannibalisme-manger, ou être mangé par des étrangers-résulte au contraire d'une exogamie trop poussée qui menace le groupe de l'extérieur: c'est l'union imprudente avec cet étrange étranger qu'est l'Ogre comme l'a énoncé Pouillon (1973); la métaphore cannibalique sert donc ici à circonscrire le champ de l'alliance acceptable: entre les non-épousables parce que trop proches et les non-épousables parce que trop lointains.

Mais elle peut aussi servir à exprimer d'autres oppositions qu'entre conjoints permis et interdits. Opposition de l'humain et du non-humain qu'il s'agit de faire coïncider-sans l'inverser-avec celle entre non-comestibles et comestibles.

### 3 - La femme est enracinée (Boas 1897:396-400)

Le début est le même que les précédentes versions. Les quatre fils d'un chef désireux de manger de la chèvre partent à la chasse. Ils ont été informés des dangers qu'ils peuvent rencontrer et "armés" pour s'en défendre. En chemin, ils rencontrent l'ours noir (premier test à franchir) qu'ils tuent. Ils atteignent la maison de l'Ogre, y pénètrent et trébuchent sur une femme enracinée dans le sol de la maison. Elle offre de les aider:

"I am rooted to the floor. I will help you. This house into which you came belongs to Baxbakwalanuxsiwae. Now do as I tell you and take notice of what you will see. Dig a deep hole in that corner of this house. Then put stones into the fire, and when they are red-hot put them into the hole". When the brothers

had done so, she continued; "now cover the hole with boards. As soon as Baxbakwalanuxsiwae comes home he will dance, wearing his mask on his forehead". As soon as the brothers had finished their work a whistling sound was heard. Then the woman said; "now sit down. I will say that I found food, that he may not see what we have planned". Baxbakwalanuxsiwae entered crying "hap". Then the Hoxhok and Qoaxqoaxualanuxsiwae began to shout. Baxbakwalanuxsiwae lay on his back. His body was covered all over with mouths. Then he arose. He became excited and went four times around the house crying "hap". Then he went into his bedroom (ma'wil). As soon as Baxbakwalanuxsiwae had gone into his bedroom, the raven with feathers on his head which reached down to his waist came out and danced, going around the fire. The raven went back into the bedroom. Then Qoaxqoaxualanuxsiwae came out crying "hap, hap, gou, gou" and danced around the fire. Then he went back into the bedroom and out came Baxbakwalanuxsiwae crying "hap". He danced around the fire and went back into his bedroom. Then came the Hoxhok crying "hap, hap, ho, ho". He danced around the fire and went back into his bedroom. Now Baxbakwalanuxsiwae and his four kinqalalala, (esclaves femelles) and the four kominoqa came out. "Hap, hap" said Baxbakwalanuxsiwae. The kinqalalala sang and said "hoip", and sometimes the qominoqa sang "hai, hai, hai, hai". Baxbakwalanuxsiwae danced. As soon as he came to the hole which the men had dug, Tawixamaye pulled away the boards with which it was covered. Baxbakwalanuxsiwae was looking upward while he was dancing. Then he fell into the hole upon the red-hot stones. Then they covered the hole up. Now he was dead. As soon as he died all the kinqalalala and qominoqa died also. The singers also fainted. While they were unable to see, the eldest boy took off all their ornaments of red cedar bark. He took the masks and the hamatsa pole and the whistles. The old woman told him what to do. She taught him the song of Baxbakwalanuxsiwae.

When he came home, he told his father what had happened. They went at once to see Baxbakwalanuxsiwae's house. When they arrived at the house, the woman who was rooted to the floor gave them food and spoke: "My dear, Nanwaqawe, you shall dance and keep the hamatsa mask, the raven's mask and the Hoxhok mask, and the Baxbakwalanuxsiwae mask, and all the different kinds of red cedar bark. The qominoqa shall have red and white cedar bark mixed, and the "Bear inside the door of this house" shall have whistles. The Nonlsistalal shall have two whistles and red and white cedar bark. You shall also see how the bedroom (ma'wil) and the hamatsa pole are made. You see it there, extending through the roof. Here, take the whistles of Baxbakwalanuxsiwae". Thus spoke the woman to Nanwaqawe. Now the woman taught them all the songs. "These are the songs you shall sing whenever you initiate a hamatsa; then the qominoqa shall carry a corpse on her arms and she shall feed it to the hamatsa". Then Nanwaqawe spoke: "My dear, go and teach us all you can. Tell us what Baxbakwalanuxsiwae was doing, and tell us all his names". Then the woman spoke: "Now listen, these are his names: Eating alone on earth, Eating one man, Tanis (hamatsa) and Having eating one, the Having swallowed, and Swallowing while standing and Wishing to be tamed, and Swallowing skulls on

earth and The real Baxbakwalanuxsiwae swallowing skulls on earth, and Eating many. "All red shall be the cedar of the Hamatsa, and white and red shall be the cedar bark of the Qominoqa.

Then Nanwaqawe asked the woman: "My dear, now tell me who you are?" Then she laughed: "Do you not know who I am? I am your daughter. Therefore I resolved to teach you all the secrets of the ceremonial of Baxbakwalanuxsiwae". Then Nanwaqawe spoke: "O, my dear, Thanks, that I have seen you again. Now let us go home". Then the woman spoke: "it is impossible for me to go home, because I am rooted to the ground from my backside. I know it is impossible for me to get up from this floor, but you must come sometimes to see me". Then Nanwaqawe replied: "Do not say that, child, for I cannot leave you behind". Nanwaqawe tried to dig out the root, but it became the thicker the deeper he dug. Then Nanwaqawe gave up digging and thought he would cut the root, but the woman said: "Do not do that, my dear, else I must die. It is best that you come sometimes to see me". Then Nanwaqawe gave it up and the woman spoke "Now let me sing the song of the nonlsistalal" (destructeurs du feu).

The woman stopped singing and spoke to Nanwaqawe: "As soon as you get home, give a winter dance. Let the eldest disappear, he shall be hamatsa; then four days later his next brother shall disappear. He shall be qominoqa and get food for the hamatsa. Four days later the third brother shall disappear. He shall be nonltsistala, and you Nanwawawe, shall be the "bear of the door of your house". You shall have two whistles. And the dancers shall wash every fourth day and after they have washed four times every fourth day they shall wash every sixth day. After they have washed four times every sixth day they shall wash every eight day. After they have washed four times every eight day they shall wash four times every twelfth day. For four years the hamatsa shall do no work, else he will die really. Now you know the names of all your dancers. Now go home and take the name of the house of Baxbakwalanuxsiwae. This is its name: "Place of red cedar bark". Now Nanwaqawe and his sons went home. When they arrived, he invited his tribe, and after they had eaten the eldest disappeared. Then Nanwaqawe's tribe tried to find him who was to be a hamatsa. Nanwaqawe did all the woman had told him. He and his sons were the first to celebrate the winter ceremonial. That is how we know about the dances and the different kinds of cedar bark. That is the end. (Boas 189:396-400).

aa

Bien que ce récit ne fasse pas état de la nature de la nourriture de la femme enracinée à jamais, il est riche en informations sur les pratiques rituelles que nous récapitulerons en fin d'analyse.

Ici, une fois de plus, la femme crée et procure les conditions idéales pour que son père et ses frères observent le rituel cannibale d'une part et puissent l'obtenir d'autre part. En tuant l'Ogre et sa cohorte de serviteurs, ils s'emparent du rituel. Elle leur enseigne les pratiques rituelles.

Le rôle de la présence de la femme enracinée a bien été pressenti par Goldman quand il écrit:

The presence of the rooted woman, the human daughter rooted within the house of the devourer of men, as an internal opponent is, of course, the mythological setting to marriage, still another phase in the cycle of transference of powers. (Goldman 1975:96).

Cette remarque vient confirmer ce que nous avons énoncé plus haut à propos de l'image du mariage qu'offre le mythe de l'Ogre. Malheureusement, Goldman ne développe pas son idée plus à fond.

Dans le mythe, il se passe deux choses: les membres masculins de la famille de la femme tuent (ou neutralisent) l'Ogre et s'emparent du rituel grâce à cette dernière. On peut envisager le rôle de la femme dans une perspective lévi-straussienne: la femme est alors le médiateur entre les humains et les Ogres. Dans le mythe, l'Ogre ravit la fille (ou l'épouse) aux humains et, de bon ou de mauvais gré, il leur cède le rituel hamatsa, par l'intermédiaire de cette dernière. Or, dans la réalité, si on se souvient de ce que l'on a écrit lors de l'étude de l'organisation sociale, c'est en fait tout le contraire qui se passe. La jeune épouse enlève le rituel à sa famille et le passe à ses enfants par l'intermédiaire de son mari, (supra, p.46 ).

Mythe

Réalité

Etrangers       $\xrightarrow{\text{rituel}}$       Proches      Proches       $\xrightarrow{\text{rituel}}$       Etrangers

En fait, en enlevant la femme à sa famille, l'Ogre lui dérobe aussi ses futurs descendants d'où l'impossibilité de restituer et de célébrer le rituel d'hiver par l'intermédiaire de ces derniers. Le cycle est interrompu.

"It is believed by the Kwakiutl that the killer of a victim seized the latter's names and ritual treasures so they could not descend in the victim's family (Goldman 1975:20, Boas 1897:335).

Par contre, l'épisode du meurtre de l'Ogre aux fins d'obtention du rituel reflète la réalité. Par la chasse aux têtes, et par le meurtre d'un possesseur du rituel, on s'emparait de ce dernier.

neutralisation de l'Ogre	=	apprivoisement du hamatsa
retour à la vie	=	retour à la paix harmonieuse

Il semble cependant que le mariage ait été le moyen d'acquérir le rituel hamatsa dans la plupart des cas, tout au moins au début de son introduction chez les Kwagul méridionaux. (Aucune mention n'est faite dans la littérature de l'acquisition du hamshmatse par la guerre).<sup>1</sup> Mais, comme les personnes qui le détenaient étaient peu nombreuses (seulement les quatre chefs de plus haut rang chez les Bella Bella), le nombre de filles de chef à marier devait être très faible. Les unions possibles étant de ce fait rares, j'imagine que les Kwagul désireux de posséder ce rituel n'ont vu d'autres moyens de se l'approprier que par la guerre, dont la forme se réduisait le plus souvent au meurtre des possesseurs du rituel en question. Comme par la chasse aux têtes, les Kwagul s'emparaient des noms, biens matériels et spirituels de leurs ennemis, la même pratique s'est vue appliquer en vue

1 Ce moyen d'acquérir le rituel Tanis n'existait pas chez les Kwagul du Nord. Il était transmis par mariage ou hérité par droit d'aînesse.

d'obtenir le rituel hamatsa. De plus, pour des raisons de rivalité compétitive, les chefs détenteurs du rituel essayaient d'empêcher les mariages qui auraient facilité l'introduction du rituel dans un numaym rival, comme Boas l'a remarqué:

Formerly the Matilpe had no hamatsa, but only hamshamtse, and the other tribes would not allow them to obtain one through marriage. At one time a canoe of northern tribes passed near the village of the Matilpe. They were four men and two women in the canoe, one of whom wore the badges of the hamatsa. Then the two Matilpe youths determined to kill the hamatsa in order to obtain his dance. They did so. One of the youths took the cedar bark ornaments of the hamatsa. He found his whistles in a bag. At once he began to utter the hamatsa cry "hap, hap" for now he had the right to use the dance owned by the man whom he had killed. He also took two coppers which he found in the canoe. This method of obtaining a dance and other objects is called "obtained by killing". It is the same as though you had obtained your hamatsa through marriage. (Boas 1897:424-6).

It is the same way when a novice who is being initiated is found in the woods - the person who finds him may kill him. The murderer then obtains his dance, and the relatives of the novice are not allowed to take revenge. (Boas 1897:424).

C'est certainement la raison pour laquelle mariage et guerre chez les Kwagul ont souvent été visualisés et conduits sous l'angle antagoniste car les modalités et les acquisitions dans les deux cas sont les mêmes.

Kwakiutl sometimes regard marriage as a military adventure, speaking of "making war" against all the princesses of all the chiefs (Boas 1897:359), leaving no doubt whatsoever of its masculine emphasis. The military imagery is not a reflection of "bride by capture", but is rather a restatement of a mythical exploit and the capture of powers. The bride and all that comes with her are tlogwe (trésors), including the children (Boas 1927:391). The warlike imagery in marriage is to be understood in religious terms. As religious concepts, warfare and marriage share the common metaphor of quest for supernatural treasures. As in marriage a principle objective of war was the acquisition of winter ceremonial dances and powers (Boas 1905:240). (Goldman 1975:70-71).

Il est clair que les guerres (qui étaient des guerres rituelles et dont les buts ne semblent pas avoir été économiques comme l'affirme Codere (1950) dans Fighting with Property) telles qu'elles étaient conçues et pratiquées par les Kwagul offrent des relations très étroites avec les cérémonies

rituelles d'hiver. C'est Winalagilis "Faiseur de Guerre sur toute la terre" qui ouvre le rituel. Boas a lui-même conclu (1897:664) que les sociétés secrètes ont leur origine dans les coutumes guerrières. Presque toutes les descriptions détaillées des entreprises guerrières kwagul montrent bien la relation profonde entre les deux. Notre appendice historique relate certainement ce qui a été un des derniers massacres sur la Côte, massacre consécutif au vol d'un sifflet hamatsa (appendice historique, p. 327). Il est stipulé d'autre part que les pouvoirs acquis par la guerre sont plus puissants que ceux acquis par le mariage (certainement parce qu'ils impliquent des actes de violence). Ainsi, dans les mythes de l'Ogre, le mariage exogamique, accompagné d'antagonisme entre le mari et la belle-famille, est bien illustré. Nous avons déjà révélé l'existence dans les familles nobles de signes extérieurs de tension entre les lignées alliées.<sup>1</sup> Il est donc clair que le mythe de l'Ogre traduit indirectement un aspect fondamental de l'organisation sociale des Kwagul, lequel nous l'avons vu, consiste dans un équilibre hostile entre les lignées des chefs de villages.

Ainsi, toutes les antinomies conçues sur les plans les plus divers par la pensée indigène sont en fin de compte assimilées à celle, non moins apparente mais combien réelle, du mariage idéal. (Cet état de fait prouve en outre que l'analyse esthétique et mythologique se trouve donc toujours sous-tendue par la possibilité d'une analyse anthropologique "réelle"). Et comme l'écrit Lévi-Strauss:

Les spéculations mythiques cherchent, en dernière analyse, non à peindre le réel, mais à justifier la cote mal taillée en quoi il consiste, puisque les positions extrêmes y sont imaginées seulement pour les démontrer "intenable". (Lévi-Strauss 1973:209).

1 Ce qui permet de rappeler une fois de plus la coexistence et la concurrence active des schémas patrilineaires et matrilineaires chez les Kwagul.

Ainsi, quel que soit l'avenir ou le destin de la femme, le rapport sociologique entre donneurs et preneurs de femmes sous-tend la relation mythologique entre les anthropophages, êtres surnaturels, et leurs victimes. Il est aisé d'en comprendre la raison: dans le mariage exogamique, le preneur de femme, ravisseur d'une soeur et d'une fille, est un cannibale en puissance pour le donneur; inversement, aux yeux du preneur, le donneur fait figure d'étranger, donc d'ennemi, et le premier a toujours lieu de craindre que l'épouse venue d'ailleurs n'exerce contre lui des pouvoirs mystérieux et criminels. Par destination ou par origine, la femme donnée en mariage ou acquise comme épouse se trouve en quelque sorte contaminée par le cannibalisme moral, sinon toujours réel, des étrangers auxquels elle s'agrège ou du groupe dont elle provient (Lévi-Strauss 1975:351). Le cannibalisme donc, tel qu'il se manifeste ici, peut alors être compris dans une acception proche de Lévi-Strauss, c'est-à-dire comme une modalité de l'échange matrimonial. Revenons un instant à la nature de l'Ogre, représentant de la métaphore cannibalique. Les théoriciens du cannibalisme, dont Freud (1905, 1932) ont mentionné le rapprochement qui existe entre inceste et cannibalisme, fait qui se trouve vérifié une fois de plus par notre étude. D'autres auteurs, dont Lévi-Strauss (1962), Griaule (1973), Paulme (1967) Pouillon (1973) et J. Rawson (1977) nous rappellent l'équivalence quasi universelle entre manger et copuler. En effet, tout comme la sexualité, la nourriture est partout l'objet de prohibitions. Les deux interdits, de l'inceste et du cannibalisme, dans leur intention profonde, comme nous l'avons vu, visent à protéger l'homme des dérèglements auxquels il s'abandonnerait s'il vivait "naturellement": promiscuité et cannibalisme sans frein.

De plus l'emploi du langage culinaire pour désigner les relations sexuelles se rencontre également de façon universelle. Ainsi, pour revenir

aux Kwagul, Boas a noté que dans leur langue, "affinal sexual relations are expressedly a term meaning literally "to consume"" (Boas 1966:50).

Ce langage cannibalique, tel qu'il a été relevé par les chercheurs (Pouillon 1973) relève certainement de l'oralité, mais, et nous aimerions insister sur ce point, le cannibalisme ne se réduit pas à l'oralité. En effet, l'anthropophage n'est pas dans ses relations sexuelles plus "oral" que le non-cannibale. Baxbakwalanuxsiwae ne dévore pas sa partenaire. Il n'est pas omnidévourant comme le présente Goldman. Il ne mange pas n'importe qui, n'importe quoi, n'importe comment.

"Son cannibalisme se situe sur un autre plan, qu'ignore celui qui ne mange pas ses semblables, et c'est pourquoi ce dernier, quand il essaie de comprendre le premier, ne peut y parvenir qu'en confondant anthropophagie et oralité excessive. De ce fait, la prohibition de la chair humaine libère l'usage métaphorique du cannibalisme: précisément parce qu'on ne transgresse pas l'interdit, les représentations cannibaliques servent à signifier autre chose et pas seulement, quoique souvent, d'ordre sexuel". (Pouillon 1972:15).

Ainsi quand on observe Baxbakwalanuxsiwae, au premier abord, on a l'impression qu'il mange tout et n'importe quoi et qu'il représente l'image d'un cannibalisme généralisé. C'est du moins ce qu'ont été amenés à croire Goldman et ses disciples:

"Man Eater is potentially an ultime devourer. Unless he came to be tamed he consumes all". (Goldman 1975:113).

"A spirit of all consuming entropy". (Kobrinisky 1979:164).

Ainsi pour ceux qui se bornent à l'imaginer, le cannibalisme est donc une figure de désordre (Walens n.d.). L'emploi de la métaphore cannibalique et le rejet de la pratique cannibale reposent sur l'idée que le cannibalisme est un comportement dérégulé, sous les formes-auto-, endo-, exocannibalisme, - ne seraient que des variétés interchangeable et sans signification propre. Ce cannibalisme généralisé, sub-ou pré-humain, apparaît comme une irruption de la nature au sein de la culture: il efface les frontières qui séparent le

monde humain du monde non-humain, tout comme l'inceste abolit les distinctions qui, au sein de la société, fond de celle-ci autre chose qu'un magma amorphe. Les deux interdits organisent conjointement le champ social, l'un en le délimitant du dehors, l'autre en l'articulant du dedans.

Que sont-ils à leurs propres yeux, ceux qui aux nôtres sont cannibales? Chose curieuse en effet, et à première vue incompréhensible: ils tiennent souvent pour injurieux d'être traités de mangeurs d'hommes. Les cannibales ce sont toujours d'autres qu'eux-mêmes, et ces autres,<sup>1</sup> ce sont précisément ces "sauvages", des gens qui ne connaissent pas les bonnes manières: voisins réels mais qui se conduisent différemment, ou populations mythiques-éloignées dans le temps et dans l'espace - qui ignorent toute règle, notamment pour se marier et pour manger, bref: des cannibales incestueux.

Il a été démontré que le cannibalisme réel n'est jamais désordonné: les exo-cannibales, par exemple ne mangent pas leurs défunts, et les endo-cannibales qui le font ne consomment pas ceux des groupes étrangers; la consommation peut être totale ou non; les modes de cuisson et la préparation varient également d'un groupe à l'autre (nous allons aborder ces pratiques d'ici peu). Tout cela n'a rien à voir avec un cannibalisme généralisé qui, nulle part attesté et partout redouté, est purement imaginaire. Selon M. Detienne (1972), la culture est ce par quoi toute société prend conscience d'elle-même, en imaginant pour s'y opposer, ce qu'elle redoute ou rêve, en tout cas ce qu'elle n'est pas. Cette définition est bien en accord avec tout ce que nous avons énoncé jusqu'à présent.

Enfin l'erreur à ne pas commettre est celle qui consiste à se

---

1 Les Kwagul regardent souvent les Haidas ou leurs voisins comme ceux qui étaient cannibales ou mangeurs de chiens (Il existait en effet parmi les peuples du nord un rituel au cours duquel de la viande de chien était ingérée.)

contenter d'une définition matérielle, biologique, du cannibalisme: manger de l'homme ou une chair trop proche de l'humaine. Le cannibalisme est une façon de penser autant qu'une façon de manger.

Le passage du cannibalisme sauvage et mythique dont l'Ogre est le représentant au cannibalisme socialisé, comme on va le voir fait également intervenir la préparation culinaire et les manières de table. 1 - Le premier c'est la dévoration solitaire, 2 - le second, c'est la consommation réglée (et prenant place dans un rituel souvent très élaboré) d'un cadavre préparé au préalable et réservé ou interdit à certaines catégories de personnes. 3 - Enfin, la religion, la conception du monde et de la personne doivent être prise en considération. Dans tous les cas il s'agit de bien mettre choses et gens en place dans un monde correctement ordonné: parents, alliés et étrangers, dieux, hommes et animaux, vivants et morts. Le cannibalisme ne peut être isolé de "l'ensemble des représentations qu'une société se fait d'elle-même et d'autrui"; c'est un phénomène culturel. Ainsi, dans son régime alimentaire - "plan de signification privilégié pour définir le système de relations entre l'homme, la nature et la surnature", l'homme se situe quelque part entre bêtes et dieux. (Pouillon 1972: 15 ).

En toute société, les règles d'échange matrimonial d'une part, les règles relatives au cannibalisme d'autre part, jouent un rôle analogue. Dans le premier cas, il s'agit, grâce à un interdit portant sur certaines catégories de partenaires, de prévenir des relations qui bloqueraient le jeu des alliances dont chaque société définit les normes. Dans le second, il s'agit aussi de définir diverses catégories d'individus, les uns mangeables, les autres non-mangeables, avec cette différence toutefois que la catégorie "mangeable" peut être éliminée alors que la catégorie "épousable" ne l'est jamais.

Peut-être faut-il chercher dans son "oralité" première et indifférenciée l'explication de cette corrélation. Cette oralité, toutefois, n'est décelable que sous ses spécifications sexuelles et alimentaires, c'est-à-dire sous des formes toujours culturelles. C'est pourquoi cette hypothèse ne contredit pas ce qui a été affirmé plus haut, à savoir que le cannibalisme ne peut s'expliquer par la seule oralité: puisque le cannibalisme sans loi est pure imagination, le cannibalisme réel est non pas l'oralité même, mais sa réglementation sociale. Ce que l'oralité explique, ce n'est donc pas le cannibalisme réel, c'est celui qu'on imagine au-delà de cette réglementation.

### C. Problème d'ordre ethno-esthétique

En accord avec Jean Thierry Maertens, on peut dire que l'inceste et le cannibalisme (tous deux privilégiés dans les mythes) sont autant de "fantasmes ou de réalités qui dessinent les marques de la coupure qui fait de chaque individu, par la grâce du langage, un sujet pour un objet et vice-versa". (1978: 21). Ainsi les récits mythiques les plus élaborés sur l'origine du rituel et des masques hamatsa décrivent un aller-retour de l'individu à la recherche de sa soeur mariée à un Ogre, l'aller s'effectuant vers l'espace de la fusion "naturelle" (forêt, mort, eaux profondes, esprits) et le retour vers la zone sociale (village, vie, richesses) avec comme pôle de départ la soeur disparue et d'arrivée la <sup>soeur</sup> soeur retrouvée. C'est cet aller-retour qui fait la consistance du masque. Or un problème d'un autre ordre se pose à nous. En effet, nous venons de traiter de l'analyse sémantique du mythe de l'Ogre, mythe dont l'origine est localisée en pays Heiltsuk (Kwagul septentrionaux). Les versions introduites chez les Kwagul et adoptées par ces derniers ont conservé le même sémantisme. Toutes les versions, si variées soient-elles, expriment le même message. Le mythe n'a pas changé de sens au cours de son transfert.

Cependant, il est très intrigant de constater que les masques dits cannibales Bella Bella, appelés Tanis (Tanis étant l'équivalent de hamatsa. Olson 1940-1954) sont totalement différents des masques hamatsa.

En effet, lors du chapitre consacré à la mythologie implicite, on a bien mis l'accent sur l'aspect physique des masques hamatsa, oiseaux de proie fantastiques, aux becs démesurément longs et édentés.

Or si l'on observe les masques Tanis, figurant l'Ogre chez les Kwagul du Nord (ou Bella Bella),<sup>1</sup> on s'aperçoit qu'ils n'ont rien à voir avec les masques d'oiseaux qu'on connaît. Ils représentent d'autres animaux, loups, ours, ou autres. Cela fait d'ailleurs dire à Audrey Hawthorn dans son livre Kwakiutl Art, dans lequel ils sont représentés:

Since these masks are so different in representation from the bird-monster complex, they pose an interesting problem in the transmutation of form and perhaps of meaning when the ritual was adopted by the southern Kwakiutl. (A. Hawthorn 1979:118 ).

Ayant déjà énoncé que le message reste identique, il reste à expliquer les variations esthétiques. Comment expliquer alors ce phénomène? Je pense qu'il est possible d'entrevoir une solution ou tout au moins d'éclairer ce problème en se référant aux récents travaux de Lévi-Strauss publiés dans La Voie des Masques (1975, 1979).

En bref, au cours de son étude dont la méthode consiste à appliquer la méthode structurale, qui a fait ses preuves dans l'analyse des mythes, aux arts plastiques, il compare un masque salish qui a été adopté par les Kwagul (sous un autre nom), ainsi que leurs mythologies respectives. Or, il se

1 Le Musée d'anthropologie à UBC en possède trois exemplaires. Ils ont été collectés à Kitimat en 1897 par le révérend Raley; ils se trouvaient dans une cave funéraire et étaient déjà très anciens à l'époque de leur découverte.

trouve que dans ce cas particulier, l'aspect physique des masques reste inchangé; cependant le message qu'ils véhiculent réciproquement s'inverse. En introduisant un troisième masque, d'origine kwagul, dans le champ d'étude et après avoir montré qu'il est dans une relation de complémentarité avec le premier, il découvre alors que ce troisième, totalement opposé aux deux autres dans sa plasticité, conserve le même message. Il en résulte ainsi que, dans ce cas au moins, "quand la forme plastique se maintient, le contenu du message s'inverse, et réciproquement, quand le message se maintient, c'est la forme plastique qui s'inverse." Lévi-Strauss s'interroge alors sur la portée d'une telle transformation. Est-elle restreinte à deux types de masques présents côte-à-côte dans une petite partie du monde, ou son champ d'application s'étend-il à d'autres formes esthétiques, d'autres époques, d'autres régions? (Lévi-Strauss 1972:342).

Je serais presque en mesure d'affirmer que nous rencontrons dans les masques Tanis et hamatsa un type d'inversion du même type que celle décelée par Lévi-Strauss, mais malheureusement l'état de la mythologie relevant de l'origine des masques Tanis ne me permet pas de le prouver.<sup>1</sup>

Dans le cas qui nous intéresse, le message est maintenu: l'Ogre dont ils sont les représentants respectifs est la métaphore de la sexualité ou de l'alliance matrimoniale et de ses dangers. Ils ont le même patron, qui est détenteur du rituel et donneur de vie.

Par contre si l'on examine bien les caractéristiques esthétiques des masques animaux Tanis, on peut voir que leurs bouches sont toutes en lar-

1 On pourrait suggérer qu'il se passe la même chose et que les oiseaux hamatsa ont simplement remplacé les animaux Tanis - Ce qui est fort possible.

geur, à l'horizontale, plutôt que pointées et toutes en "proue" comme le sont les masques hamatsa. Ils sont pourvus de mâchoires puissantes armées de dents terribles. Leur couleur dominante est le noir, certainement similaire à celle des hamatsa de la même époque. Ils ont en commun aussi de représenter plusieurs têtes à la fois. Ainsi, nous n'obtenons pas une opposition systématique, mais là où elle se trouve elle est capitale.

	Tanis (Kwagul du nord)	Hamatsa (Kwagul du Sud)
genre	mammifères terrestres ou aquatiques	oiseaux
bouche	large-horizontale	pointée-perpendiculaire au visage
dentition	présente-terrible	absente
mâchoire	plate	bec protubérant
fonction	dévoreur	dévoreur
message	image du mariage	image du mariage
caractères communs	plusieurs têtes noir dominant	plusieurs têtes noir dominant

Tableau VI

Peut-être sommes-nous alors en mesure de répondre à Boas quand il s'interrogeait sur le caractère des masques hamshamtses, qui sont soit des masques d'animaux terrestres, soit des monstres aquatiques (supra, p.127). Il se demandait en fait: pourquoi le hamshamtses est-il représenté par autant de masques animaux alors que le hamatsa utilise exclusivement des masques d'oiseaux?

Les nombreux masques animaux représentant hamshamtses, antérieurs aux masques hamatsa comme nous l'avons déjà dit, faisaient déjà partie intégrante du rituel quand le mythe de Baxbakwalanuxsiwae fut introduit chez les Kwagul.

Les masques Tanis ne représentaient donc rien de nouveau. Ils n'avaient pas de raison d'être spéciale dans ce nouveau contexte. Ils répétaient ce qui existait déjà. Et comme la figure de l'Ogre, c'est-à-dire, la mort dévorante, était implicitement intégrée à la vision du monde kwagul sous les traits de hamshamtse, les caractéristiques morales des masques Tanis se sont vues transférer dans les oiseaux dont les diverses caractéristiques étaient en accord avec la façon dont les Kwagul visualisent et organisent leur univers. De plus, des éléments spécifiques aux oiseaux étaient déjà présents dans la figure de l'Ogre, à savoir le vol.<sup>1</sup> Le vol, dont on a vu que le mouvement ascensionnel en fait un symbole privilégié de la résurrection (supra, p.149), cette dernière étant également du domaine des pouvoirs de l'Ogre car il détient l'eau de vie. Ainsi, la dualité de l'oiseau de proie exprimée en terme de destruction et de résurrection, dualité fondamentale chez les Kwagul car elle implique un processus de transformation, prédestine l'oiseau à cette nouvelle représentation. Fait qui se trouve corroboré par Goldman quand il dit:

"Birds are souls who ascend to the sky,  
the original source of nawalak.  
All devouring death is matched by means  
of overcoming it." (Goldman 1975:108).

#### D - Mythes d'origine du rituel "cannibale" en 1940.

Les trois versions collectées par Olson au cours de deux séjours successifs en 1935 et 1949 racontent l'origine de la danse Tanis, chez les Owikeno et les Haisla (Kitimat).

La version Owikeno (1954:243) est similaire à celles que nous avons rapportées plus haut. L'armature est la même. Cependant, c'est une version faible, courte, dépouillée. Olson, dans ses courtes monographies, témoigne

<sup>1</sup> On pourrait en ajouter un autre: la voix ou le son émis par l'Ogre est un cri d'oiseau.

de la grande dissolution des institutions traditionnelles et rapporte plus des souvenirs dont certains anciens ont gardé la mémoire plutôt que de réelles observations basées sur des faits.

Le mythe de Baxbakwalanuxsiwae s'est exténué au point de conserver tout juste son armature. Comme nous l'avons dit, les séquences sont en tous points similaires. L'unique différence majeure est signifiée par l'absence du code parental. La séquence initiale montre quatre jeunes chasseurs de chèvre et il n'est pas fait mention de disparition des personnes ou de fille (ou de femme). La femme de l'Ogre, ce dernier et leur progéniture périssent. Les mêmes codes culinaires sont présents.

Comme la présentation de ce mythe n'est pas indispensable, il sera répertorié dans l'appendice mythique (p264).

Il en est de même pour les versions Haisla (Olson 1940:192-193). La première relate une aventure du type "quête de vision" au cours de laquelle un jeune chasseur se rend dans une maison inconnue de lui dans laquelle une grande quantité de petits oiseaux volent autour de lui. Quand il essaie de les attraper (pour les manger) ils se transforment en sifflets de bois, indice des voix de l'esprit cannibale. L'aventurier assiste alors à une danse Tanis, au cours de laquelle un cadavre est préparé pour la cérémonie. De retour à la maison, il mange tout le monde, même son jeune enfant. Il est pacifié avec de l'huile de saumon. Cependant au cours d'autres transes, il continue de manger tout le monde. Le groupe le saisit et le jette dans le feu. Ses cendres se transforment en moustiques.

Cette légende traite d'un cas de possession excessive (fait qui arrivait assez souvent). Son identification avec l'esprit est telle que le héros doit

mourir.

La version de Kitlope (1954:193) relate comment un jeune garçon à la chasse aux martres avec son père, disparaît une nuit, revient et mord ce dernier. De retour au village, il se met à manger tout le monde; il est apprivoisé en s'offrant au "poteau cannibale" auquel il doit être attaché; ce dernier est recouvert d'anneaux d'écorce de cèdre rouge.

En résumé ces versions présentent un jeune chasseur en quête de pouvoir surnaturel, thème que nous avons développé au cours du mythe de Hamshamtse auquel nous ne reviendrons pas. Il semble que les grandes implications du code parental aient disparu. Il sera intéressant de voir ce qui se passe au niveau du rituel, à la même époque, ou tout au moins dans la mémoire des gens.

#### E - Mythes d'origine du rituel hamatsa en 1980

Les deux versions que nous avons collectées au cours de notre séjour chez les Kwagul à Alert Bay sont situées dans l'appendice mythique. Elles sont plus riches que celles transmises à Olson.

La version Owikenò de notre conteur est similaire dans son armature aux autres versions Owikenò mentionnées plus haut. Mais tout comme dans les mythes rapportés par Olson, le code parental est absent.

On peut y lire certains détails intéressants. La femme de l'Ogre a le visage peint en noir; elle s'agite et se lèche les lèvres constamment, caractéristique de sa nature "inhumaine". Lors du dîner consécutif à l'invitation des Ogres, le chef utilise son bâton d'orateur dont les différentes ornements s'animent toutes à la fois quand il le brandit. Une fois l'ogre tué par le feu, son estomac est découpé afin de trouver la cachette

de son sifflet. Il est finalement découvert sous son aisselle. Le sifflet était fait à l'image d'un soufflet<sup>1</sup> que l'Ogre faisait vibrer quand il remuait les bras.

La deuxième version (Tenaktak) montre un chef battant son fils parce qu'il est paresseux (même séquence initiale que dans le contexte hamshamtse). Ce dernier s'en va dans la forêt enneigée. Il entend une voix, signe que l'esprit est en train de le pénétrer. Il reçoit alors un trésor sous forme de poteau cannibale en miniature qu'il porte sur la tête. Maintenant il vole dans les airs, mange les humains. Du sang menstruel est collecté par les gens du village afin de l'attirer. Après avoir mangé son jeune frère, il se manifeste sur le toit de la maison, faisant un bruit épouvantable. Son sifflet imite ou reproduit tous les cris fantastiques d'oiseaux tels le corbeau, la chouette ou le hibou, la corneille. Son père célèbre un rituel d'hiver au cours duquel il est apprivoisé et le poteau cannibale utilisé.

Ces deux versions sont intéressantes dans la mesure où elles montrent bien que lorsque le message, qu'elles avaient la charge de véhiculer, est absent (s'est érodé ou a disparu), l'élaboration romanesque se manifeste. Cela rejoint ce que Lévi-Strauss avait déjà formulé dans un des passages d'Anthropologie Structurale Deux consacré à la mort des mythes. (1973:315).

On peut suggérer que le démantèlement de la structure sociale et des institutions sociales kwagul consécutif à l'arrivée des Européens s'est reflété au niveau des mythes, lesquels exprimaient certaines contradictions inhérentes à la société.

---

1 De tels sifflets existaient réellement.

L'aspect du mythe qui est conservé, est celui qui justifie l'acquisition de tel ou tel privilège; il offre un caractère historique, ou d'archive. Il est employé aux fins de légitimation historique.<sup>1</sup> Seul l'avenir nous dira comment cette dernière se manifesterà dans le futur. Est-ce qu'un nouvel ordre traditionnel se fondera à partir de cette tradition ou au contraire sera-t-elle l'amorce d'un avenir qui commence à se dessiner?

---

1 Cette remarque qui concerne l'érosion du contenu mythique au profit de l'élaboration romanesque vaudrait-elle pour les productions artistiques? Je serais tentée de dire oui. En ce qui concerne les masques hamatsa, après l'arrivée des Européens, (et l'introduction de nouvelles techniques d'une part, et de nouveaux systèmes de croyances d'autres part), on assiste à une véritable révolution artistique. Ces masques qui, dans le passé étaient plus concentrés, plus denses, plus restreints dans leurs formes, se sont déployés dans l'espace d'une façon incroyable. Certains spécimens peuvent atteindre jusqu'à trois mètres de longueur. On assiste à ce que Bill Holm appelle la période flamboyante, ou "rococo" des masques hamatsa. En fait, plus ces masques présentaient des becs longs et terrifiants moins leur fonction était de dévorer, dans l'esprit des gens. Moins la fonction des masques était dévorante, plus ils avaient l'air féroce. Les talents déployés pour les rendre plus monstrueux encore étaient comme proportionnels à leur décroissante fonction de manger.

## Chapitre V

STRUCTURES DES CODES NON-VERBAUX

Jusqu'à présent, par l'étude de la vision du monde kwagul et de son éthos et par celle du mythe de l'Ogre, j'ai essayé d'analyser le contenu sémantique du mythe d'origine du rituel hamatsa. Je l'ai dépouillé de ses composantes sémantiques au point de le réduire à une formule de parenté. Ceci dit, on peut déjà admettre avec Smith (1979:143) que le noyau du rite (mythique ou non mythique) réside autant dans la traduction d'une mythologie, d'une vision du monde ou du symbolisme que dans sa rencontre avec un certain piège à pensée. La mythologie explicite, en utilisant la figure de l'Ogre, montre comment les Kwagul pensent leurs relations sociales dans les mythes, et c'est au cours du rite que les contradictions inhérentes à cette société se résolvent.

Au cours des chapitres précédents, sans avoir encore décrit le rituel, j'ai tenté de dégager les messages contenus dans certaines actions symboliques tels que les dévoilent les mythologies implicite et explicite. Nous avons pu, un peu à la manière d'un participant, voir s'élaborer une compréhension des contenus et des intentions des messages. En effet, fidèle à notre méthode, et à celle de Lévi-Strauss c'est en considérant d'abord les rites sous leur aspect le plus dépouillé, plutôt qu'en accumulant les gloses, qu'on peut le mieux leur attribuer une identité permettant de guider et de contrôler les analyses subséquentes. Jusqu'à présent on peut dire, en accord avec ce même auteur, que "la mythologie explicite représente au sens plein du terme une littérature, alors que la mythologie implicite consiste en fragments de discours, en attitudes qui sont solidaires de conduites linguistiques (1971: 599).

Avant d'aborder l'étude du rituel proprement dit, il me reste encore à dégager des récits pré-cités un autre aspect du symbolisme kwagul, celui représenté par les catégories d'objets présents et manipulés, des gestes accomplis, du choix des couleurs et d'autres idiomes utilisés. L'ensemble de ces idiomes connote un système d'idées et de représentations. Donc les gloses et exégèses relevant de ces catégories relèvent une fois de plus de la mythologie implicite et c'est seulement après en avoir dépouillé le rituel que ce dernier pourra être envisagé sous sa forme pure.

J'aimerais donc maintenant traiter du processus de communication lui-même et mettre en évidence, comme l'a fait Turner, "le caractère non-verbal des symboles rituels" (Turner 1969:39). Ce point de vue, qui se veut analytique, essaie d'identifier les caractéristiques spécifiques qui font que le rituel recèle une information. Examinons d'abord les idiomes qui paraissent les plus évidents et essayons de les classer en sous-systèmes.

### I. Symboles empruntés au règne végétal

Mythes et rites mythiques nous ont révélé deux aspects de la personnalité de l'Ogre. C'est d'abord un ravisseur de femmes, mais c'est aussi le détenteur du rituel hamatsa comprenant plusieurs masques, danses, costumes, chants, écran, poteau cannibale, sifflets, noms, ainsi que d'autres trésors vitaux, au premier rang desquels figure l'eau-de-vie.

Les produits arborifères, cèdres rouges, sapins ciguë, etc. sont des végétaux qui font partie d'un royaume situé à l'arrière de celui des humains, lequel, nous l'avons vu, est le domaine de certains pouvoirs surnaturels. Comme les humains, les arbres et les plantes ont une âme (Boas 1921:1220).

### A. Le sapin ( *Tsuga heterophylla* )

Les rameaux de sapin ciguë sont le symbole du retour du novice à l'état "sauvage". Dans tous les mythes précités, le novice réapparaît après une longue absence dans la forêt, portant des anneaux faits de branches de sapin, à la tête, au cou, aux poignets, aux chevilles (parfois à la taille et aux genoux, selon les contextes). Au cours de la période historique des sapins entiers étaient disposés de chaque côté de la porte d'entrée de la maison cérémonielle, symbole du retour du novice. Les rameaux ne sont ni travaillés, ni tissés, ni tressés. Ils sont à l'état brut, couverts de leurs aiguilles vertes. La chair du sapin est blanchâtre naturellement. Comme le sapin ciguë a des propriétés purificatrices (supra, p.123) son emploi se justifie dans la phase initiale du rituel. Il est toujours utilisé aujourd'hui, de la même manière et dans le même contexte.

    sapin ciguë = symbole du novice à l'état "sauvage" (naturel)

### B. Le cèdre rouge (*Thuja gigantea*)

Le bois de cèdre, produit du royaume végétal, est le matériau et la source d'un grand nombre d'objets utilisés lors des rituels en général et du rituel hamatsa en particulier. Il est travaillé pour la manufacture de poteaux héraldiques, de masques, d'écrans, de vaisselle, de sifflets, de hochets; ses fibres sont travaillées exclusivement par les femmes pour la fabrication de capes, de la même façon que les fourrures, peaux des animaux, sont transformées en manteaux. Rougies dans une macération de jus d'aulne, les fibres de cèdre rouge sont également transformées en anneaux, symboles du rituel d'hiver. Pourquoi le cèdre rouge a-t-il été choisi pour signifier dans le rituel? Quelle est (ou quelles sont) sa signification particulière? Et pourquoi sous forme d'anneau? Je ne sais s'il est possible de résoudre toutes ces questions mais je vais tenter d'y répondre.

Il semble d'une part que le cèdre rouge, produit public, devient sacré quand il entre dans un schéma rituel préconçu, mais qu'une fois entré, il y apporte ses caractéristiques propres. Quelles sont-elles? Outre ses qualités intrinsèques de bois, sa couleur n'est pas indifférente, comme le note Goldman:

The red of the cedar is seen as blood, in the ultimate sense as human blood, but human blood rendered powerful by being in associative form, by being associated with the most remote branch of a generalized human kind, and by its association with a ring, the celestial symbol (Goldman 1975:193).

L'écorce de cèdre est une directe source de pouvoir surnaturel nawalak, et source de vie. Les Kwagul y réfèrent souvent par la locution "Long Life Maker" (Boas 1935: 82 ). Sa chair rose comme celle des saumons<sup>1</sup> connote la vie.

Red cedar bark is a parallel source of power by virtue of substance. It stands for the blood of the sacred tree, the tree that, like "the cosmic tree" in Siberian shamanism, ascends to the sky. (Goldman 1975:112).

Le pouvoir de l'Ogre et de l'initié hamatsa (comme celui de tout le rituel d'hiver) est représenté par l'écorce de cèdre rouge teintées dans un jus d'aulne, travaillée par les femmes<sup>2</sup>, en forme de cercles ou d'anneaux. Ces anneaux portés à la tête, au cou, aux poignets et aux chevilles, c'est-à-

---

1 J'ai relevé le mythe qui explique l'origine de la couleur de la chair du saumon; un sculpteur a fabriqué une trappe à saumon avec du bois d'aulne. Comme l'aulne rougit quand il est mouillé, il est directement associé à la chair du poisson (Boas 1897:402). L'aulne et le cèdre, comme le saumon, connotent le sang vivant.

2 Il est intéressant de noter que toutes les créations artistiques qui relèvent du bois à l'état brut sont du domaine des hommes, alors que les créations qui relèvent des dérivés du bois ou de ses composantes (écorces, fibres, racines, etc..) sont du domaine des femmes. Je trouve particulièrement révélateur que ce soit les femmes qui ont le privilège de la manufacture de ce symbole aux propriétés telles qu'il surpasse tous les autres.

dire à tous les points majeurs d'articulation (joint marks),<sup>1</sup> points fragiles du corps humain, représentent pour les Kwagul, comme pour les Inuit et certainement aussi pour tous les peuples amérindiens d'Amérique du Nord (à en croire les théoriciens de la religion),<sup>2</sup> le cosmos, cet ultime contenant de forces spirituelles. Le pouvoir d'abstraction des Kwagul leur fait réduire leur vision de l'univers à la forme condensée d'un cercle, d'un anneau, dont on oserait presque dire qu'il est le contour des formes évoquées plus haut. Cependant, il est peut-être bon d'être moins prosaïque et réductionniste et de voir dans le cercle l'ultime abstraction de l'univers et de toutes ses forces réunies.

Les tailles des anneaux de cèdre rouge variaient. Le pouvoir surnaturel nawalak contenu dans chacun d'eux était mesurable quantitativement selon leur diamètre (Boas 1897:509). Dans les mythes et dans la réalité rituelle les ancêtres sont dépeints portant des anneaux très larges, physiquement proportionnels à la quantité de pouvoirs possédés. L'épaisseur et le diamètre variaient. Plus l'initié était apprivoisé, au fur et à mesure du déroulement rituel, plus les anneaux diminuaient de volume (Boas 1916:549). De plus, quand les anneaux sont coupés, ils émettent des sons ou des cris qui, selon les Kwagul, sont les voix des esprits.<sup>3</sup>

1 Dans une étude portant sur les sensations corporelles manifestées par des crispations de certaines parties du corps, Hunt les décrit comme étant les signes de mort immédiate ou prochaine d'un parent proche ou lointain. Parmi elles, on retrouve les principales articulations du corps (Boas 1921: 603-604).

2 Eliade 1949:318-320; 1954:223,225. Bachelard 1957:208-218.

3 Chaque anneau variait selon son contexte mythique, et le symbolisme particulier qui s'y rattachait variait également. Certains présentaient plusieurs banderoles qui pendaient, d'autres des figures géométriques, ou des mâts totémiques en miniature. Ces variations permettaient également de différencier les appartenances aux différents numayms (Boas 1897: 518-528).

Métaphore du cosmos et du cercle, l'anneau est symbole de totalité.

De plus, l'histoire des religions insiste sur cette facilité de multiplication des "centres" et sur l'ubiquité du sacré. Il semble que le cercle soit associé au temps cyclique. Le cercle est donc symbole de la totalité temporelle et du recommencement (Durand 1969:372). En effet, d'année en année, l'introduction de l'écorce de cèdre rouge annonce une nouvelle saison rituelle. L'anneau d'écorce de cèdre rouge est l'emblème du devenir cyclique, le résumé magique qui permet la maîtrise du temps, c'est-à-dire la prédiction de l'avenir. La possession du rythme secret du devenir n'est-elle pas déjà gage de la possession de l'évènement à venir? Dans le passé, le cérémonial proprement dit commençait par la distribution d'anneaux d'écorce de cèdre rouge destinés à être portés autour de la tête comme une couronne. Cette distribution se déroulait lors d'une cérémonie préliminaire rassemblant les participants. Boas l'a décrite en détails (et peut-être de façon idéalisée) dans Kwakiutl Religion (1930:92-98; 121-133).

Aujourd'hui cette cérémonie est radicalement écourtée et quand l'écorce de cèdre est passée autour de la maison cérémonielle c'est afin de déployer un privilège ou une prérogative. Ce n'est que très rarement que l'écorce de cèdre est distribuée sous forme d'anneau pour la tête. Parmi plus de cinquante cérémonies auxquelles j'ai assisté, l'écorce a été distribuée<sup>1</sup> seulement trois fois. Le fait est attesté également par Bill Holm:

Tseyka participants all wear head and neck rings of red-dyed cedar bark. Some are simply strips of the worked bark tied around the head or hung over the neck and shoulders while others, depending in the old days on the symbolism required, are elaborately constructed of spun cords and ropes of bark intricately twisted, braided, and otherwise fashioned into the finished regalia. At one time each of these details related to the tradition of the wearer, but today most of this sort of symbolism has been forgotten. (Holm: 1972:21).

1 Le jus d'aulne n'est pas utilisé aujourd'hui, il est remplacé par une teinture synthétique rouge.

Si l'on examine le cercle dans une perspective géométrique ou mathématique on se rend compte qu'en traçant un cercle ou en parcourant un circuit autour du feu, on délimite deux espaces qu'on ne peut atteindre sans franchir la limite dessinée. Une fois le cercle tracé, les espaces ou les contenus des deux espaces sont distincts, l'un intérieur, l'autre extérieur. Ainsi, le novice et les personnes secrètes sont contenus à l'intérieur du cercle, les autres sont à l'extérieur. Ceci confirmerait la belle étude d'un mathématicien au sujet des lois des formes quand il dit qu'on ne peut échapper au fait que le monde tangible qu'on connaît est construit en vue (ou de telle façon qu'on est capable) de se reconnaître (G. Spencer Brown 1972:105-106). Ainsi, du point de vue mathématique

A universe comes into being when a space is severed or taken apart. The skin of a living organism cuts off an outside from an inside. So does the circumference of a circle in a plane (Brown *ibid*:v).

On peut dire qu'il en est de même pour l'écorce de l'arbre. La peau de l'arbre, image de la vie longitudinale, est travaillée en vue de reproduire une section horizontale de l'arbre, laquelle devient l'image d'un récipient vital.

Ainsi l'anneau d'écorce de cèdre rouge, dans toutes les significations qu'il véhicule, se présente comme le symbole de la totalité. Il connote le temps, c'est-à-dire le passage d'une saison publique à une saison secrète, le cosmos, c'est-à-dire le passage du novice (après un voyage cosmique) dans la maison (ou la bouche) de l'esprit ogresque, la richesse, c'est-à-dire le passage d'un état pauvre à un état riche, la condition humaine, c'est-à-dire le passage du novice de l'état d'enfant à celui d'adulte. Finalement, il connote l'éternité, c'est-à-dire le passage de l'obscurité à la lumière, de la mort à la vie.

Les masques hamatsa sont des productions culturelles très élaborées qui

à elles seules constitueraient le sujet d'une thèse. Nous avons déjà énuméré leurs caractères sémantiques plus haut, leur condition d'emploi et d'apparence. On peut rappeler que leur apparence varie suivant les contextes mythiques, de un à quatre. Ils représentent des oiseaux mythiques serviteurs de l'Ogre dont les tâches sont de goûter sa nourriture (l'un est spécialiste des yeux humains, l'autre de la moelle humaine, etc.). De même que les anneaux de cèdre diminuent de volume au cours de l'apprivoisement du hamatsa, au cours de la phase finale du rituel hamatsa la taille du masque est réduite à un petit masque qui se porte sur le front, en forme de corbeau appelé zyezliwe ("masque frontal à usage d'apprivoisement"). Le port de ce masque signifie que tous les autres masques (à l'aspect plus féroce dont les becs pointant dans la bouche simulent un acte d'auto-cannibalisme) ont été rangés et que l'état "sauvage" de l'initié s'est apaisé. Il arrive parfois que la soeur du hamatsa ou celle qui a la fonction de nourricière danse en portant ce masque aux côtés de l'initié.<sup>1</sup>

Toutes les sculptures kwagul en cèdre rouge sont considérées comme des créatures vivantes, extrêmement animées. Les becs des masques articulés s'ouvrent sur des mâchoires amovibles; le bâton d'un orateur décrit dans un mythe est composé de plusieurs créatures toutes vivantes et bruyantes (appendice mythique, p. 273); l'écran "mawil", dont le visage figure l'Ogre, présente une bouche amovible utilisée par l'initié. Tout l'art graphique et sculptural des Kwagul est extrêmement dynamique et animé. On dit même que le sculpteur d'un poteau cannibale "hamspek" a perdu la raison en exécutant la sculpture; les nombreuses bouches s'animèrent comme dans le mythe de l'Ogre. Il mourut peu de temps après (Holm 1980:52; Boas 1910:415-442).

---

1 Bill Holm a bien décrit les aspects physiques des masques hamatsa dans son livre Crooked Beak of Heaven. 1972.

## II. Symboles empruntés au domaine musical

Les anneaux d'écorce de cèdre rouge ne sont pas les seuls récepteurs de pouvoirs surnaturels, nawalak. Ils sont aussi présents dans les sifflets medzis faits de cèdre rouge pour la plupart.

Au cours de la période tseka (rituel d'hiver)<sup>1</sup> la présence du pouvoir surnaturel est annoncé par les voix des esprits. Quand l'initié hamatsa revient après sa longue absence dans la maison de l'Ogre, son retour est annoncé par les sifflets, qui produisent des sons bizarres. Les sifflets ne doivent jamais être vus. La plupart d'entre eux sont conçus comme des flûtes à bec et peuvent présenter plusieurs ouvertures et plusieurs chambres afin de produire plusieurs tonalités différentes, qui sont censées reproduire les cris d'oiseaux multiples. Parfois un visage est gravé sur le sifflet; l'ouverture alors forme la bouche et le visage se répartit autour d'elle. Comme ces sifflets n'étaient jamais manufacturés pour être vus par l'assistance, la finition et le décor relèvent d'un autre ordre (Holm 1972:23). La création de tels objets trouvait son inspiration dans la nature du rituel lui-même. Une fois de plus, ils étaient à l'image de l'Ogre. Certains sont peints en noir et peuvent présenter trois bouches. Ils sont toujours utilisés aujourd'hui.

Les Kwagul n'ont pas d'instruments mélodiques à part la voix. Les sifflets, le tambour de cèdre (box drum) carré (ou rectangulaire) les bâtons de musiciens, ne sont pas conçus comme des instruments de musique à proprement parler. Les uns reproduisent les voix des esprits, les autres scandent le rythme de la danse qui se déroule selon les chants polyphoniques entonnés

1 Tseka connote aussi l'idée de lenteur, de calme, d'harmonie selon mes informations de terrain.

par le chœur.

Par contre, parmi les objets musicaux, le hochet est certainement le plus important. Les hochets utilisés durant tseka sont ronds ou ovales. Ce sont des hochets de chamans<sup>1</sup>. Le son émis par le hochet est en contact direct avec le surnaturel. C'est lui qui calme, apaise et contribue à apprivoiser le hamatsa. Tous les membres de l'escorte de l'initié sont munis de tels hochets qu'ils tiennent dans leur main gauche quand ils annoncent l'entrée prochaine du danseur; ils les agitent alors constamment en son honneur et afin de l'apaiser, car à ce stage de son initiation le hamatsa est évidemment possédé par l'esprit ogresque dont il reproduit la danse. Certains hochets étaient gravés; ils représentaient le visage d'un esprit et étaient peints aux couleurs traditionnelles, blanc, rouge et noir.

En ce qui concerne la musique proprement dite que l'on pourrait définir comme "tout élément sonore et ne pouvant se réduire au langage" (Rouget 1980: 103) et présentant un certain degré d'organisation rythmique et mélodique, une fois de plus nous sommes obligés de constater qu'aucune étude ethnomusicologique sérieuse n'a été réalisée sur le domaine musical indien de la Côte Nord-Ouest.

Il est cependant important de noter que la musique ou disons plutôt l'accompagnement musical est inséparable des chants, c'est-à-dire des paroles ou des mots qui sont véhiculés par le chant. La dichotomie idiomes verbaux/idiomes non-verbaux que j'avais établie est alors mise en question. Le chant hamatsa, généralement composé de quatre versets, est entonné par un refrain qui indique la tonalité. Ensuite les paroles du chant sont entonnées, avec

---

1 ne pas les confondre avec les hochets de chef.

le refrain à chaque fin de verset. Les mots sont appelés "the walk of the song" ou mieux encore, comme disent les Kwagul, "the words go this way" (Boas 1897:432). Le chant est accompagné par le rythme des bâtons frappant le tronc, et parfois un tambour est utilisé.

Le bruit des bâtons est parfois si fort et si lourd qu'il étouffe le chant. Le rythme du chant, comme celui des bâtons est très complexe et toujours syncopé (Boas 1897:432). Quand le rythme est rapide, il signifie que le hamatsa est possédé violemment par son esprit. Plus le rythme est lent au contraire, plus le hamatsa tend vers son apprivoisement.

Comme rythme (joué par le chœur), paroles des chants (chantées par le chœur) et gestes (ou danse, joués par l'initié) sont absolument indissociables. (n'importe lequel d'entre-eux n'existant pas sans les deux autres), il me faudra revenir sur cette particularité de haute importance lors de l'étude des gestes accomplis par le hamatsa lors de sa danse, soit de la chorégraphie. En effet, les paroles des chants motivent, guident les gestes des bras (et des mains) de l'initié, et le rythme motive les gestes des jambes (et des pieds). A ce stade donc, et sans encore entrer dans les détails, on voit qu'on ne peut plus séparer les éléments implicites des conduits corporelles.

### III. Symboles empruntés au règne animal

A ma connaissance seulement un seul objet emprunté au monde animal est utilisé à des fins rituelles, le duvet d'aigle blanc.<sup>1</sup> Il est symbole de

1 La couleur blanche sera traitée ultérieurement.

de richesse, donc de paix, d'harmonie et de vie. Il est distribué en même temps que la couronne d'écorce de cèdre rouge au début du rituel, et se dépose sur le sommet de la tête.

#### IV. Les couleurs

Une fois de plus, ce domaine particulièrement riche en informations symboliques n'a jamais été étudié par les anthropologues. Toutes les données sur le rituel kwagul ont été presque toujours présentées de façon descriptive et non analytique. Bien que mon étude soit loin d'être exhaustive, il est possible d'en dégager un certain nombre d'éléments qui vont contribuer au déchiffrement (ou décodage) et à la lecture du symbolisme des couleurs kwagul.

Les couleurs représentées par la gamme tricolore blanc, noir, rouge peuvent être considérées comme un code, c'est-à-dire un ensemble de symboles dont l'importance est capitale aux yeux des Kwagul (et peut-être, selon des modalités certainement différentes, pour tous les peuples de la Côte Nord-Ouest du Pacifique). Certaines significations associées à ces couleurs ont déjà émergé de l'analyse des contextes mythiques implicite et explicite, ainsi que d'autres rites affectifs et d'initiation.

Comme ce code est facilement décelable et isolable, il peut donc se présenter comme un paradigme d'analyse au niveau du symbolisme d'une part, et de la perception d'autre part.

Parmi ces trois couleurs le blanc, dont l'occurrence est moins fréquente que les autres, peut révéler certaines subtilités qui ne sont pas forcément perçues par tous les observateurs.

Ces trois couleurs existent à l'état naturel indépendamment l'une de l'autre, et sont rassemblées lors du rituel. Pourquoi les Kwagul ont-ils privilégié ces couleurs plutôt que d'autres et quelles valeurs leur attribuent-ils?

#### A. Le noir

La couleur noire était obtenue à partir du charbon de bois mélangé à de la boue et pulvérisé dans des mortiers en pierre. Afin d'obtenir une peinture noire, dans certains cas (pour les peintures faciales par exemple) le charbon de bois pulvérisé était badigeonné sur les visages enduits au préalable de suif de chèvre de montagne, utilisé comme base. Avant de partir à la guerre, les hommes se badigeonnaient le visage en noir de cette manière; les initiés mâles hamatsa et ses comparses<sup>1</sup> faisaient le même.

Au cours du chapitre sur la mythologie implicite, nous avons dit que le nord mythique était symbole d'obscurité, de royaume des esprits, de mort violente (supra, p. 24). De plus, de la fumée noire s'échappe de la maison de l'ours; l'ours est considéré comme l'animal le plus dangereux que le chasseur puisse rencontrer et qu'il doit vaincre au cours d'un combat, avant d'atteindre la maison de l'Ogre. Ce que nous venons de dire peut d'ores et déjà se résumer dans le tableau suivant;

	<u>NOIR</u> (tsula)
Origine	organique
contexte public	guerre (violence)
contexte mythique	fumée de l'ours
contexte rituel	mort
sexe	masculin

<sup>1</sup> Au cours du rituel dans lequel Winalagilis était représenté (l'esprit de la guerre), les femmes, qui avaient le pouvoir de conjurer cet esprit, jouaient un grand rôle. Elles avaient alors le visage peint en noir également, dénotant en cela leur association avec l'esprit de la guerre.

Dans ce contexte on peut donc dire que la mort à laquelle l'initié fait face est une "mort noire". Nous développerons ce thème plus tard, après avoir considéré la couleur rouge.

### B. Le rouge

L'ocre rouge existait à l'état naturel; il était traité de la même manière que le charbon de bois en vue d'obtenir une peinture. Nous avons énuméré plus haut (supra, p.182 ) les conditions au cours desquelles la couleur rouge était utilisée. Le rouge de l'aulne (lui-même assimilé au rouge du saumon) était ajouté au rouge du cèdre en vue de créer l'anneau, emblème de totalité. Ainsi, le rouge est trois fois rouge.

De la fumée rouge sort de la maison de l'Ogre, fumée humaine, fumée sanglante, "mort rouge". Le rouge par les connotations qu'il accumule, possède une valeur bien plus forte que le noir. Non seulement il connote le sang<sup>1</sup> rouge, mais après avoir vaincu les dangers de la mort noire, dans le contexte mythique (et métaphorique, au niveau du rituel), l'initié doit vaincre la mort noire avant d'atteindre la mort rouge. Après avoir vaincu les dangers de la mort noire, le novice expérimente la mort rouge et par elle (ou en elle) accède aux pouvoirs surnaturels dont on a vu que l'anneau de cèdre rouge, indice du rituel, est le symbole privilégié. La possession d'un tel privilège dénote un haut statut dans l'échelle sociale.

	<u>ROUGE</u> (Tlawka)
origine	minérale
contexte public	vie (végétale, animale, humaine), pouvoir,
contexte mythique	fumée de l'Ogre rang
contexte rituel	pouvoir surnaturel
sexe	masculin et féminin

<sup>1</sup> sang humain, animal, ou végétal. On pourrait presque dire les sangs.

### C. Le blanc

Le blanc est la couleur la moins facilement discernable. Rouge et noir sont les couleurs dominantes. Afin d'obtenir la couleur blanche les Kwagul devaient pulvériser des coquilles de palourdes ou de moules préalablement brûlées. Les productions artistiques kwagul les plus anciennes renoncent parfois à l'emploi du blanc (pour les yeux, et les dents) au profit de la couleur naturelle du bois. Un blanc éclatant était certainement difficile à produire. Par contre, si le blanc était difficile à reproduire, il était visible sous d'autres formes naturelles comme les fourrures de chèvre et d'hermine, certains coquillage blancs, les plumages de certains oiseaux comme le duvet d'aigle et les plumes de certains canards (sawbill)<sup>1</sup>. Ainsi, les jeunes filles au cours de leur période de séclusion consécutive à l'apparition de leurs premières règles devaient suivre certains rites au cours desquels elles devaient porter des anneaux au cou, à la tête, aux chevilles et aux poignets (tout comme le hamatsa qui porte des anneaux de cèdre rouge aux mêmes jointures) faits de fourrure de chèvre (M. Reid, Alert Bay 1980). Plus tard, ces anneaux ont été confectionnés de laine tricotée ou crochetée. Or, on a également vu dans le mythe des chasseurs que "chasser la chèvre" était l'équivalent de "chercher la soeur", et que la chèvre se substituait à la fille. On peut donc dire que le blanc connote le sexe féminin et que le rite pubertaire des filles exprime une "mort blanche". Au cours du rituel, les femmes initiées et qui jouent un rôle d'épouse ou d'esclave du hamatsa portent des anneaux de cèdre rouge et blanc. (Une fois encore, je crois qu'il s'agit de fibres de bois naturelles, ou non colorées et dont l'absence de coloration fut traduit par blanc; la partie naturelle présentait une chair

1 Le canard "sawbill" a une connotation féminine. Tous les Kwagul s'y réfèrent par la locution "Sawbill duck woman". Son plumage est noir et blanc.

blanchâtre par opposition à l'autre teintée de rouge). Aujourd'hui, comme les anneaux sont tricotés en laine rouge, les femmes y ajoutent des peaux d'hermine (souvent quatre), qui pendent autour de l'anneau. Rouge et blanc sont donc les couleurs portées par les femmes initiées dans le complexe ritualistique hamatsa.

BLANC (mela)

origine	animale (aquatique)
contexte public	maturité féminine (mort blanche)
contexte rituel	paix-harmonie
contexte mythique	chèvre
sexé	féminin

Un autre élément blanc utilisé également au cours du rituel est le duvet d'aigle. En effet, les préliminaires du rituel consistaient à introduire de l'écorce de cèdre rouge travaillée en anneaux, du charbon de bois pour peindre les visages, du suif de chèvre et enfin du duvet d'aigle.

Disposé sur la tête des participants, le duvet d'aigle symbolise la paix (supra, p. 190), l'harmonie, la richesse et l'ascension céleste.

Ainsi, lors de son parcours rituel dans le temps, l'initié hamatsa est complètement nu quand il revient de son séjour chez l'Ogre. Il est partiellement couvert d'anneaux de sapin aux endroits déjà mentionnés. Son visage est peint en noir. Au cours de son apprivoisement, dévêtu de ses ornements de sapin, puis revêtu, petit à petit, d'anneaux de cèdre rouge rougi dont la taille décroîtra en fonction de la progression de l'exorcisme. Puis finalement, il revêtira un masque et une cape faite de peaux d'ours noir, à laquelle sont attachés des crânes blancs symbolisant les restes de sa nourriture (plus tard cette peau d'ours fut remplacée par les couvertures

qu'on connaît, figurant toujours les trois couleurs). Finalement on déposera du duvet d'aigle sur sa tête. Toutes ces séquences sont encore observables aujourd'hui.

Il est intéressant d'examiner la confection et l'usage des couvertures dites "button blankets", fabriquées après l'arrivée des Européens, et remplaçant les capes faites de fourrures d'ours. Par leurs couleurs les couvertures (je ne parle pas de couvertures fantaisistes, bleues, vertes, etc.. qui dénotent une grande ignorance du symbolisme des couleurs tel qu'il existait à l'origine) respectent la gamme tricolore, noir, rouge, blanc (il en est d'ailleurs de même pour les masques hamatsa). Le noir est le fond de l'objet; le rouge est utilisé pour délimiter l'esprit ou l'emblème représenté et le blanc est incorporé par l'addition d'une multitude de boutons de nacre blanc. On pourrait presque dire que ces petits boutons blancs que les Kwagul estiment hautement (ceux en plastique reçoivent beaucoup moins de considération), et qui représentent la touche blanche de la gamme tricolore, sont les descendants en ligne directe de ces coquillages desquels le blanc - c'est-à-dire la couleur véhiculée par les boutons - était déjà extrait avant l'arrivée des Européens. Ces petits boutons blancs pourraient alors symboliser la nouvelle façon de représenter les squelettes (ou les crânes) que le hamatsa a dévorés durant sa période de possession par l'esprit anthropophage. De plus, les masques hamatsa, dont on a vu qu'ils sont les représentations figurées des serviteurs de l'Ogre, offrent des caractéristiques similaires. Ils sont aux trois couleurs mais de plus ornés d'écorce de cèdre rouge rougi, et de crânes. Il ne faut pas oublier non plus que leur fonction était de goûter la nourriture de l'Ogre, mais pas n'importe quelle nourriture: la moelle, les yeux, et les os, trois éléments qui connotent le blanc.

Ainsi au cours de son initiation, le novice hamatsa portera une par une les couleurs fondamentales pour son apprivoisement, et dans l'ordre rouge, noir, blanc. Ce n'est que quand il est définitivement apprivoisé qu'il les porte toutes ensemble. Cet ordre est à l'inverse de celui qui se manifeste dans le mythe. En effet, le novice du mythe part à la recherche de quelque chose de blanc, rencontre quelque chose de noir et finalement atteint le rouge. Il est en fait logique que pour calmer l'initié il faille remonter l'histoire. Cette démarche corrobore ce que Lévi-Strauss écrit à propos des relations qui existent entre mythe et rite:

"Tandis que le mythe tourne résolument le dos au continu, pour découper et désarticuler le monde au moyen de distinctions, de contrastes et d'oppositions, le rite suit un mouvement en sens inverse: parti des unités discrètes qui lui sont imposées par cette conceptualisation préalable du réel, il court après le continu et cherche à le rejoindre.." (Lévi-Strauss 1971:607).

Mais ce n'est pas tout. Revenons un instant sur le noir. Afin d'obtenir la peinture noire il faut faire intervenir un ingrédient qui provient d'un contexte blanc (le suif de chèvre), et un qui provient d'un contexte rouge (les oeufs de saumon). Dans sa formule, le noir contient donc des éléments qui sont du domaine du blanc d'une part et de celui du rouge d'autre part. Il a une position intermédiaire entre le blanc et le rouge. Donc, en plus de symboliser la mort violente, il peut en indiquer sa protection; il connote ce qui précède et suit la mort. C'est la raison pour laquelle, dans le mythe comme dans le rituel, le noir apparaît entre le rouge et le blanc. D'autre part, le charbon de bois est un bois transformé. C'est un résidu de matière animale et végétale obtenu après combustion, comme la fumée. Ainsi, cendres et fumées se situent sur un même niveau en tant que résidus, tous deux indices de transformations et capables de se transformer en produits vivants. Les cendres de l'Ogre deviennent des mousti-

ques; la fumée rouge est l'indice des âmes des victimes de l'Ogre, en attente d'être ressuscitées. Ainsi en se peignant le visage en noir, les guerriers et les initiés qui tous deux courent un danger se prémunissent des effets de la mort en s'assurant leur transformation, leur résurrection, ou leur immortalité.

Enfin, si après ce que nous venons d'énoncer, nous considérons non pas une seule fumée, mais les trois fumées ensemble telles qu'elles apparaissent dans le mythe de l'Ogre (gardant en mémoire le fait que la fumée symbolise la forme visible de l'âme), nous voyons que sous leurs angles respectifs, leurs trois couleurs présentent des connotations cosmiques, sociales et religieuses. De plus, il est intéressant de constater que le blanc et le noir, dans la réalité comme dans le mythe de l'Ogre, correspondent à des résidus dérivés de la combustion de produits particuliers différents.<sup>1</sup> Or qu'advient-il de la fumée rouge, résidu d'une combustion humaine au niveau mythique, au niveau de la réalité rituelle? Les Kwagul résolvent cette question en utilisant des serviettes hygiéniques faites d'écorce de cèdre et imbibées de sang menstruel,<sup>2</sup> plongées dans le feu. La fumée abondante est alors passée plusieurs fois autour de la tête de l'initié hamatsa. On dit que le hamatsa est apprivoisé par le "fumage". Comme le remarque Hunt (1921: 1172), l'écorce de cèdre blanc (ou naturel), tout comme les tisons sont de nouvelles coutumes importées des Bella Bella.

1 Il est intéressant de noter au passage que la signification du mot kwagul (perdue aujourd'hui) semble avoir été, selon Boas, "Fumée du Monde". Dans cette perspective, il n'est pas étonnant que les résidus de combustion aient été dotés d'une valeur positive. Kwaxila = fumée

2 Plus tard, le sang menstruel ne sera plus utilisé. Les torches sont alors plongées dans l'eau, puis dans le feu, ce qui dégage une intense vapeur.

The tongs and white cedar-bark were never used as modern people use them for the hamatsa who has been caught, when they bring him back to his senses the first time in the evening after he has been caught, when he still has on his head-ring of hemlock-branches and his neck-ring of hemlock-branch, and when he dances to a song with fast beating of time and with one song with slow beating of time. As soon as the song with slow beating of time is at an end, the hamatsa never tries to dance, for he pretends that he is not in his senses. He has many attendants who try to hold him when he is running about. Therefore the speaker of the winter dance-house speaks, and says, "Now, keep still, song-leaders, that the attendants may take place (the white cedar-bark) upon our friend here, that they may burn over his face with the white cedar-bark napkin of our young women, for probably some of them are menstruating. We will really try to secure him, that our great friend may be tamed. At once the song leaders beat fast time. Then the burner jumps up, and the song-leaders strike with their batons, all at the same time. Four times the burner jumps up. Then he swings over all of them the face-burner for the hamatsa. Immediately the hamatsa cries "Hap!" Four times he swings his burner over the hamatsa; and after he has done so four times, the burner throws into the corner of the house his cedar-bark for burning, and utters the cannibal cry each time when he turns around and swings the burning cedar-bark over the hamatsa. As soon as this is done, the new hamatsa utters the cannibal-cry, and immediately the song-leaders beat fast time on the boards. Four times the new hamatsa goes around the fire in the middle of the dancing-house, and his hemlock-branches are dropping off as he is running; and as soon as all the hemlock-branches have dropped off, after he has gone around four times, he goes into his sacred room, and immediately his cannibal head-mask shuts its mouth. Then the song-leaders sing the one song of all the forehead-masks which come from the Awikenox, or from the Bellabella. (Boas-Hunt 1921:1172-75).

Ainsi, comme l'Ogre qui périt de mort "sèche", l'initié hamatsa est apprivoisé, fumé par du sang mort. Son retour à la condition humaine n'est possible, une fois de plus, que par l'intermédiaire des femmes symbolisées par la présence de leur sang menstruel, ces femmes dont nous notons pour la première fois l'intervention au cours du rituel hamatsa. Un autre élément reste à étudier: c'est celui de l'utilisation de cadavres, nourriture symbolique de l'initié hamatsa. Avant de l'aborder, j'aimerais faire quelques remarques d'ordre général sur le symbolisme des couleurs et ses intentions.

En fonction de ce qui a été dit, on observe que le rituel d'hiver nécessite la présence simultanée des trois couleurs, rouge, noir, blanc, que l'on extrait de leurs domaines respectifs, le minéral, l'organique et l'animal. C'est à l'individu d'apporter sa propre dimension, celle de l'humain.

De plus si l'on résume l'aventure des héros en termes de ses composantes symboliques impliquant les couleurs on peut dire qu'un chasseur à la poursuite d'un animal "blanc" doit d'abord affronter un animal "noir" avant d'accéder à un être surnaturel "rouge".

Au cours de mes lectures d'autres textes aborigènes, j'ai découvert que la présence d'un animal blanc était souvent la source ou la cause d'obtention de pouvoirs surnaturels. Il serait intéressant d'étudier ce paradigme. Chez les peuples d'Alaska il est question d'ours blancs (une sous-espèce d'ours, donc rares), de phoques blancs (sortes d'albinos), et de chèvres. Dans tous les contextes, la présence d'un animal blanc, choisi peut-être aussi en fonction de sa rareté (ces cas d'animaux blancs étant des cas exceptionnels; les chèvres elles-mêmes n'existaient pas dans l'Île de Vancouver, mais se rencontraient sur le continent) est donnée en séquence initiale du récit.<sup>1</sup> La poursuite, ou l'accès à l'un de ces animaux se traduit toujours par l'acquisition de pouvoirs surnaturels. Comme cet animal blanc connote la féminité on revient une fois de plus à la nature de la femme, et à la métaphore du mariage qui est pour l'homme le moyen d'acquérir des richesses supra-naturelles.

Au terme de cette analyse, on peut dire qu'il nous a été possible de lire les catégories générales de la pensée symbolique kwagul telles qu'elles se manifestent dans les trois couleurs rituelles, rouge, blanc et noir.

<sup>1</sup> On a noté plus haut supra, p.86 que la faim donnée en situation initiale des récits était une faim symbolique cachant d'autres intentions. On peut dire aussi qu'il s'agit d'une faim blanche (ou d'un appétit pour le blanc).

L'enseignement initiatique dispensé pendant les rites de passage hamatsa nous a permis de dresser un inventaire des choses et des concepts marqués respectivement du sceau de la rougeur, de la blancheur ou de la noirceur. Une fois de plus, j'aimerais dire que cet inventaire n'est pas représentatif de toutes les cérémonies rituelles, bien que je sois fortement tentée de le penser. Mais il reste à le prouver par une étude élargie englobant d'autres rites. Le rituel hamatsa étant le rituel central autour duquel tout le rituel d'hiver s'organise, on pourrait penser que les couleurs utilisées durant sa cérémonie se retrouvent au cours d'autres contextes rituels.

Au cours du rituel hamatsa les trois couleurs sont utilisées à des fins symboliques. L'initiation représente donc la situation critique où elles apparaissent ensemble. C'est-à-dire à la fin du rituel. Un individu mâle ou femelle n'est "complet", c'est-à-dire adulte, que lorsqu'il revêt ou porte toutes les couleurs à la fois. Une importance égale est accordée aux trois couleurs. J'ai pris la triade des couleurs au sérieux, comme le mythe de l'ogre nous y invite, et admis que les trois sont des catégories autonomes complémentaires, symbolisant des expériences humaines fondamentalement différentes.

En effet, je ne me suis pas retrouvée dans la situation de Turner (1966:68-106) qui réduit le système ternaire des couleurs à une opposition fondamentale blanc/noir. Il considère en effet le rouge comme une catégorie ambivalente de la pensée ndembu. En fait, dans un rapide panorama comparatif, l'auteur attire utilement l'attention sur la relativité culturelle de ce système (Luc de Heusch 1966:14).

## V - Symboles empruntés au règne humain

Par symboles empruntés au règne humain j'entends les cadavres et les esclaves dont l'emploi semble avoir été un des éléments focalisateurs autour duquel s'articule le rite hamatsa.

Avant d'aborder ce thème capital, il est bon de rappeler et de traiter certains points cruciaux, indispensables à la compréhension de ce qui va suivre.

On a vu au cours de l'analyse du mythe de l'Ogre que ce dernier se comporte comme un exo-anthropophage et que l'initié mythique se comporte comme un endo-cannibale. La question est bien sûr maintenant de savoir ce qui se passe au niveau de la réalité rituelle.

Or le champ d'une telle question relève du domaine du cannibalisme (et de ses modalités) tel qu'on le rencontrait sur la Côte Nord-Ouest. Une fois de plus, ce thème en lui seul représente un sujet de thèse; comme notre étude porte sur les relations que mythe et rite entretiennent entre eux dans un système symbolique donné, je ne vais pas lui donner cette ampleur. Néanmoins, il me faut considérer cet aspect du problème afin de comprendre ce que le rituel exprime pour ceux-là seuls qui le pratiquent.

Pour ce faire, dans un premier temps, je vais brièvement examiner les données historiques et anthropologiques concernant l'anthropophagie réelle ou simulée (symbolique) pratiquée par les Kwagul. Nous traiterons ces données en fin d'analyse.

### A. Préliminaires: Le rituel hamatsa dans la littérature.

Au cours d'une nuit de novembre 1894, il y a juste 86 ans, Franz Boas

habillé à l'indienne, c'est-à-dire drapé dans une couverture, assistait dans une maison traditionnelle Kwagul à Fort Rupert, à l'"apprivoisement" d'un novice initié hamatsa nommé Yagwis (Holm 1977:5). Ce fut une longue journée durant laquelle s'étaient succédé depuis le lever du jour cérémonies rituelles et discours. Boas se trouvait à Fort Rupert pour un séjour de vingt jours. Les activités cérémonielles avaient déjà commencé (il partit avant leur fin); il ne se passa pas un jour sans festins, sans danses et sans distributions de prestations.

La description de ces séquences rituelles réalisées par Boas avec la collaboration de George Hunt, son interprète et informateur, constitue le premier témoignage détaillé d'un cérémonial d'hiver kwagul (Boas-Hunt 1905: 475-491; 1897; Rohner 1969:176-189). La lecture de ces documents ainsi que d'autres récits rapportés au cours des années suivantes (Boas 1910, 1921, 1935) nous offre un tableau relativement évocateur de ce que le cérémonial Kwagul a été à une époque durant laquelle la présence des Européens se faisait sentir par le biais d'une économie basée sur le commerce des fourrures en pleine prospérité.

Les premiers Européens à rencontrer les Kwagul méridonaux ne nous laissèrent que très peu de descriptions réelles de leur vie cérémonielle. Jacinto Caamano (Wagner et Newcombe, 1938) décrit une cérémonie à laquelle il assista en 1792, cérémonie pratiquée par des gens qui étaient certainement les Haisla, à en juger de la localité et du nom du chef principal: Jammisit (Hamdzid). Aux débuts des années 1830, John Dunn et William Fraser Tolmie, des marchands négociant pour la Compagnie de la Baie d'Hudson, rapportèrent les descriptions de danses et de diverses activités rituelles parmi les Heiltsuk, "cousins" des Kwagul méridonaux par leur souche comme nous l'avons

déjà dit. Dunn, en décrivant les festins publics et les divertissements à Bella Bella supposa l'existence de pratiques similaires chez les Kwagul de la région du détroit de Johnstone (Dunn 1846:252). Tolmie (1963:319, 492-3) décrivit plus en détails les danses et les autres activités cérémonielles qu'il eut l'occasion d'observer en 1834.

Comme le rituel hamatsa a son origine chez les Heiltsuk, et comme nous avons déjà exposé des mythes heiltsuk de l'Ogre, il me semble de rigueur d'exposer ici la description de ce rituel, telle qu'elle fut réalisée par Dunn en 1846.

There is one very remarkable peculiarity of their religious customs, which deserves to be noticed; and if I had not personal evidence of its reality, I should be slow to bring myself to a belief of its actual existence. The chief, who is supposed to possess "the right divine" of governing and to be the intermediate agent between the great Solar Spirit - the Creator and Supreme Ruler- and his creatures here below, retires at times, whenever he fancies himself summoned by the divine call, from the tribe, without giving them any previous intimation of his mission, and takes up his abode in the lonely woods and mountains, taking with him clandestinely a small stock of dried salmon for sustenance. When he is missed by his family, the report is spread abroad, and then it is known that he has gone to hold familiar converse with the Great Spirit, who will, within a short time, descend to give him an interview. Intelligence has then been procured from the Indian, who saw him last on that day, as to his route, and the district of the woods and hills to which he is likely to confine his wanderings, and a sacred boundary-line is drawn round this district, within which it is a crime of profanation to pass on hunting or fishing excursions, on pain of death. Should any unlucky Indian even meet this compound of priest and chief in his excursions, he is sure to be put to death, either by the chief himself (for he must be perfectly passive in the infuriated chief's hands), or should the chief in his abstracted mood not attack him, he must, on his return to the tribe, acknowledge the guilt and resign himself a voluntary victim. Should he conceal the fact of his meeting the chief, and should the chief on his return charge him with the fact, then he would undergo the most shocking torture. The duration of the chief's absence on his mission is irregular - at least, it is long enough to exhaust his small stock of food, even with the utmost economy. It is often three weeks. When hunger pinches him (and he generally selects the most desert and dreary region, destitute of succulent fruits or roots), his imagination becomes inflamed, and what was before religion or superstition, becomes now frenzy, during which the fancied interview with the Great Spirit occurs. He returns at last to the village the most

St. 100 100

hideous object in nature, with matted hair, shrunken cheeks, blood-shot eyes, and parched lips - his blanket, which is his sole covering, all hanging in shreds about him, torn by boughs and brambles - his face all begrimed with filth; animated with all the unnatural ferocity of a demoniac. His return is by night, and as uncertain as his departure. He does not first arrive generally at his own house, but rushes to some other, according to the blind caprice of his wildness, and, instead of entering it by the door, he ascends the roof, tears off one of the cedar-board coverings, and plunges down into the centre of the family circle; he then springs on one of the full-grown inmates, like a famished wolf, wrenches with his teeth a mouthfull of his flesh from his limbs or body, which he considerably bolts down without any process of mastication, but barely chopping the lump once or twice for the purpose of easier digestion. No resistance is made; for the sufferer thinks that he has been ordered by the Great Spirit to yield up a part of his flesh and blood, as a sort of sin or peace offering to the priest. The chief then rushes to another house in the same way, and makes the same hurried repast. He continues this process along other houses, until, in a few hours, he becomes exhausted from the quantity of human living flesh that he has devoured. He is then taken home in a state of torpor, and thus remains, like an overgorged beast of prey, for a couple of days. After his resuscitation he is languid and sickly; and as he must not partake of the usual food for a certain time after he has got his fill of the human sacrifice, he goes on but slowly to convalescence.

"I have been more than once in close connexion with one of these chiefs after his restoration, and his breath was like an exhalation from the grave. The wounds inflicted by his bite, though held as trophies, often proved mortal. Their mode of cure is this: they apply eagle-down as a styptic to check the haemorrhage, and then apply a plaster made of pine-tree gum. So much importance and pride do these Indians attach to these lacerations, that the youngsters who have not had the good fortune to be thus scarred, apply lighted gunpowder to their limbs, and use other means to procure a holy gash."  
(W.C. Hazlitt 1858:84-87).

Ce récit détaillé exposé en 1846 : par Dunn et rapporté par Hazlitt décrit une cérémonie d'initiation parente du rituel hamatsa au cours de laquelle on peut distinguer quatre grands moments: l'isolement, la rencontre, le retour et l'exorcisme. Tout ce que nous avons déjà dit à propos de l'aspect du déroulement du rituel est alors confirmé. L'initié noble disparaît dans les bois durant une période de trois mois avec très peu de nourriture. Affamé et affaibli, il rencontre son esprit au cours d'une perte de conscience.

A son retour il se manifeste sur les toits des maisons, tel un "sauvage" et absorbe sans les mâcher des morceaux de peau des bras que les victimes lui offrent dans un geste sacrificiel.

Cette description du rituel est certainement lacunaire quant à son organisation interne, mais elle est néanmoins utile. On y apprend aussi que le duvet d'aigle et l'écorce de cèdre rouge ont des propriétés curatives. Ces descriptions, toutes utiles qu'elles soient, ne portent pas sur les Kwagul du sud, et il faudra attendre que s'écoulent cinquante années avant qu'un observateur non-indien décrive sans plus de détails, les danses des Indiens du nord de l'île de Vancouver.

Ce fut le Capitaine Jacobsen. Envoyé d'Allemagne dans le but de rassembler une collection d'objets ethnographiques pour les Musées allemands; il alla même jusqu'à promouvoir une cérémonie rituelle à Village Island afin d'être en mesure d'y assister. Il avait même proposé de fournir les masques s'il le fallait. Cependant les Kwagul refusèrent de collaborer (Woldt 1884:53-55). Ces derniers dirent , en guise de justification, que la saison rituelle n'était pas encore propice; mais les raisons ont été certainement plus complexes.

Jacobsen retourna en Allemagne muni d'une collection imposante d'objets et accompagné d'un groupe de danseurs Bella Coola. Il semble que les premières photographies de danseurs masqués de la Côte Nord-Ouest révélées au public fussent celles de ces Bella Coola, et bien qu'elles aient été prises et posées en studio, les attitudes et les poses caractéristiques des danseurs sont très explicitement démontrées (Holm 1977:5). L'une de ces photographies se rapporte à une danse hamatsa: elle montre les danseurs Bella Coola portant des masques qui furent collectionnés par Jacobsen en terroir kwagul. C'est selon Bill Holm, bien qu'elle fût posée en studio, la plus ancienne

photographie montrant des masques faisant partie du rituel hamatsa.

(Holm 1977:7). En plus de ces détails visuels Jacobsen rapporte de brèves informations sur le rituel hamatsa. Selon lui, l'endo-cannibalisme remplacerait l'exo-cannibalisme, ce dernier se réduisant à la morsure.

"One must not regard cannibalism as practiced here - or any other place in the world - as a means of satisfying hunger or some need of the human body which only human flesh could satisfy, for the Kwakiutl Indians have available to them all that the sea can furnish - tasty seals,...

To eat human flesh is considered an extraordinary privilege which only distinguished people can indulge in after a series of difficult and castigating preparations.

"Now the "good old days" are over when they could kill slaves and prisoners of war and eat them without hindrance, but they have found another way, one might say more horrible, to gain their ends. Nowadays before their great feast they eat the bodies of the dead; and not those of recent origin, but some that have been dead for one or two years".

"When the corpse of which they take a few bites is old enough it is supposed not to be harmful, but in using a recent cadaver some have died of blood poisoning".  
(Jacobsen 1880:30-32).

En 1886, trois ans après Jacobsen, Franz Boas assistait pour la première fois à un festival kwagul. De la description donnée par Boas, il ressort que les cérémonies semblent avoir été des danses sociales et bien que le récit soit court et les danses esquissées, ce texte est un des plus précis parmi les premiers rapports publiés (Rohner 1969:35-36, 39-40). Depuis lors, les descriptions sur les cérémonies d'hiver kwagul n'ont pas cessé de se succéder, sous forme de textes et de photographies. Le plus détaillé d'entre eux, et réalisé par un observateur étranger, est sans doute celui de Boas portant sur les danses rituelles à Fort Rupert en 1894 (Boas 1897: 544-620, Boas-Hunt 1905:475-491). Ce rapport a été utilisé maintes fois par les chercheurs et étudiants de la culture de la Côte Nord-Ouest aux fins d'analyses du potlatch et des cérémonies kwagul. Cependant certaines descriptions

basées sur ses observations de 1894 comportaient des erreurs qu'il corrigea au cours de travaux ultérieurs (Boas n.d. 1921, 1930; Boas-Hunt 1905). Il est regrettable que ces erreurs n'aient été relevées que trop rarement par les chercheurs. Les derniers travaux de Boas réalisés sous forme de textes kwagul et de descriptions dont certaines sont les résultats d'observations in situ, alors que d'autres proviennent de traditions familiales légendaires, constituent un ensemble de données très utile (qui nous ont servi en partie) à l'analyse des mythes et des rituels.

Les informations de Boas sont précieuses. Selon ses informateurs, les Kwagul sacrifiaient des esclaves lors des initiations hamatsa, dont la morsure une fois de plus serait le vestige, comme on peut le lire maintenant:

#### B. Les esclaves (?)

"BaxbakualanuXsiwae initiates several dancers, the most important of which is the hamatsa, or the cannibal. He is possessed of the violent desire of eating men. The novice is taken away by this spirit and is supposed to stay at his house for a long time. The period of his absence extends over three or four months, during which time he actually stays in the woods. In the middle of this time he reappears near the village and his sharp whistle and his cries, "hap,hap,hap" (eating, eating, eating), are heard. Then he comes back to fetch his KinqaLala, who must procure food for him. The KinqaLala is always one of his female relatives. Finally he returns and attacks every one upon whom he can lay his hands. He bites pieces of flesh out of the arms and chests of the people. As soon as he arrives, the servants of the hamatsa, the heliga (healers), of whom the Kwakiutl have twelve in all, run up to him, swinging rattles, the sound of which is supposed to pacify the hamatsa. This office is hereditary in the male line, and either 4 or 6 of them must accompany the hamatsa whenever he is in ecstasy.... In older days, when the hamatsa was in a state of ecstasy, slaves were killed for him, whom he devoured. The following facts were observed by Mr. Hunt and Mr. Moffat in the early days of Fort Rupert: When a hamatsa had returned from the woods, a slave, a man of the Nanaimo tribe, named XuntEm, was shot. They saw him running down to the beach, where he dropped. Then all the NuLmaL of the Kuexa tribe went down to the beach carrying knives and lances. The bear dancers and the hamatsas followed them. The nuLmaL cut the body with their knives and lances, and the hamatsas squatted down dancing and crying "hap, hap". Then the bear dancers took up the flesh and holding it like bears and growling at the same time, they gave it to the highest hamatsa first and then to

the other<sup>1</sup>. In memory of this event a face representing Baxba - kualanuxsiwae was carved in the rock on the beach at the place where the slave had been eaten. ( Boas 1897:440).

When the hamatsa had bitten a piece out of the arm of one of his enemies, he drank hot water after having swallowed the flesh. It was believed that this would result in the inflammation of the wound.

Nowadays, when the ceremonies have lost much of their former cruelty, they do not actually bite the piece of flesh out of the arm, but merely pull the skin up with their teeth, sucking hard so as to remove as much blood as possible, and then with a small sharp knife cut off secretly a piece of skin. This is not swallowed, but hidden behind the ear until after the dance, when it is returned to the owner, in order to assure him that it will not be used against him for purposes of witchcraft. ( Boas 1897:440).

Boas mentionne un autre cas d'esclave (une femme) sacrifiée aux besoins rituels. Cette autre description est également digne d'intérêt en ce qu'elle fait intervenir des remarques personnelles de la part des acteurs.

"I received another report of the killing of a slave. A female slave was asked to dance for the hamatsa. Before she began dancing, she said: "Do not get hungry, do not eat me". She had hardly said so when her master, who was standing behind her, split her skull with an ax. She was eaten by the hamatsa. This happened in Newettee, and QomEnakula, who participated in the performance, was living until a couple of years ago. He told me that it is exceedingly hard to eat fresh human flesh, much more so than to eat dried corpses. The bones of the killed slaves were kept at the north side of the house, where the sun does not shine upon them... During the fourth night they were taken out of the house, tied up, weighted with a stone, and thrown into deep water, because it is believed that if they were buried they would come back and take their master's soul. ( Boas 1897:440 ).

Cependant, bien que les données démontrent que les Kwagul sacrifiaient des esclaves lors du rituel hamatsa, les hamatsa se comportant alors comme l'Ogre du mythe (étant en cela des exo-cannibales) on observe aussi des pra-

1 Mr. George Hunt, who told me this story as reported to him by his father, who had been an eyewitness, added the following remarks... The slave's wife was at that time in the fort. She went out on the gallery and called out to the hamatsa: I will give you five years to live. The spirit of your winter dance ceremonial is strong, but mine is stronger. You killed my husband with gun and bullet, and now I will kill you with the point of my tongue". After 5 years all those who had taken part in the murder were dead. ( Boas 1897:437-439 ).

tiques endo-cannibales qui semblent avoir été plus fréquentes que les autres, comme l'atteste Boas.

### C. Les cadavres

"Besides devouring slaves, the hamatsa also devour corpses. When a new hamatsa, after being initiated, returns from the woods he will sometimes carry a corpse, which is eaten after his dance. The bodies are prepared for this ceremony. The skin is cut around the wrists and ankles, as they must not eat the hands and feet. It is believed that else they would die immediately. The hamatsa must use for this ceremony the corpse of one of his deceased relatives, which the heliga must prepare.

A corpse is taken down from the tree and is soaked in salt water. The heliga takes hemlock twigs, the leaves of which have been removed, and pushes them under the skin, gradually removing all the decayed flesh until nothing but the skin remains. After this is done the body is placed on top of the small hut in which the novice (giyalila) is living while he is staying in the woods. The hands of the body hang down. Its belly is cut open and spread with sticks. The hamatsa keeps a fire under it and smokes it. Four days before he returns to the village he sends for all the old hamatsa. When they come, he tells them: "These are my travelling provisions, which I received from Baxbakualanuxsiwae". He asks them to point out what shares they desire to have when he will return. They take the body down and place it on a clean mat. Each points out what he desires to have. (Boas 1897:441-442).

Le retour de l'initié hamatsa après son séjour dans la forêt se déroulait de la façon suivante:

His KinqalaLala returns with him. She carries the corpse which has been prepared. She goes backward, facing the hamatsa. When she reaches the right side of the fire, the hamatsa enters the house. He stoops so that his face is close to the ground. On entering, he turns four times, descends to the middle of the house, and when he is four steps away from the door, he turns again four times. When the KinqalaLala reaches the rear of the house, she turns again. A drum is placed in the middle of the rear house, bottom up. The KinqalaLala pretends to put the corpse on the drum, but walks past it, the hamatsa following her. At the door she turns again, proceeds around the fire, and when she reaches the drum a second time, she turns again and pretends to put the body down. At this time all the old hamatsa, who have been outside the house, jump down from the roof and rush in through the doors. They are all naked and follow the KinqalaLala in a state of high excitement. When they have run around the fire four times, the body is put down on the drum. The master of ceremonies begins to cut and distributes the flesh among the hamatsa. But first the KinqalaLala takes four bites. The people count how many bites each of them swallows. They are not allowed to chew the flesh, but they bolt it. The KinqalaLala brings them water to drink in between.

....After the close of the ceremonial the hamatsa by the payment of blankets indemnifies those whom he has bitten and the owner of slaves whom he has killed. ( Boas 1897:441-443 ).

Les descriptions de Curtis (1915) relevant des cérémonies rituelles sont pour la plupart basées sur des récits indigènes plutôt que sur de réels témoignages vécus sur le vif. Ses nombreuses photographies sont extrêmement utiles car elles représentent, sur le plan esthétique, les témoignages visuels réels des différentes formes d'activités cérémonielles. Toutes ses photographies, montées et posées, avaient déjà pour but d'essayer de reconstituer visuellement ce qu'était (ou supposé avoir été) le cérémonial d'hiver kwagul avant l'arrivée des Européens. Elles doivent donc être utilisées avec prudence. Il est cependant intéressant de constater que, tout comme les danseurs de Jacobsen qui en 1883 refusèrent de danser certaines danses à son instance, les danseurs de Curtis refusèrent de danser les rituels qui ne relevaient pas de leur qualification (celle-ci, nous l'avons vu, dépendait de la naissance et du rang) ou de les distordre exagérément afin de les faire entrer dans le champ de la caméra (Curtis 1915:155-243, 1973 - Holm 1977:7).

Ronald Olson qui, comme nous l'avons vu lors de l'étude des mythes de l'Ogre était chez les Bella Bella en 1940<sup>1</sup> interviewa une femme indienne. Au cours de cette courte biographie on peut lire:

"The Tanis (hamatsa en Bella Bella) had danced there the night before, carrying a well-smoked corpse. My mother was one of his attendants. She carried a small basket under her blanket. Each time the Tanis took a bite from the corpse she took it and (surreptitiously) dropped it in the basket. (R.L. Olson 1954:34).

Elle mentionne également que seulement les hommes pouvaient être Tanis. Ici on note que la peau mordue et détachée n'est pas (ou plus) ingérée par l'initié. Cependant son ingestion est simulée.

---

1 Une mission s'installa à Bella-Bella en 1882 (Olson 1954:337).

Aujourd'hui bien sûr, le rituel hamatsa ne présente plus ces aspects violents qui étaient sous-tendus par tout l'ensemble formé par le système de croyances kwagul. De nos jours le danseur hamatsa incarne l'esprit anthropophage ou sa violence, d'une façon très stylisée, par des mouvements contrôlés suggérant un pouvoir intérieur très intense. Contrairement à ce que Bill Holm pense (1977:15), je serais tentée de croire que cette stylisation, c'est-à-dire cette réduction dans les gestes, les intentions, les expressions et les finalités font partie d'un changement culturel certain. Il pense que les observateurs qui ont décrit des scènes violentes étaient partiels et ethnocentriques. Or, celles que nous avons citées et surtout celles de Tolmie et de Boas, ne font pas partie de cette catégorie. Dans mon exposé des données relatives au rituel hamatsa, je me suis empressée de sélectionner celles qui racontent ce que les Kwagul pensent qu'ils font, ce qui est certainement plus important que ce qu'ils font réellement. Et ces informations on ne peut les nier. Le problème en fait n'est pas de savoir s'ils mangeaient ou non de la chair humaine (nous ne le saurons certainement jamais). Mais ils se comportaient comme s'ils en mangeaient. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce sujet lors de l'examen des tabous. Revenons à Bill Holm, et à son interprétation un peu simpliste du rituel. Le fait d'évoquer le changement rituel n'implique pas l'idée que dans le passé les danses n'ont pas été hautement structurées et élaborées. Au contraire, on a vu que le schéma du rituel<sup>1</sup> (tout au moins mythique) correspondait à un schéma de pensée bien organisée.

Is this a change from traditional form? I think not. Early observers described wild scenes but were notoriously ethnocentric in their response to all native art forms, and objects once described as grotesque and rude are considered as masterpieces today. I believe dances have been, since long ago,

---

1 hamshamtse et hamatsa.

highly organized and carefully choreographed dance dramas, and even a cannibal feast or the bloody decapitation of a Toxwid were as much as Art as Shock. A Hamatsa of the turn of the century, recently deceased, was often described as having been very wild. His attendants held him by his hair to control him and he bit fiercely. Then, in a confidential tone, the teller would say, "He couldn't dance very well, and he had to do something". Admittedly this is from a later period, but the attitude is significant. (Holm 1977:15).

Mes informateurs m'ont rapporté aussi le fait qu'au tournant du siècle (ou certainement avant), des cadavres, après avoir été évidés, étaient bourrés de viande de chevreuil, parfois de saumons, en tous les cas de viande rappelant la couleur de la chair humaine. Ici encore, on note une substitution. Après l'arrivée des Européens chez les Kwagul la missionnarisation et l'acculturation de ces derniers, il n'est pas surprenant qu'ils aient inventé des moyens d'échapper à cette pénétration envahissante, tout au moins au niveau des idées, afin de continuer leurs pratiques rituelles. Mais même lorsqu'ils mangeaient une chair différente de celle de l'humain au cours du rituel ils se comportaient comme s'ils étaient endo-cannibales. Les missionnaires et les hommes de loi leur ont certainement dit que manger de l'homme était démoniaque. Cela les a certainement perturbés. En substituant une autre chair, ils se libérèrent partiellement de ce tabou. Cela n'empêche pas que le corps humain était toujours présent, réduit à la fonction de récipient.

#### VI. Symbole emprunté au domaine minéral: le Cuivre

##### A. Préliminaires:

La dernière substitution mise en oeuvre par les Kwagul afin de pouvoir continuer la pratique de leurs cérémonies rituelles en présence des Européens est concrétisée par ces plaques de métal rougeâtre et noircies appelées Cuivres, objets dont on a longtemps ignoré l'origine et la forme.

En effet, pris isolément, le Cuivre<sup>1</sup> n'est d'abord qu'un gadget historique (tout comme le rhombe qu'on retrouve un peu partout dans le monde). Isolé de son contexte rituel il ne signifie rien de plus que ce qu'il est: un objet. Or, quand il est utilisé rituellement, il devient sacré. Ces caractères sont donc un produit des rites et non pas l'inverse. D'autre part, le Cuivre n'est qu'un artifice, une sorte de masque parmi d'autres dont les Kwagul se servent pour traduire l'absence (ou la présence) d'êtres surnaturels. Aujourd'hui, les cérémonies qui impliquent le Cuivre peuvent se dérouler avec ou sans lui. Le résultat sera le même dans les deux cas. En ce qui concerne le Cuivre, le problème n'est pas tant celui de sa signification intrinsèque que celui de son insertion fréquente, bien que maintenant facultative, dans le type de rite qui nous intéresse. Ceci admis, on peut alors noter certains traits spécifiques de ce gadget qui le rendent particulièrement apte à jouer ce rôle et à soutenir certaines connotations symboliques plutôt que d'autres.

Au cours de cette partie de la thèse je me propose d'étudier l'esthétique et le sémantisme du Cuivre et de déterminer la place et le rôle qu'il occupe au sein du rituel hamatsa.

Au cours d'une étude antérieure (1978), après avoir présenté un bref historique de l'origine du Cuivre, j'ai conclu que ces plaques de métal telles que nous les connaissons et ce, malgré l'avis des Amérindiens, n'ont jamais été en cuivre natif. Tous les Cuivres étaient semble-t-il en cuivre européen importé. Après avoir analysé les divers concepts de cuivre "pur" ou "natif" (ce qui peut aussi se traduire par "véritable" ou "authentique"),

---

1 Cuivre écrit avec une majuscule désignera les plaques de cuivre.  
cuivre écrit avec une minuscule désignera le métal.

j'ai montré qu'ils découlent de l'opposition rituelle nécessaire entre le "vrai", qui fonctionne rituellement et fait partie du monde traditionnel, et le "faux" qui vient de l'extérieur. J'ai également répertorié et critiqué les cinq hypothèses auxquelles sa forme a donné lieu.

## B. Esthétique et sémantique du Cuivre

Maintenant j'aimerais présenter ma propre conceptualisation en m'appuyant sur des données ethnographiques kwagul répertoriées dans la littérature ainsi que celles relevées lors de mon séjour en pays kwagul.

Un objet placé dans un contexte symbolique livre au moins deux messages: un message esthétique et un message sémantique.

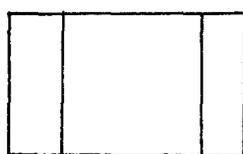
### 1. Esthétique du Cuivre

Par esthétique j'entends expression et moyen d'expression, par sémantique j'entends signification.

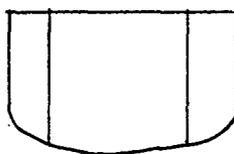
Selon tous les témoignages recueillis parmi les Indiens de la Côte, du nord au sud, le Cuivre évoque un corps humain et s'y réfère. Cette particularité est importante, puisque les autres représentations artistiques que nous connaissons (mâts totémiques, motifs tridimensionnels, costumes de danse, etc..) mettent l'accent sur le visage (vu de face ou de profil), alors que les membres sont souvent secondaires. Par exemple, sur les mâts totémiques kwagul et haida, les têtes ont les mêmes proportions que les corps tout entiers.

Les motifs de coffres et de couvertures chilkat s'organisent autour d'un visage. La partie centrale du Cuivre, la plus importante, est celle de l'être représenté alors que les aires latérales, plus restreintes, con-

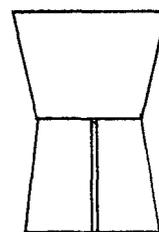
tiennent les membres (coffres, couvertures et cuivres ont des liens supplémentaires, puisque les cuivres étaient gardés dans des coffres et qu'ils pouvaient valoir jusqu'à dix esclaves ou mille couvertures). Cette structure tripartite se retrouve dans les frontons de bois sculpté et les amulettes attrape-âme.



coffre



cape



Cuivre

Figure 6

L'analyse linguistique confirme l'association Cuivre-être vivant, bien que les termes désignant le Cuivre puissent parfois renvoyer aussi à la couleur rougeâtre du métal (chez les Kwagul, par exemple, le même morphème tlakwa désigne le métal, l'objet et la couleur rouge).\*

Dans les langues kwagul à nouveau, les différentes parties du Cuivre sont des termes anatomiques: la partie supérieure du Cuivre est appelée le

\* Le tableau n. 7 indique les termes utilisés par différentes langues indiennes de la Côte pour désigner les trois éléments:

	Plaque de Cuivre	Metal	Couleur rouge
Kwagul	tlakwa	tlakwa	tlakwa
Tlingit	timneh	yek	?
Tsimshian	ha'yatsk	mEsin	mEs
Haida	taow	xAl	?

visage, soit "O'nuxLEme" (c'est là d'ailleurs qu'est souvent représentée la tête de la créature); la partie inférieure se nomme "qa'la's", terme difficilement traduisible qui se rapporte aux côtes. Il n'est pas rare de voir sur les Cuivres des traits obliques partant de l'arête verticale pour aboutir aux parties latérales, traits qui évoquent assez bien une cage thoracique. Un autre terme parfois utilisé pour décrire la partie inférieure du Cuivre est "bex<sup>e</sup>s'o", littéralement "piece of man", c'est-à-dire squelette ou tronc humain. Ces termes sont encore en usage de nos jours.

En langue haida, "taow" signifie "possession qui les dépasse toutes", et l'arête en T, "taow-tsoo<sup>e</sup>eh", veut dire littéralement "colonne vertébrale du taow". Le T semble avoir une signification toute particulière: lors d'une cérémonie de découpage du Cuivre, le Cuivre sera cassé de telle façon que le T reste intact. Il n'est pas rare de voir des T de Cuivre cloués à des "arbres-tombes", pour symboliser peut-être l'âme du chef qui y repose. Le Cuivre en T des Haida (où ce qu'il en restait) attira l'attention de Deans en 1886:

"Tau ou Taw Copper... T is used as a cross amongst the Haida tribes... When the Haida built a house they used to put a number of T's on the walls in order to insure health and prosperity". (Deans. 1886. n.p.).

Les sculptures représentant des hommes montrent parfois les côtes (gə'ləm) peintes ou gravées sur la poitrine. Il arrive que le motif soit inversé, de telle façon que la barre transversale du T couvre les clavicules, tandis que la barre verticale suit la ligne du cou. L'intégration du T du Cuivre dans l'anatomie sculptée est un élément significatif.

Le Cuivre donc, de par sa structure anatomique ainsi définie, retient le schème abstrait d'une créature humaine ou animale, toutes deux fort parentes puisque dans un passé mythique assez proche hommes et bêtes pouvaient

communiquer et assumer tour à tour l'un ou l'autre aspect physique. A un niveau plus allégorique, le Cuivre peut être la métaphore du corps humain. Si le Cuivre présente bien certains traits anthropomorphiques, ses autres qualités sont tout aussi humaines. Comme les nobles, les Cuivres portaient un nom qui parfois dérivait de la forme des visages peints ou gravés sur leur surface. Il ne s'agissait pas toujours d'êtres humains. Si les motifs représentaient des oiseaux ou des êtres marins, les aires latérales du cuivre étaient souvent ornées de plumes d'ailes ou de nageoires, et non plus de côtes. L'analogie avec le corps est toujours là; le nom attribué au Cuivre rappelle souvent que l'objet tout entier représente l'animal dont il porte le nom. Citons par exemple NEngEmala, "qui a le visage (ou l'aspect) d'un ours grizzli": ce motif est représenté dans un imposant poteau de maison sculpté en provenance de Quatsino Sound; on y voit un grizzli se confondant avec un Cuivre. Sa tête au fort relief est dans la position habituelle tandis que la partie inférieure du Cuivre forme le corps de l'ours (voir Holm, 1975 MS:9).

Des légendes légitiment les origines et le titre des Cuivres et les accompagnent tout au long de leur existence. Cependant, contrairement aux chefs qui doivent changer de nom et de titre avec l'âge, les cuivres retiennent leur nom personnel de façon permanente. Dans son article "the Killer Whale Copper", Wilson Duff écrit:

"Mungo remembers the name of 32 Coppers which belong to various tribes of the Southern Kwakiutl and their histories were widely known".

C'est dans les factures de Cuivre les plus simples et les plus directes que la ressemblance avec le torse humain est la plus frappante. Les Cuivres les plus "généraux", ceux qui ne sont ni individualisés ni rattachés à des

noms spécifiques portent en général des visages humains simples et schématiques dotés d'une "colonne vertébrale" en T et de côtes. On trouve de nombreux exemples de ce type de représentation dans les capes ornées de boutons, les cuivres des mâts sculptés et des frontons d'habitations, les pétroglyphes, etc..

A l'extérieur de l'aire kwagul, le nombre d'hommes-Cuivres stylisés que l'on rencontre un peu partout renforce la thèse du Cuivre-corps humain. Nous citerons à titre d'exemple une chemise tsimshian en appliqué, représentant un homme: le corps avec les côtes évoque la partie inférieure d'un Cuivre et la tête, aux coins semblables à un Cuivre, en représente la partie supérieure.

Voici d'ailleurs ce que note Bill Holm à ce propos:

By far the most striking human designs suggesting Coppers on the Northwest Coast are from an area where there are no Coppers at all. It is interesting to include them also, not to suggest that they were the actual ancestors of that mysterious plaque, but that they are examples of a basic, ingenious way of representing the human torso which, with variation, was coast-wide in ancient times. These examples are from the Chinook of the Columbia River and their upriver Salish and Sahaptian neighbours. Some of them are actually from the Plateau, but because of the river their makers had close contact with coastal cultures. The figures are on carved bowls of mountain sheep horn and on the rim flanges of mortars carved of trees' burls. They are almost more "Coppers" than men. (Bill Holm, 1975 ms:9).

## 2. Sémantique du Cuivre

Ces qualités humaines des Cuivres jouent-elles un rôle quelconque dans le rituel? Nous savons qu'ils jouaient un rôle social et économique considérable dans les fêtes. De nombreux anthropologues ont étudié l'aspect économique du Cuivre, où ils virent une transaction assez similaire aux opérations bancaires du monde industrialisé. Pourtant le rôle symbolique et religieux du Cuivre est tout aussi important.

Au nord, chez les Tlingit, Haida, Tsimshian, Kwagul du Nord et Bella-

Coola, le Cuivre était associé aux rites funéraires. Après la mort d'un personnage important ou d'un chef, un Cuivre était placé sur la tombe du disparu ou cassé en son honneur, et les morceaux, distribués aux autres chefs, symbolisaient ses os et son sang solidifié (Mackenzie 1891:52; Emmons 1942:75). C'est cependant chez les Kwagul que l'on trouve le plus d'illustrations des liens Cuivre-corps humain. Nous puiserons nos exemples dans la littérature et dans les données recueillies lors de notre propre travail de terrain chez les Kwagul. Il ne s'agit pas, répétons-le, de démontrer que la forme du Cuivre dérive d'une tradition kwagul mais de suggérer que l'emploi rituel du Cuivre présente des modalités bien particulières selon les groupes considérés.

L'un des traits les plus frappants des rites funéraires et initiatiques kwagul est l'analogie constante et répétée du Cuivre et de l'esclave. De nombreux documents évoquent une coutume répandue sur toute la Côte: on couchait un esclave au fond du trou destiné à recevoir le mât totémique:

It seems that in olden times slaves were sometimes killed and buried under the house posts or under totem poles. Later on, instead of being killed, they were given away as presents. Whenever this was done, the inverted figure of a man, or an inverted head, was placed on the pole. In other cases Coppers were buried under the posts, or given away. This custom still continues, and in all such cases Coppers were shown on the post, often in such a way that they are being held or bitten by the totem animals. At the time of the initiation of a member of the clan, slaves were also killed and Coppers were destroyed... (Boas, 1966:98).

Comme le suggère Boas, la destruction d'un bien aussi précieux qu'un esclave rehaussait la valeur du mât et le prestige de son propriétaire. Plus près de nous, l'esclave a été remplacé par un Cuivre ou des morceaux de Cuivre, substitut simple - mais combien parlant! - du corps humain.

Dans son étude sur le potlatch, Helen Codere (1950) a bien montré que

les Kwagul réglèrent leurs conflits à coup de potlachs, et que ces cérémonies étaient des substituts pour les conflits intertribaux auxquels ils ne pouvaient plus se livrer depuis que les Européens les avaient interdits. On peut donc logiquement escompter une évolution parallèle des Cuivres, qui remplacèrent les corps des esclaves ou des captifs, puisqu'il n'y avait plus ni esclaves ni captifs. Dans une description du rituel koskimo, Boas montre comment la substitution pouvait s'opérer:

"Each man carries as many hemlock wreaths as he had killed enemies during war expeditions... Then they step up to the middle of the house and throw one wreath after the other into the fire, calling the name of the enemy whom it represents. This ceremony is called yi'l'xoa which means placing the head of an enemy on a pole. At present the wreaths represent the number of Coppers which a man has given away. They have taken the place of heads because according to the usages of the Kwakiutl, a man who has given away a Copper by doing so becomes a victor over his rival." (Boas, 1897:522).

Un autre témoignage plus ancien corrobore et complète l'observation de Boas:

"Heads were taken and tied to all poles in front of the villages of the victors". (Lord, 1866:Vol.I:171).

Plus tard, les têtes furent remplacées par des Cuivres suspendus "la tête en bas". Ces Cuivres étaient parfois en bois.

Cette substitution est encore plus évidente dans le rituel hamatsa. Au cours de sa danse d'apprivoisement, le danseur hamatsa porte une cape faite en général d'une peau d'ours noir, appelée "LEnsEm" et sur le dos de laquelle pendent des squelettes miniatures et des crânes de toutes sortes, tricotés ou en bois sculpté peint en blanc, entre autres. Ces figurines sont censées représenter les nombreux corps que le hamatsa a dévorés quand il était encore cannibale (Boas-Codere, 1966:240). Sur certaines couvertures portées par le hamatsa, les squelettes sont remplacés par des petits Cuivres

suspendus "la tête en bas". Toujours dans le même rituel, un véritable Cuivre est brandi devant le hamatsa pour remplacer le corps ou la momie qui traditionnellement constituait sa nourriture. Boas décrit un danseur serrant un Cuivre entre ses dents (faisant mine de le goûter), le Cuivre constituant alors la nourriture suprême de l'initié du plus haut rang (Boas-Codere, 1966:240). Selon Holm, cette phase du rituel est cruciale:

"At the precise moment when the hamatsa is fed, he squats on the ground and another man, usually his initiatory father, comes to him with a Copper which is presented to the mouth of the initiate. It is then announced that as the hamatsa has been fed and is satiated, the taming dance may start. Although this phase has been slowly eliminated, pieces of Copper are still sometimes referred to as ha'mesa hamatsa or hamatsa food. This is considered a warning that anyone speaking against the hamatsa or his sponsor will receive that piece as a challenge. There seems to be no question at all that the Copper here symbolizes a human body." (Holm, 1975 ms:7).

Un détail supplémentaire nous entraîne dans la même direction: certains lourds poignards de pierre, les "slave-killers", qui servaient à répartir les esclaves au cours des rituels de destruction de biens, étaient également utilisés rituellement pour découper les Cuivres ("Copper-breakers"). Briser un squelette et découper un Cuivre sont donc deux actes équivalents au niveau conceptuel, ainsi que le confirment deux remarques de Goldman et de Boas:

"The breaking of a Copper is described by the Kwakiutl as a solemn ritual act that causes the Copper to be "killed" or made to "disappear". (Goldman, 1975:150).

"A broken Copper was spoken of by its owner as "lying dead in the water off the beach". (Boas, 1897:564).

Il semble donc que le Cuivre symbolise effectivement le corps humain. Le sacrifice d'un Cuivre, c'est le sacrifice métaphorique d'un esclave. Comme l'arrivée des Blancs marque la disparition des pratiques cannibales et que nous n'avons aucune preuve de l'existence du Cuivre avant cette époque, le Cuivre était peut-être le biais par lequel les Kwagul préservèrent un

rituel menacé sans en changer le contenu, simplement en remplaçant un corps humain essentiel mais absent par un Cuivre. Si le Cuivre est aux yeux des Indiens le symbole le plus prestigieux de la richesse, c'est peut-être bien parce qu'il possède, entre autres, le statut d'un être vivant et qui plus est, d'un être humain. Comme le soulignent Goldman et Boas:

Qominoga, Rich Woman, (the wife of mythical ogre Baxbakwalanuxiawe) defines what wealth means for Kwakiutl = ...Wealth is life. (Goldman, 1975:111).

Man Eater sings: "I am swallowing food alive; I eat living men. I swallow wealth. I swallow the wealth that my father is giving away." (Boas 1897:459).

### 3. Sommaire

Il est ainsi possible de dire que, dans les régions kwagul au moins, le Cuivre est né d'une évolution qui épouse de très près l'histoire du potlatch. Tout comme les potlatches de "rivalité" se substituent aux guerres inter-tribales axées sur la chasse aux têtes et la capture d'ennemis, le Cuivre a pris la place des prisonniers mis en esclavage après ces conflits. Cette dernière substitution, particulièrement nette dans l'analyse du rituel hamatsa, est confirmée par les Kwakiutl eux-mêmes lorsqu'ils admettent qu'ils n'ont adopté le rituel hamatsa que vers 1835, et qu'ils l'ont obtenu des Bella-Bella.

Par leur forme (message esthétique), par leurs fonctions et leurs usages (message sémantique) les Cuivres expriment le schème abstrait du corps humain. Le Cuivre, par exemple, est la métaphore du cadavre ou de l'esclave, nourriture de l'initié cannibale hamatsa.

Au cours du potlatch, la phase de destruction de biens comporte deux formes équivalentes de sacrifice: "le sacrifice d'un esclave", "le brisage

d'un Cuivre". Marcel Mauss l'indique clairement:

"There are two motifs in destruction at potlatch; first the theme of war, the other is that of sacrifice. If property can be 'killed' this means it must be 'alive'". (M. Mauss, 1974:102).

Mais comme la "mort" d'un Cuivre équivaut à la "mort" (laxsa) d'un initié hamatsa, l'idée de résurrection est sous-jacente.

Le Cuivre devient alors la métaphore de l'énergie, de l'énergie dans son incarnation la plus haute, c'est-à-dire la vie éternelle. C'est son énergie qui rend la présence du Cuivre si réelle. Cette force a besoin d'enveloppes matérielles transitoires pour assurer sa pérennité, sous forme de Cuivres ou de substituts de Cuivres; le Cuivre est le réceptacle ou le catalyseur de cette énergie de laquelle tous, individus, chefs, tribus, participent.

## VII. Les tabous

L'approche du rituel d'hiver annonçait une période de rituels négatifs et positifs imposés aux assistants comme aux participants. Comme l'a précisé Leach ces tabous sont universels (Leach 1967). Or, dans le rituel hamatsa ils réfèrent plus à des actes, des paroles et des gestes qu'à des prohibitions alimentaires. Ces dernières relevaient du domaine de la cuisson (du mode de préparation culinaire) plutôt que du choix des espèces mangées.

Examinons tout d'abord les tabous imposés aux participants. En vue de se préparer pour la saison religieuse, les individus se baignent dans l'eau de mer et se frictionnent le corps avec des branches de sapin ciguë. Il est intéressant de noter en passant que l'eau de mer n'est pas dotée du même pouvoir de l'eau de rivière. L'eau de mer apaise, calme, alors que

l'eau de rivière excite et conduit à l'esprit violent . Or, le hamatsa est capturé à l'embouchure de la rivière, c'est-à-dire au point de rencontre des deux eaux, endroit idéal car il concentre tous les pouvoirs surnaturels.

#### eau de mer/eau de rivière

En plus de cette purification externe, les participants doivent réduire l'occurrence de leurs rapports sexuels (Boas 1897:502). Afin de se purifier davantage ou, comme disent les Kwagul "wiping off the secular", les noms publics sont oubliés en faveur des noms secrets. Une inversion totale se produit et l'on doit se comporter de manière totalement opposée à celle en vigueur lors de la période profane. C'est certainement la raison pour laquelle dans les danses rituelles le danseur parcourt systématiquement les circuits dans le sens inverse des aiguilles du montre, dont l'amorce se fait par la gauche. Or nous avons noté plus haut que la droite est l'orientation positive par excellence. Cette inversion est aussi évidente par le choix des noms portés par les individus. En effet, tous les noms des femmes se rapportent aux parties génitales des hommes et tous les noms masculins à ceux des parties génitales des femmes (Olson 1954:239-241).<sup>1</sup> Chaque sexe se retrouve donc métaphoriquement inversé. Ce trait expliquerait, selon Boas, une certaine promiscuité sexuelle. On pourrait expliquer ce renversement dans une optique Lévi-Straussienne: c'est ainsi que les hommes pensent la masculinité à travers les femmes ou, mieux, qu'ils se pensent eux-mêmes comme femmes, c'est-à-dire qu'ils essaient d'assimiler la féminité à leur propre humanité;

<sup>1</sup> Ces noms sont hérités; en voici quelques-uns: "Container for female pubic hair", nom d'homme; "circumscised penis placed in the fire", nom de femme; "mensens" pour un homme. Ces noms ne sont absolument pas obscènes. Quand ils sont un peu exagérés, les gens en rient (Olson 1954:241).

l'inversion vaut également pour les femmes.

Non seulement les noms changent, mais tout le vocabulaire. Ainsi pour donner un exemple, les danses les plus prestigieuses sont appelées "covetous noses" (nez avides), et font sans aucun doute allusion au désordre causé par la promiscuité sexuelle (on se souvient de l'image de l'Ogre comme figure excessive de la sexualité).

Durant les quatre jours de la danse hamatsa, le mot hamatsa lui-même (signifiant manger) est tabou. Tous les mots tels que corbeau, squelette, asticots, cadavres, fantômes (mots référant tous à la mort) ont le pouvoir d'exciter le hamatsa et sont tabous.

Les danses sont appelées "healing" et symbolisent les effets bénéfiques d'une cure chamanique.

Les non-initiés doivent se tenir éloignés de la maison cérémonielle et s'ils sont appelés à passer devant elle, ils doivent s'en écarter le plus possible et longer la mer (dont l'eau purifie). Si un non-initié a le malheur de surprendre les "secrets" relatifs au rituel, un sifflet ou l'initié dans les bois, il risque la peine de mort réelle ou symbolique.

La maison cérémonielle est appelée tsekatsi, terme qui connote l'endroit où tous les tabous sont intensément concentrés.

La nourriture des participants comme des assistants est séchée, fumée. Quand le hamatsa partage son festin cannibale, il ne doit sous peine de mort manger ni les pieds ni les mains. Un ensemble de règles purificatrices lui sont imposées.

After biting persons, and particularly after eating slaves or bodies, the hamatsa must observe a great many rules. Immediately

after they have eaten a corpse, the heliga (healers) bring them salt water, of which they drink quantities in order to produce vomiting. If they do not vomit as many pieces as they have swallowed, their excrements are examined in order to ascertain if all the pieces of human flesh have passed the body. The bones of the body that they have eaten are kept for four months. They are kept alternately four days in their bedroom on the north side of the house where the sun does not strike them, and four days under rocks in the sea. Finally they are thrown into the sea.

The hamatsa are not allowed to go out of the house door, but they must use the secret door in the rear of the house only. When one of them goes out to defecate, all others must go with him, each carrying a small stick. They must all sit down together on a long log. They must rise again three times, and do not sit down until the fourth time. Before sitting down they must turn four times. Before they rise they must turn four times. Then they go back to the house. Before entering they must raise their feet four times. With the fourth step they really pass the door. They go in, the right foot first. In the doorway they turn four times and walk slowly into the house. They are not allowed to look back.

For four months after eating human flesh the hamatsa uses a spoon, dish and kettle of his own, which are thrown away the lapse of the prescribed time. He must wear soiled cedar bark. He must stay alone in his bedroom. Before taking water out of a bucket or before dipping it out of a brook he must dip his cup three times into the water. He must not take than four mouthfuls at one time. He must carry a wing bone of an eagle and drink through it, as his lips must not touch the brim of his cup. He also wears a copper nail to scratch his head with, as his nails must not touch his skin, else they would come off. (Il est intéressant de noter que ces deux dernières prescriptions sont identiques à celles imposées aux femmes menstruées). For sixteen days after he has eaten human flesh he must not eat any warm food, and for four months he is not allowed to blow hot food in order to cool it. For a whole year he must not touch his wife, nor is allowed to gamble or to work. When the dancing season is over, he feigns to have forgotten the ordinary ways of man, and has to learn everything anew. He acts as though he were very hungry all the time. (Boas 1897:537-538).

Son initiation terminée, le hamatsa doit réapprendre à se comporter comme un être humain responsable.

Les erreurs rituelles commises par les assistants et les initiés étaient sévèrement sanctionnées. Dans certain cas le malchanceux devait quitter la salle et ne pouvait revenir qu'en subissant une initiation. Ces règles s'expliquent facilement: Commettre une erreur, c'est s'éloigner du secret,

c'est manquer de secret; il faut par le biais d'une initiation redevenir secret afin de réintégrer les rangs du rituel. Cependant une telle procédure coûtait très cher, car une initiation ne se produit pas sans distribution de nourriture et de prestations. Pour un hamatsa, tomber au cours de sa danse est un signe de très mauvais augure. C'est le signe que son esprit n'est pas assez fort pour vaincre celui qui a manigancé son échec. Dans certains cas le hamatsa était alors mis à mort (réellement et spirituellement). Mes informateurs m'ont confirmé certains faits attestant l'intensité de l'esprit de rivalité qui régnait lors de ces cérémonies. Au tournant du siècle (et certainement avant), lors de son retour de la forêt, le hamatsa ne sautait plus du toit pour pénétrer à l'intérieur de la maison, mais utilisait une sorte de câble le long duquel il se laissait glisser. (Parfois des couvertures étaient tendues pour le recevoir.) Or, on a constaté des cas de sabotage entraînant la chute malheureuse du danseur. Les officiants veillaient donc soigneusement à ce que tout se déroule bien.

Ainsi, pour résumer ce que nous venons de dire, on constate que les sanctions associées aux prohibitions et aux limites imposées aux assistants comme aux initiés ont un caractère à la fois surnaturel et magique. Mais elles peuvent aussi s'accompagner de sanctions humaines, comme la mort réelle de l'offenseur.

"In one instance the Tanis (Cannibal dancer) was known to be sleeping with a woman during the time of his dancing. The council met and decided it was a capital offence. They secured the services of a shaman and the following night as the Tanis finished his dance and started into his cubicle, the shaman "shot" his power into the offender, who immediately fell dead. In another episode involving breaking the same tabou, the dancer was killed as he appeared out of the woods on the river beach across from the village. (Olson 1954:240).

Les erreurs et les accidents qui se produisent aujourd'hui au cours des

danses sont pris beaucoup moins au sérieux que dans le passé. Je me souviens pourtant d'un cri de terreur et d'effroi poussé par toute l'assistance lors de la chute d'un danseur hamatsa en état d'ébriété (ce qui arrive extrêmement rarement) et du long silence qui la suivit. Comme le remarque Bill Holm:

Mistakes or accidents in dancing are much less seriously taken today than in the past. Still, when a Hamatsa at a Winter Dance several years ago managed, despite all the efforts of his attendants to complete his dance in the wrong (clockwise) direction, the shock and chagrin of the whole audience was apparent. The dancer's cousin later made a long speech apologizing for the incident. Mistakes of this kind, and even accidents such as tripping and falling in a dance, formerly triggered aggressive action on the part of certain dancers who were excited by the incident into possession by their motivating spirits.

Shielding one's face from the heat of the fire, chewing gum and talking and laughing at inappropriate times were all considered offenses and were punished within the memory of middle-aged people. In later years the punishments took on a joking character, and today are only known in memory. (Holm 1977:19).

Le système de tabous rituels des Kwagul est spécifique d'une catégorie de personnes, à un moment donné, dans un endroit précis; ces tabous sont spécifiques au rituel. Parmi toutes ces prescriptions une seule a survécu jusqu'à nos jours: Quelles que soient les circonstances, l'homme hamatsa doit toujours être servi et manger le premier.

Nous sommes maintenant en mesure de dresser un tableau comparatif mythe-rituel hamatsa d'après les informations datant du XIX<sup>ème</sup> siècle (tableau VIII ). On peut y voir les mêmes composantes que dans le contexte hamshamtses, à savoir l'opposition entre l'aventure accidentelle (qui se traduit par la rencontre de l'esprit) et la quête volontaire de l'esprit surnaturel. L'endroit (si l'on considère que la maison de l'Ogre est située dans la forêt), le temps de l'année et la durée de la retraite sont les mêmes dans les deux cas.

HAMATSA	MYTHE	RITUEL
Contexte	aventure	quête volontaire de l'esprit surnaturel
Isolement	maison de l'Ogre	forêt
Durée	4 mois	4 mois
Nourriture	minime, séchée, cadavres	minime, séchée, cadavres, <u>esclaves?</u>
Parenté vis-à-vis du père	fil <u>ainé</u>	fil <u>ainé</u>
Parenté vis-à-vis de la fille du père	frère	frère ou cousin germain
Vision - Rencontre	Ogre	bouche ou voix de l'Ogre
Attiré par	chair humaine fraîche, sang frais	chair humaine morte, sang mort, <u>sang frais?</u>
Manifestation	toit	toit
Cri	hap, hap, hap	hap, hap, hap
Appriivoisé par	fumée de sang menstruel	fumée de sang menstruel
Officiant de l'exorcisme	soeur	soeur ou cousine germaine
Sexe	mâle	mâle
Rôle de la soeur	moyen de l'acquisition	moyen de l'exorcisme
Comportement	mord, mange les humains	mord, mange les humains
Lieu de la capture	embouchure de la rivière	embouchure de la rivière
Tabous		sexuels, alimentaires et physiques
Gestuelles	vole	mime les sauts d'un oiseau

TABEAU COMPARATIF DE L'INITIATION MYTHIQUE ET DE L'INITIATION AU COURS DU RITUEL REEL

Quand le hamatsa apparaît dans la maison cérémonielle par le toit, il décrit le même saut, la même chute que celle de l'Ogre dans le foyer. La maison cérémonielle est alors à l'image de ce foyer et toute l'assistance, par des chants, des danses, des règles de comportements spécifiques, va se charger de la destinée du hamatsa. Sa soeur, qui dans le contexte mythique est l'agent qui permet d'acquérir le rituel, devient l'acteur directement impliqué dans l'exorcisme de l'initié. Elle danse nue devant son frère, en marche arrière, l'attirant avec le cadavre qu'elle tient dans les bras. C'est elle qui fondamentalement apprivoise le hamatsa. Certains de mes informateurs disent qu'elle est la conscience du hamatsa. Non seulement celle du hamatsa, mais celle de la communauté toute entière, car une fois l'initié ramené à la raison, l'ordre est rétabli.

Le tableau VIII montre aussi, si l'on considère les sexes des participants, que le couple impliqué dans le rituel est celui de frère-soeur. On sait que, de manière générale, c'est le fils aîné d'un chef lui-même ancien hamatsa qui hérite de ce privilège. Boas affirme catégoriquement que le hamatsa était toujours mâle; donc, si l'aîné était une fille, elle ne pouvait être hamatsa. Le privilège de ce rituel allait à un neveu, lui-même aîné de la famille. Or, si l'on examine un autre tableau IX exposant les divers changements que le rituel hamatsa a subi au cours d'un siècle d'existence, on se rend compte que la différence fondamentale n'est pas la réduction de la durée de la cérémonie comme Holm l'a écrit (1977:21), mais le fait qu'aujourd'hui les femmes sont (bien que rarement) hamatsa. Toutes les prémisses du rituel sont violées et dans ce cas le rituel n'a plus de sens. En effet j'ai eu l'occasion de voir des femmes danser la danse hamatsa. Je

Tableau IXTABLEAU COMPARATIF DES PROCEDURES IMPLIQUEES DANS LE RITUEL HAMATSA DU XIX EMESIECLE A NOS JOURS

C: Courant; O: Occasionel; R: Rare; A: Absent.

PRATIQUES	19ième siècle	1940	1980
<u>CONTEXTE DE L'INITIATION</u>			
-potlatch funèbre + mariage	C	C	C
retour symbolique du mort	C	O (masque)	R (photo)
3 chants +1 danse	C	C	C
cortège de femmes en deuil	C	C	C
cérémonie de deuil finie <u>avant</u> la tombée du jour	C	C	C
Invitation formelle	C	C	O
<u>ORGANISATION</u>	C	R	A
réunion pour cèdre rouge, suif, duvet d'aigle (kapek)	C	C	C
noms secrets en faveur de noms publics	C	C	C
division Phoques/Passereaux et non-initiés	C	R	A
4 nuits de danse libre avant le hamatsa	C	O	A
danseur Fantôme annonce le hamatsa	C	O	A
chanteurs sont les hôtes	C	R	A (tous)
orchestre + bâtons	C	C	C
cèdre rouge distribué	C	O	O
anneaux de cèdre rouge portés	C	C (laine)	C (laine)
détails symboliques des anneaux	C	O	A
cèdre rouge et blanc pour O assistant le hamatsa	C	C	C
<u>PURIFICATION</u> du hamatsa			
sapin, eau de rivière	C	O	A
esprits signalés au nord (sifflets)	C	C	C

Tableau IX (suite)

visages noircis + suif	C	R ou A	A
purification avec cèdre rouge	C	O	A
<u>ISOLEMENT-RETOUR</u>			
durée	4 mois	10 jours à 3 semaines	nuit ou nulle
retour par le toit	C	R	A écran- bouche
hamatsa disparaît de nouveau	C	C	R (par la porte)
kimya: recapturer le hamatsa le lendemain matin	C	O	A
hamatsa capturé à l'embouchure de la rivière	C	O	A
tabous sexuels durant isolement	C	O	A
<u>EXORCISME</u>			
poteau cannibale	C	A	A (mât au 4 bouches)
boîte-tambour	C	A (tambour à main)	A
circuits en sens inverse des aiguilles d'une montre	C	C	C
hamatsa mange des cadavres	R	A (prétend man- ger le cuivre)	A (prétend manger le cuivre)
hamatsa mord les spectateurs	O	A (prétend)	A (prétend)
8-12-16 assistants pour 1 hamatsa	C	4	2 ou 4 (R)
vêtu de sapin la lère nuit	C	O	R
hamatsa apprivoisé par la fumée	C	R	A
sapin brûlé, cèdre le remplace	C	R	A
danse hamatsa commence 1 ou 2 nuits après les autres danses	C	R	A (tout ensemble)
exorcisme la nuit	C	C	C
hamatsa excité par les mots tabous	C	C	C
costume hamatsa + masque hamsemala	C	C	C
dernière danse avec cape, tablier, anneau de cèdre rouge, duvet, + danseur	C	C	C (sauf pour le duvet)
O			
hochet (raven rattle)	C	C	C

Tableau IX (suite et fin)

danseur 0 danse seule	C	C	R
danseur 0 danse avec parentes 0	C	C	C
purification après rituel	C	R	A
sanctions des erreurs	C	A ou R	A
hamatsa mâle	C	C	C
hamatsa femelle	A	R	R
parenté de l'assistant 0 avec hamatsa	soeur	soeur ou cousine germaine	soeur ou cousine germaine
parenté de l'assistant si hamatsa 0		?	?
chanteurs + orateurs payés par hôtes	C	C	C
4 nuits de danses	C	0	A tout en 1 ou 2
dernier chant pour faire disparaître l'esprit de l'écorce de cèdre rouge	C	0	A

n'ai pas assisté à leur initiation car elles étaient déjà relativement âgées. Mais lorsqu'elles dansaient, aucune esclave ne dansait devant elles. La danse était beaucoup moins violente; elles ne poussaient pas le cri terrible du hamatsa. Ce changement est difficile à expliquer, car il semble qu'il soit toujours possible de trouver un proche parent mâle pour remplir la fonction du hamatsa. A moins que, l'organisation sociale et religieuse ayant subi des changements radicaux, certains Kwagul se sentent plus concernés par des questions relevant du prestige acquis lors du déploiement de certaines prérogatives que par des fondements religieux impliquant tout un système de croyances et une vision du monde qu'ils ont plus ou moins perdus.

#### VIII Interprétation générale des pratiques cannibales kwagul

Au point où nous en sommes de notre étude et avant d'aborder le rituel à l'état pur, le rituel expurgé de son excroissance mythologique, j'aimerais résumer brièvement les données relatives aux pratiques rituelles cannibales kwagul. Or, dès qu'on aborde la notion de cannibalisme aujourd'hui, on soulève une polémique. Ce sujet, qui apparemment avait été oublié des ethnologues, vient d'être ranimé après la parution du livre d'Arens Man Eating Myths (1979) et des critiques qu'il a soulevées (Needham 1980).

Arens conteste l'existence ancienne du cannibalisme dans des régions du monde pour lesquelles existent pourtant des témoignages nombreux et concordants (Needham 1980 ; Lévi-Strauss 1973). On a parlé de prétendu totémisme, maintenant on parle de prétendu cannibalisme.

En effet, ces témoignages sont souvent suspects. Parmi ceux qui ont conclu de l'existence des pratiques cannibales sur la Côte Nord-Ouest, on trouve certains missionnaires, des agents de la Compagnie de la Baie d'Hudson,

des explorateurs, des anthropologues postérieurs à Boas et à Curtis, et des aborigènes.<sup>1</sup>

A l'époque où Boas visita les Kwagul, leurs cérémonies étaient déjà terriblement altérées dans leur organisation et leurs détails. Boas lui-même ne s'est jamais prononcé en faveur de l'existence du cannibalisme, mais il laisse derrière lui, comme on a pu en juger, une masse considérable d'informations détaillées concernant les pratiques rituelles cannibales kwagul. C'est en fait à partir de ces documents que pratiquement toutes les informations incorporées dans les études théoriques du cannibalisme ont été extraites. Toutes les analyses et conclusions développées par les spécialistes du cannibalisme sont donc basées, en grande partie, sur la confiance qu'ils portent à Boas (Benedict(1939); Hogg (1958) ; Sagan (1974)).

Il n'est malheureusement pas possible d'obtenir aujourd'hui des informations plus valables que celles de Boas, tout au moins dans ce domaine. Les pressions moralisatrices des gens d'Eglise et d'Etat ont convaincu les Kwagul que leurs pratiques étaient abominables et dignes de prison. Les autorités dominantes ont toujours déployé de grands efforts pour aider les Kwagul à oublier leurs coutumes; qu'on en juge à la lecture de la clause 140 de l'Indian Act:

"Every indian or other person who engages in or assists in celebrating or encourages either directly or indirectly another to celebrate any indian festival, dance or other ceremony of which the giving away or paying or giving back of money, goods or articles of any sort forms a part or is a feature, whether such gifts or money, goods, articles take place before, at or after the celebration of the same, or who encourages or assists in any celebration or dance of which the wounding or mutilation of the dead or living body of any human beings or animal forms a part or is a feature,

1 Cook Warren, L., Flood Tide of Empire: Spain and the Pacific Northwest 1543-1819, 1973.

Samwell, Journal, 3 april 1778.

Fisher, R., Contact and Conflict, 1976.

is guilty of an offense and is liable on summary conviction for a term not exceeding six months and not less than two months". Section 140 de l'Indian Act, 1927:2218.

Il va sans dire que l'ensemble de ces pratiques est un sujet extrêmement délicat à aborder aujourd'hui, bien que les chefs hamatsa que je connaisse soient très fiers de l'être. Ce sujet est rendu plus délicat encore peut-être par l'ambivalence qui caractérise le cannibalisme, ambivalence notée par les spécialistes. En effet, manger de la chair humaine (morte ou fraîche) est paraît-il, souvent une chose désagréable (supra, p.203). Manipuler la mort était pour les Kwagul une abomination. On note donc chez eux une certaine réticence ou répulsion envers le fait de manger de la chair humaine.

A fundamental psychological attitude that the cannibal maintains toward his own cannibalism is one of ambivalence that is the psychological state of both wanting and not wanting to have a certain desire—the state of entertaining contradictory feelings about setting into motion actions that would accomplish that desire<sup>1</sup> (Sagan 1974:12).

Etre capable d'être en contact avec la mort de cette façon, contribue pour un Kwagul à accroître son pouvoir et son prestige car au cours du rituel il surmonte toutes ses craintes. On a bien mis en évidence lors de la mythologie implicite que la mort, que les Kwagul redoutaient tant, était exprimée en termes d'absorber ou d'ingérer. Ainsi, si on accepte l'idée que lors de son initiation le novice doit surpasser ou sublimer sa condition afin de réaliser son passage, il n'y parvient qu'en absorbant la mort. Il doit manger la mort afin de la surmonter.

L'existence des pratiques cannibales est attestée par une autre source: les Indiens eux-mêmes. Et, parce qu'elle pourrait mettre indirectement en

1 J'aimerais rappeler une fois de plus que ce désir est un désir culturel.

cause les informations de Boas, elle pose problème.

Revenons un instant à Boas. Toutes ses informations ou presque ont été rassemblées avec la collaboration de Hunt. George Hunt était né d'une mère tlingit et d'un père écossais, puis fut élevé et marié chez les Kwagul de Fort Rupert. Mes informations de terrain (Alert Bay 1976-78) m'ont révélé que les "Hunt", à leur arrivée à Fort Rupert, étaient considérés comme des étrangers, ce qui est facilement concevable. Ce n'est qu'après s'être marié à une des leurs que George Hunt gagna petit à petit la confiance des Kwagul. De plus, par le travail qu'il effectuait pour Boas (Hunt n'était pas un pêcheur-chasseur comme la plupart de ses voisins), il était perçu comme un marginal. Grâce à son éducation anglophone, il a servi d'intermédiaire tout d'abord à Jacobsen (venu d'Allemagne pour rassembler un grand nombre d'objets rituels pour les musées allemands), puis à Boas (en vue de compiler l'énorme quantité de textes qu'on connaît), à la Compagnie de la Baie d'Hudson, enfin à Curtis (pour qui il posa avec des cadavres afin de réaliser une documentation photographique portant sur le rituel hamatsa; Holm 1980:66)<sup>1</sup>. Sa participation était donc loin d'être neutre. On peut dire que Hunt était l'attaché culturel kwagul auprès de Blancs de toutes nationalités, ou un "collaborateur" comme disent certains Kwagul (peut-être par envie et par jalousie). De plus, son père dirigeait le fort de la Baie d'Hudson à Fort Rupert. Il semble bien que par leur présence et leurs activités les Hunt aient joué un rôle déterminant dans l'acculturation des Kwagul (acculturation qui se solda par la vente des terres situées aux alentours du fort, à la Compagnie). Mais revenons au cannibalisme et essayons de comprendre ou d'interpréter cette remarque de Hunt rapportée dans un document officiel du ministère des Affaires

1 On peut voir ces photographies dans un catalogue Edward S. Curtis: The Kwakiutl 1910-1914, Rice 1976.

Indiennes:

I am Sir,  
Your obedient servant,  
G.M. Sproat, Commissioner.

P.S. Mr. George Hunt, son of the gentleman in charge of the Hudson's Bay Company's Fort at Beaver Harbor, tells me that cannibalism, by which he does not mean the biting of flesh from the arms and legs, but the devouring of entire bodies, is practised by the Tsah-wau-tay-neuch, the Mat-ma-lil-le-kulla, and the Nah-keuch-to tribes, the two former being the largest and strongest of the whole group of Kwahkewlth tribes. He thinks that authority of the Government would probably have stopped this long ago.<sup>1</sup>

Report of the Deputy Superintendent General of Indians Affairs  
1879.

A moins que Spröat ne manipule ses informations (ce qui est toujours à craindre), Hunt accuse trois groupes kwagul de cannibalisme presque "sauvage". S'agit-il d'un règlement de comptes? Si l'on se réfère à l'appendice historique (p.350), on réalise qu'en 1878 (soit un an à peine avant la rédaction de cette lettre) Robert Hunt, le père de George, achetait le fort à la Compagnie. Hunt essayait-il de consolider sa position et celle de sa famille en favorisant indirectement des représailles contre des groupes plus puissants que le leur? Si Spröat rapporte la vérité, il est intéressant de noter que Hunt n'a pas pensé qu'en accusant d'autres groupes kwagul de cannibalisme, il risquait de dénoncer le sien. Ce détail peut toutefois prouver que chaque groupe se considérait comme une entité culturelle différente et que les cannibales, ce sont toujours les autres...

Qu'on me pardonne cette légère digression qui semble nous éloigner de notre sujet, mais qui montre bien combien nos informations sont fragiles et relatives. Je pense cependant qu'il serait bon de réviser l'image que nous avons de Hunt; informateur idéal pour Boas, il défendait tout de même ses

1 Comme la pose des photos, cette attitude révèle un certain détachement des croyances impliquées.

propres intérêts. Une étude portant sur Hunt nous révélerait certainement d'autres aspects de sa personnalité et de sa contribution à l'oeuvre de Boas.

Avant de passer à l'analyse finale de nos données il est peut-être bon d'inclure les conclusions avancées par Curtis à la suite d'une longue description du rituel hamatsa. Elles semblent bien résumer tout ce que nous avons dit jusqu'à présent:

The Kwakiutl declare that the hamatsa eats human flesh, and the assertion has been accepted as true; the more readily because of the testimony of some early arrivals in this region, more than one of whom has reported having observed the killing of slaves, supposedly for ceremonial purposes. But there is grave doubt whether cannibalism ever existed in British Columbia. Some of the reasons for this unbelief are the following:

- 1 - All other wonder-workers in the winter dance, with the possible exception of hawinalah, the war dancer, are admitted or less clever tricksters.
- 2 - Feats of such utter impossibility are ascribed to the hamatsas as to reflect doubt on ever the more credible ones. It is difficult to believe that the human throat is capable of swallowing numerous long strips of the hard, dry, leathery integument that covers the bones of a mummy. But granting the possibility, who can believe that one man ever ate the skin of four mummies within a few hours, and lived.
- 3 - A considerable number of old men of more northerly tribe Haida and Tsimshian - have been questioned on this subject, and with unbroken uniformity they declare the hamatsa's cannibalism a trick, performed by substituting for the corpse a figure cover with, or containing inside of it, the flesh of deer, halibut, or salmon. Several of these men have helped to prepare such figures.
- 4 - Of the Kwakiutl men who can be induced to discuss the subject, all except one say that substitution has been invariably practised in modern times, adding, however, that "long ago" human flesh was eaten. This single professed believer in the existence of cannibalism described many of the winter-dance tricks as if sleight-of-hand played no part in them, but, confronted with evidence from another source, he explained the method of procedure. His insistence on the point of cannibalism is therefore open to question.

It is quite possible, even probable, that in earlier days slaves were sometimes killed and coffins robbed of their dead for the use in the winter dance. It is not unlikely that corpses were dismembered in the sight of spectators. (Curtis 1910:221-222).

Parmi les études qui ont été réalisées sur le cannibalisme, j'aimerais me référer à celle de Lévi-Strauss, restée inédite, qui fut en 1973 le sujet d'un cours magistral au Collège de France de Paris.

Analyser et classer les formes que revêt le cannibalisme n'est pas chose facile. Ainsi la distinction devenue traditionnelle, évoquée plus haut, entre exo-cannibalisme et endo-cannibalisme, est trompeuse. Entre ses formes extrêmes se glissent toutes sortes d'intermédiaires, et le contraste initial s'abolit. On dit que l'exo-cannibale se réapproprie les vertus de ses proches en ingérant l'ennemi qui les a lui-même mangés. L'endo-cannibale peut être poussé par le mobile inverse. C'est particulièrement vrai chez les Yanomami du sud du Venezuela, qui consomment les ossements pilés de leurs morts et croient acquérir une vigueur capable de contre-balancer les effets délétères consécutifs au meurtre d'un ennemi, meurtre conçu comme un acte de cannibalisme métaphorique (Lévi-Strauss 1973:347). Pour eux, par conséquent, l'endo-cannibalisme pratiqué au sens propre est le moyen d'un exo-cannibalisme figuré.

On pourrait appliquer cette thèse aux Kwagul. Il suffit de se souvenir que pour eux, tuer l'ennemi, c'est métaphoriquement le manger. Un congénère est vengé (par le meurtre d'autrui) quand il a été métaphoriquement vomé par l'ennemi. Ainsi, le meurtre chez les Kwagul est donc déjà perçu comme un acte de cannibalisme métaphorique. Ceci en fait pourrait peut-être nous éclairer sur les pratiques rituelles dont nous parlons. Il ne fait aucun doute que des esclaves ont été mis à mort ou sacrifiés (la littérature est là pour l'attester) au cours des rituels d'érection de mâts totémiques, lors des distributions de richesses, etc.. Il n'est donc pas surprenant qu'ils aient subi le même sort au cours du rituel hamatsa. Qu'ils aient

été tués pour être mangés ajoute une dimension étrangère à la logique qui est censée sous-tendre le rituel. En effet, si les esclaves étaient déjà mangés métaphoriquement lors de leur mise à mort, pourquoi les manger une seconde fois? L'acte serait insensé... J'invoque intuitivement une logique qui peut-être n'existe pas, mais l'étude de la mythologie explicite nous a bien révélé l'existence de ce fossé entre le cannibalisme imaginaire (ou sauvage) et le cannibalisme réel: Alors que l'un est démesuré, l'autre a sa mesure, ses modalités.

Or, je pense que les coutumes rituelles Kwagul s'apparentent à celles de l'endo-cannibalisme. La mythologie, la littérature historique corroborent cette hypothèse. Mais comme après l'arrivée des Européens les Kwagul ont été obligés d'enterrer leurs morts, les corps mommifiés ou desséchés n'étaient plus disponibles. Des esclaves ont peut-être alors été abattus afin de remplacer les autres corps qui faisaient défaut. Cette transmutation aurait pu se produire dans un temps relativement court. La morsure aurait survécu à ce rite comme ultime vestige. A un niveau diachronique, on observerait ainsi le passage d'un endo-cannibalisme réel (dans le passé), à un endo-cannibalisme simulé (l'initié fait semblant d'avaler de la peau humaine fumée), à un exo-cannibalisme (réel (?) ou simulé) accidentel, puis au retour à l'endo-cannibalisme simulé (les mordus appartiennent au groupe), enfin à la morsure simulée telle qu'elle se manifeste aujourd'hui.

endo-cannibalisme → endo-cannibalisme → exo-cannibalisme → endo-cannibalisme  
 réel                                      simulé                                      réel? ou simulé?                                      simulé

Voilà qui confirme ce que Lévi-Strauss a noté à savoir le caractère labile des pratiques cannibales. Ainsi, dans toutes les observations dont on dispose, depuis le XVI ème siècle jusqu'à nos jours, on les voit surgir, se répandre,

disparaître dans un laps de temps parfois très court. C'est sans doute ce qui explique leur abandon fréquent dès les premiers contacts avec les Blancs, avant même que ceux-ci ne disposent de moyens de coercition.

D'autre part, certains faits illustrent des états de transition entre l'exo-cannibalisme, la torture<sup>1</sup> et une forme de sacrifice au "dieu". Ainsi on peut dire que le don de la peau du bras de la victime est un acte de sacrifice de la part de cette dernière. De plus, lorsque le novice est dans le bois, sa disparition est perçue comme une mort métaphorique. Ce qui revient à dire que le sacrifice au "dieu" est d'abord un sacrifice du "dieu".

La morsure peut être alors considérée comme une forme de torture.

L'initié hamatsa, noble de naissance ou par son rang, ne mord que les nobles qui sont fiers d'avoir été choisis et d'exhiber leurs blessures. Le cannibalisme apparaît alors comme une forme-limite de la torture de l'autre; dans cette perspective la torture n'est plus qu'un moyen accepté, sinon même recherché par la victime pour s'élever au-dessus de soi. Ceci montre, soit dit en passant, que cette torture "primitive" n'a rien de commun avec celle qui se pratique dans les sociétés dites civilisées, dont l'effet est d'avilir la victime en violation de toutes règles morales, et non de sanctionner, selon les normes admises par la culture, son effort pour se surpasser.

On se rend compte que le cannibalisme n'est pas facile à définir. Même le critère de la manducation ne permet pas toujours de le définir sans équivoque. Comment peut-on interpréter une telle remarque?

None of these tribes are cannibals. An isolated instance of a man who eats human flesh may be found; but he is generally looked upon with horror and dread by the rest of his people. Still cannibalism is not altogether unknown among them, and

1 Dans certains cas le poteau cannibale est un "poteau de torture".

instances may be adduced of wretches, who have actually exhumed and eaten human corpses. (Mayne 1862:256-257).

De plus, les problématiques du cannibalisme et de la chasse aux têtes se recouvrent, et l'on doute qu'il faille séparer les deux coutumes, qui vont d'ailleurs souvent de pair. Codere (1950) a bien montré que les guerres rituelles et la chasse aux têtes étaient très étroitement associées au rituel hamatsa. D'autre part, comme nous l'avons vu, les coutumes kwagul de la chasse aux têtes ne sont pas indépendantes de la manière dont ils conçoivent la mort. La mort étant conçue comme un repas métaphorique, en coupant la tête d'un adversaire, c'est-à-dire en le privant de son organe dévoreur, on lui ôte toute possibilité d'avalier dans le futur. On supprime une bouche ennemie. C'est une chance de moins d'être tué ou avalé par lui. Pour les Kwagul la perte (accidentelle ou naturelle) d'un des leurs équivalait au plus grand des affronts auquel il fallait répliquer immédiatement par le meurtre de n'importe quel individu, parent ou esclave. C'est ce qu'ils appellent "to get someone to die with those who are dead" (Codere 1950: 98). Il est en outre intéressant de noter que le rituel hamatsa s'ouvre toujours par des cérémonies commémorant les défunts.

Finalement, il est bon de répéter que le cannibalisme tel qu'il était pratiqué chez les Kwagul n'était pas l'apanage de tous. Loin d'être coextensif à l'ensemble du groupe social, il fait figure de privilège exercé par une classe d'individus, les nobles qui ont hérité du droit d'appartenir aux congrégations religieuses.

On ne peut donc guère comprendre le cannibalisme, qui se manifeste si souvent sous une forme instable et nuancée, sans reconnaître un arrière-plan où l'identification à autrui joue un rôle. On rejoint par là une hypothèse centrale de Rousseau sur l'origine de la sociabilité, hypothèse

plus solide et plus féconde que celle des ethnologues contemporains qui, pour expliquer le cannibalisme et d'autres conduites, invoquent l'instinct d'agression' (Sagan 1974).

S'il fallait chercher la base objective de l'identification, le problème du cannibalisme ne se poserait plus dans les mêmes termes. Il ne consisterait pas à chercher le pourquoi de la coutume, mais au contraire, comment s'est dégagée cette limite inférieure de la prédation à quoi se ramène peut-être la vie sociale. Les frontières du cannibalisme sont si floues qu'il en devient indéfinissable comme pratique constituée; il est également vain de l'aborder, à la façon des psychanalystes, par le biais de notre subjectivité (M. Masud R. Khan 1972). La seule question que puisse se poser l'ethnologue est de savoir ce qu'est le cannibalisme (dans la mesure où il est quelque chose) non pas en soi ou pour nous, mais pour ceux-là seuls qui le pratiquent. C'est ce que nous avons tâché de faire tout au long de notre étude sémantique du rituel hamatsa. Ce n'est pas en l'isolant d'une manière artificielle qu'on l'éclaire, mais au contraire en le réintégrant dans un champ sémantique plus vaste où s'inscrivent d'autres états qu'il transforme ou qui le transforment: certains du dehors, comme les relations politiques, d'autres du dedans, comme les rapports de parenté.

## Chapitre VI

LE RITUEL HAMATSA

Tous les chapitres précédents ont visé à dépouiller le rituel hamatsa de tout contexte mythique et exégétique, de tout symbolisme, afin de définir dans une optique lévi-straussienne la spécificité de ce rite par rapport à ses mythologies attenantes.

Au cours de l'étude des mythologies implicite et explicite nous avons découvert que la pensée classificatoire kwagul découpait le monde au moyen de distinctions, de contrastes et d'oppositions. Que se passe-t-il alors au niveau du rituel?

Au point où nous en sommes, après avoir décanté le rituel de toute ex-croissance mythologique, que reste-t-il à observer? En principe, selon Lévi-Strauss, nous devrions être en mesure d'atteindre la structure du rituel à l'état pur, lequel n'appartiendrait plus au domaine de la communication linguistique. Il consisterait:

"en parole sacrées inintelligibles pour le vulgaire, ou même en formules dénuées de signification intrinsèque, en gestes corporels et en objets diversement choisis et manipulés. A ce moment, le rituel passe définitivement hors du langage, et si l'on veut comprendre sa nature distinctive, c'est évidemment en face de cette forme pure, non de ses intermédiaires qu'il convient d'emblée ~~de~~ se placer". (Lévi-Strauss 1971:599-600).

Ces gestes exécutés, ces objets manipulés sont autant de moyens que le rite s'accorde pour éviter de parler (Lévi-Strauss 1971:600).

Comme j'ai déjà traité de l'ensemble des objets manipulés, objets relevant du système de représentations kwagul, il nous reste à savoir maintenant, de quelle manière distinctive on parle et on se meut au cours du rituel.

Or, au cours du rituel hamatsa proprement dit, on parle peu ou pas du tout. On parle avant et après le rituel (sous forme de discours oratoires prononcés par le chef, père initiatique et responsable de la cérémonie et du potlatch qui valide l'initiation). Le chef réaffirme et répète une fois de plus comment, quand et par l'intermédiaire de quel ancêtre il a obtenu le droit et le privilège d'incarner l'esprit ogresque. Ce discours est en lui-même aussi un acte rituel car il imite ou répète un archétype. Sa réalité s'acquiert par la répétition (cf. supra, p. 17).

Les seules paroles prononcées lors du rituel à l'état pur, (c'est-à-dire après en avoir soustrait les discours et les chants polyphoniques) sont des séries de syllabes, cris répétés et poussés par le hamatsa (ham ou hap selon le dialecte) et qui comme nous l'avons vu ont une signification linguistique (manger). Cette signification, évidente pour les ethnologues, ne semble pas l'avoir été pour les musicologues. En effet, l'un d'entre eux qualifie témérairement les syllabes de "meaningless-nonsensical syllables" (Halpern 1976:253). Pour nous ce qui est important c'est que les mots (paroles des chants provenant du chœur) et même les syllabes (prononcées par le danseur) sont indissociables du contexte gestuel. Les gestes sont codés par les mots. Langage et chorégraphie agissent ensemble. Ainsi au phonème "ham" correspond un mouvement de mâchoire du masque cannibale articulé. "Hem (sic) is the place where the beak of the Hamatsa mask is being opened and closed" (Halpern 1976:253).

Nous voulons en fin de compte souligner que tous les mots et les gestes ont un sens c'est-à-dire relèvent d'un domaine interprétable. Touchons-nous là la limite du champ d'application de la thèse de Lévi-Strauss?

Ces remarques valent pour la chorégraphie à laquelle je faisais allusion

il y a un instant. Il n'entre pas dans mon propos de traiter ici de la dynamique de la danse hamatsa, étude que j'ai l'intention d'entreprendre ultérieurement et qui est elle aussi une lecture de la signification; mais en m'appuyant sur les textes (Boas 1888, Franziska Boas 1944) et à l'aide de mes propres observations j'ai pu d'ores et déjà déceler une règle qui est peut-être spécifique à ce rituel: tous les gestes des bras et des mains sont codés par les paroles du chant, et tous les gestes des jambes et des pieds sont codés par le rythme de la mélodie. Cette gestuelle dénote une fois de plus une dichotomie du corps humain haut/bas. Quand le rythme est rapide, saccadé, le danseur est presque accroupi, genoux pliés; il évolue autour du feu en rasant presque le sol; il est "sauvage" et mime son origine écologique, animale et surnaturelle. Tous les mouvements de la danse sont faits par les genoux (les Kwagul évaluent la qualité d'un bon danseur à sa capacité à plier les genoux). Quand il danse en se tenant debout, le rythme est plus lent, il quitte sa condition "autre" par étapes, petit à petit et s'élève en tendant vers sa nouvelle condition humaine. Le mouvement d'ascension qu'il décrit est celui d'un changement d'état. Il est similaire au mouvement décrit antérieurement à propos de la résurrection. Cette élévation ou ce changement de condition est attesté par mes informateurs pour qui le rituel hamatsa illustre à la fois la suprême déchéance et la restauration des qualités humaines.

Quand l'initié saute à travers le toit de la maison culturelle juste au-dessus du foyer central, tel un oiseau de proie pris au piège, il mime l'oiseau ogresque. Ce saut répète la chute de l'Ogre, oiseau monstrueux, dans la trappe dotée du four chtonien (telle la descente d'Orphée aux enfers). Comme il est étranger à ce monde, il n'en respecte pas le rythme; son entrée

est dramatique et chargée d'émotions. Au cours de sa danse l'initié hamatsa lève les bras et les étend légèrement à la façon d'un oiseau qui déploie ses ailes. Il remue les mains et agite ses doigts en les faisant trembler violemment et rapidement. Là encore on constate un lien entre constantes chorégraphiques et constantes sémantiques. Les gestes des mains suivent les paroles du chant. Chaque chant est composé de manière générale de quatre versets, chaque verset correspondant à un circuit autour du feu. Quand le danseur danse sur le quatrième verset, il remue les bras, indiquant par là que de la nourriture est introduite dans sa bouche. L'avalage est simulé ou indiqué par les mouvements des mains commençant au niveau de la bouche et descendant parallèlement à l'oesophage. Ce geste s'appelle Xulixwayu; chaque mouvement porte d'ailleurs un nom spécifique.

Ainsi, dans le rituel hamatsa, la moindre syllabe, le moindre geste, le moindre circuit, tous ces éléments à première vue insignifiants du rituel, sont loin d'être des formules et des gestes vides de sens, au contraire: ils signifient tous, et peuvent être interprétés selon les normes de la culture. Ce raisonnement invalide-t-il la thèse de Lévi-Strauss, pour qui toute activité rituelle tend à dissoudre le projet classificatoire qui constitue en propre la mythologie? N'y aurait-il pas lieu d'accorder une valeur relative à cette affirmation? La question est de savoir si cette ingénieuse interprétation répond à la finalité de notre rituel ou si elle ne recouvre qu'une partie du champ structural dont il relève. La tendance à la dissolution du système classificatoire qui, selon Lévi-Strauss, s'opérerait dans le rituel, ne semble pas exister dans le rituel hamatsa des Kwagul. Les paroles sont relativement brève<sup>s</sup> et toujours claires; elles contribuent à faire d'un choix précis d'objets végétaux ou minéraux un discours sensé et efficace. Pensée classificatoire et rite forment ici un seul et même ensemble. L'une éclaire l'autre.

Il est vrai que le rituel, comme on a pu le voir, présente une débauche de répétitions, de gestes, de circuits, de manipulations d'objets. Et ce procédé répétitif serait de même nature que le second procédé mis en oeuvre dans le rituel, le morcellement, qui consiste à distinguer à l'infini et à attribuer des valeurs discriminatives aux moindres nuances "à l'intérieur des classes d'objets et des types de gestes" (Lévi-Strauss 1971:601; Luc de Heusch 1974:245). En effet, "des différences devenues infinitésimales tendent à se confondre dans une quasi-identité"; le morcellement se ramène à la répétition (Lévi-Strauss 1971:602). Ainsi, selon notre auteur de référence, il existerait en quelque sorte une relation dialectique entre le mythe et le rite: celui-ci refait du continu à partir du discontinu pour retrouver le vécu, renversant la démarche mythique qui "scinde le même continu en grosses unités distinctives entre lesquelles elle institue des écarts" (Lévi-Strauss: 1971:603).

Je partage l'opinion de Lévi-Strauss quand il dit que le rituel remonte le mythe et que de ce fait il renverse le mythe. Mais il ne faut pas prendre cette image à la lettre. Car tout le monde sait bien que mythe et rite sont intimement associés, que dans certains cas (mais pas toujours), et à des degrés moindres le rite épouse le mythe que le mythe est la toile de fond sur laquelle le rite se déroule. C'est au niveau de leurs finalités respectives qu'il convient de comparer le mythe et le rite.

Ainsi, par le morcellement et la répétition qui caractérisent ses procédures, le rituel "nourrit l'illusion qu'il est possible de remonter à contresens du mythe, de refaire du continu à partir du discontinu"; il s'agit là cependant d'une "tentative éperdue, toujours vouée à l'échec" (Lévi-Strauss 1971:603), d'un "abâtardissement de la pensée consenti aux servitudes de la

vie", d'un "mélange... d'obstination et d'impuissance, qui explique que le rituel ait toujours un côté maniaque et désespéré" (Lévi-Strauss 1971:608).

Et c'est sur cette part d'illusion qu'il convient de se pencher maintenant. Le rituel repose, d'un certain point de vue, sur la présence d'une simulation, d'une opération dont l'efficacité supposée est simulée. Toutes les attitudes des assistants comme des participants durant le rituel donnent à penser que même si l'initié n'a pas changé "réellement", il s'est produit quelque chose de grave. Théoriquement, les gestes et les paroles des individus impliqués suffisent à provoquer la transformation ou l'illusion de la transformation. L'officiant et l'assistance par leurs attitudes dans un cadre convenu, s'emploient à refléter la transformation qui ne s'est pas opérée réellement. Cette illusion serait du domaine chamanistique. Voilà qui rejoint ce qu'écrit Drucker en conclusion de sa remarquable étude sur les sociétés de danse kwagul. Il insiste sur les composantes chamanistiques des rituels kwagul, sur leur aspect illusoire et précise:

I should like to point to another institution that has contributed most generously to the secret society complex. I refer to Shamanism. Not only do the rituals, as Boas long since recognized, dramatically portray a supernatural experience of the same sort as that by which shamans obtained their power, but the basic idea of possession, the dance to display the novice's power (including the sleight-of-hand tricks, invariable accompaniments of shamanistic performances in this region), (...) the curing techniques used to "heal" the novice and the many references to "healing" in the rites, and the designation of one of the cycles as that of the Shamans, all stem from the shamanistic complex of the area. Plainly, shamanism has contributed more heavily to the form of the rites than has any other aspect of native culture. (Drucker 1940:229-230.)

Dans cette perspective, la thèse de Lévi-Strauss prend un poids singulier, surtout lorsqu'on aborde la possession. Ici, au coeur même du domaine proprement religieux, s'ouvre une brèche où la possibilité est effectivement donnée de supprimer tout intervalle dans l'univers, d'abolir la pensée classificatoir-

re, de telle sorte qu'un individu se confond totalement avec le "dieu" dont il est le support. L'initié est possédé par l'Ogre. Il est l'Ogre. A l'autre pôle du champ structural, en revanche, l'activité rituelle "magique" est inséparable de la pensée classificatoire qu'elle met en oeuvre.

re, de telle sorte qu'un individu se confond totalement avec le "dieu" dont il est le support. L'initié est possédé par l'Ogre. Il est l'Ogre. A l'autre pôle du champ structural, en revanche, l'activité rituelle "magique" est inséparable de la pensée classificatoire qu'elle met en oeuvre.

## SYNTHESE

J'aimerais conclure cette étude en insistant particulièrement sur quatre points principaux: la mythologie implicite; la mythologie explicite; le rituel hamatsa, son interprétation et sa finalité; la comparaison théorique mythe-rite, points qui forment le coeur de cette thèse.

Afin d'étudier le rituel hamatsa, j'ai considéré ses mythologies respectives, implicite et explicite, pour reprendre la thèse de Lévi-Strauss. J'ai rejeté les interprétations qui consistent à réduire le rite à un simple étalage de rouages sociaux, ou à un reflet fidèle des mythes, ou encore à une forêt de symboles diversement associés. Comme les formes d'art qui souvent s'intègrent au rite ou y plongent leurs racines, le rituel hamatsa est une création culturelle particulièrement élaborée et on n'a pu éclairer son étonnante complexité et sa fascinante étrangeté qu'en essayant de remonter aux principes mêmes de cette élaboration qui lui est propre.

Par l'étude de la mythologie implicite (mythe, langage et geste) la première moitié de cette recherche a consisté à décrire et à interpréter la vision du monde kwagul et son éthos. Les Kwagul ont élaboré une culture basée sur leur perception des phénomènes naturels et sur la compréhension qu'ils ont du fonctionnement de l'ordre naturel des choses. Dans leur désir de connaître l'ordre naturel et de comprendre la place qu'ils y occupent, ils sont bien sûr les architectes de leur propre destinée et leur culture est une création collective.

La mythologie implicite a révélé que l'éthos kwagul est constitué d'un ensemble de thèmes rituels variés qui tous relèvent de la conception de la transformation de la mort en la vie et se concentrent tant sur les relations

que l'homme entretient avec le surnaturel et les choses de la nature que les hommes entre eux. Ce principe de base a été mis en évidence dans tous les chapitres et déjà lors de l'étude des codes et des idiomes, des notions d'espace et de temps, de l'organisation des personnes et de l'assemblée, et des moyens de subsistance.

La vision du monde kwagul, élément implicite à tout rituel, s'est avérée être à l'image d'un monde anthropomorphique dans lequel la tête prédomine, cette dernière étant munie d'une unique ouverture ou cavité. C'est par l'intermédiaire de cette dernière que les transformations s'opèrent.

Connaissant l'importance du langage dans le transfert des significations symboliques, métaphoriques et psychologiques inconscientes (Jones 1948, Sharp 1950, Fleisher 1981), j'ai relevé et analysé, après les avoir extraites du domaine culinaire, les métaphores que les Kwagul utilisent pour organiser leur monde. En effet, partant de l'étude des croyances et des rites entourant le domaine culinaire (nourriture, festins, étiquette, manières de table), j'ai suggéré que la bouche était la métaphore clé à partir de laquelle les Kwagul visualisent et organisent leur monde. J'ai été amenée à stipuler que la mort était conçue en termes de manger, et plus exactement en termes de croquer ou de mastiquer et que la Création était conçue en termes de vomir ou de régurgiter. Une sous-catégorie du manger s'est dégagée, l'avalage. Conçu comme une façon de manger euphémique, l'avalage ne détruit pas la nourriture mais la valorise en indiquant une possibilité de transformation future, une transsubstantiation. Alors que la mort est dévorante, la vie est vomissante.

L'analyse de ces concepts fondamentaux a été capitale pour la compréhension de la mythologie explicite et du rituel hamatsa au cours duquel on voit

l'initié faire semblant d'avaler de la chair humaine. Benedict (1938) a vu dans le vomissement le rejet du cannibalisme. C'est là un point de vue ethnocentrique. Il est vrai que nous considérons le vomi comme une régurgitation sale et dégoûtante. Les Kwagul perçoivent le vomi comme le résultat d'une transsubstantiation. C'est un acte positif qui indique une transformation, non un rejet. On retrouve ce concept dans des contextes différents, lors des potlatches et des guerres.

La mythologie explicite relate le mariage d'une femme avec l'Ogre anthropophage. Nous avons considéré cette alliance comme l'exemple d'une exogamie démesurée. A cette forme extrême d'exogamie s'oppose ce qu'on peut considérer comme sa limite inférieure: le rapprochement trop étroit d'un frère et d'une soeur, que les Bella Bella et les Kwagul illustrent dans la phase finale de leurs mythes et de leurs rituels. Les mythes font de la "dévoration" par l'Ogre ou de l'Ogre lui-même, une figure de la sexualité non-socialisée ainsi que de ses périls et sanctions. La métaphore cannibalique sert à circonscrire le champ de l'alliance acceptable: entre les non-épousables parce que trop proches et les non-épousables parce que trop lointains. C'est pourquoi nous avons dit que la femme était le médiateur entre les humains et les ogres, et que le cannibalisme était une modalité de l'échange matrimonial. Nous avons aussi constaté que le code parental fondamental au mythe s'était érodé avec le temps au point de disparaître complètement.

Ce chapitre a permis également de résoudre l'énigme posée par la nature des caractères plastiques des masques hamatsa, en opposition à ceux des masques Tanis. Les raisons de cette inversion lors du transfert du masque chez les Kwagul ont été analysées.

Le rituel hamatsa s'organise autour d'éléments focalisateurs non-verbaux

dont on a signalé l'importance. Le Cuiyre, l'anneau de cèdre rouge et la fumée sont certainement les plus significatifs d'entre eux. Gestes et objets interviennent in loco-verbis; ils remplacent les paroles. Chacun connote de façon globale un système d'idées et de représentations. Les gestes exécutés, les objets manipulés sont autant de moyens que le rituel s'accorde pour éviter de parler.

Le rituel hamatsa en tant que rite d'initiation évoque la grande naissance. Les phases du rituel peuvent se résumer et s'interpréter de la manière suivante: Le novice, par un voyage dans l'au-delà, se prépare à l'aide de purifications ascétiques requises à faire son entrée dans le domaine de la mort. Il apprend à mourir. Il faut d'abord "tuer" symboliquement celui qui doit ensuite naître une seconde fois. Cette mort initiatique est appelée "regressus ad uterum" par les spécialistes (Eliade 1959:74; Jung 1968), par référence à l'expression psychanalytique. Car la mort initiatique est comme le retour à une vie embryonnaire, pleine de promesses de vie, mais encore proche du néant auquel il faut bien retourner si l'on veut changer totalement. Le néophyte est dans une situation prénatale. Ce ventre dans lequel le novice n'est encore rien a pris la forme symbolique de l'Ogre, de sa cabane ou de sa bouche, endroits ténébreux par excellence. La cabane initiatique est le ventre du monstre mythique. Le novice passe dans le ventre du monstre. Cet avalement est l'équivalent de la mort du novice. En fait, il ne "meurt" pas. Cependant, cette continuité dans l'état n'est qu'apparente car le novice parvient à sortir vivant de l'Ogre et de ce fait acquiert un statut différent; comme il a vaincu le passage dans la mort, il s'assure une survie mythique. Le monstre demeure ce lieu de chaos, ce lieu prénatal, par lequel il faut passer, ou qu'il faut surmonter pour renaître.

A ce "regressus" correspond la re-naissance. Cette dernière comme on

l'a vu peut être périlleuse. Le symbolisme embryologique est très net: les cris, les gestes que le novice déploie lors de sa première apparition sont ceux d'un nouveau-né. Mais n'oublions pas que l'Ogre dont il est né est un avatar oiseau qui naît en deux temps: l'oiseau est né deux fois (Eliade 1959:114). Tout d'abord le novice apparaît en sautant du toit, comme l'oeuf sort du cloaque de l'Oiseau. Il est à l'état embryonnaire. Il est intéressant de noter à ce propos que l'Oiseau ne possède qu'un seul orifice commun des cavités intestinales, urinaires et génitales, le cloaque.<sup>1</sup> Nous verrons les implications de cette remarque fondamentale d'ici peu. Finalement ce n'est que plus tard (quatre jours après la première apparition lors de la période historique) que l'initié réapparaît comme par une éclosion par l'orifice de l'alcôve cette fois, simulant en cela les étapes de la naissance réelle seconde. Cette naissance est de plus officialisée par l'attribution d'un nouveau nom et par la distribution de richesses.

Au cours du rituel hamatsa l'initié réactualise ou réincarne, selon une mise en scène bien étudiée, sa rencontre avec l'esprit ogresque. Il est investi des pouvoirs de l'Ogre anthropophage et peut manger de la chair humaine. Là encore, le rituel peut être interprété comme un ensemble de transformations. Tout d'abord les personnes mordues par l'initié au cours de sa danse rituelle ont fait don de leur chair et sont récompensées par le don de richesses. Le don de peau (ou la perte d'un morceau de chair) fait à l'esprit est compensé par le don de richesse prodigué aux humains. Ainsi les principes de réciprocité se retrouvent à tous les niveaux de l'activité rituelle et le rythme de la vie sociale et religieuse n'est pas altéré. Tout se passe selon les normes assignées par la culture; le hamatsa a reçu les pouvoirs (c'est-à-dire la connaissance et le savoir) de "dévoration" de

1 Dictionnaire Petit Robert, p. 326.

l'Ogre. Il peut donc selon la loi de transformation (ou de transsubstantiation) transformer la chair humaine qu'il avale en substance créatrice.

Toutes les étapes de l'apprivoisement du hamatsa depuis sa faim incoercible, sa nudité, son absence de morale regardant les notions de réciprocité, toutes reflètent la naissance, l'émergence d'un état à un autre. Ce processus symbolise la naissance de l'enfant et sa socialisation. Et comme les nouveaux-nés n'ont pas de dents, un des premiers atouts que l'initié revêt après sa naissance ou son apprivoisement est un masque d'oiseau; il ne faut pas oublier non plus que le masque est la parure originelle de l'ancêtre.

Quand l'initié sort de son alcôve, ou quand il émerge de l'ouverture du toit, il est vomé de la bouche de l'esprit. Non seulement il est approvoisé par une femme nourricière (soeur ou proche-parente), mais il doit inhaler de la fumée de cèdre rouge brûlé imbibé de sang menstruel. Il s'imprègne donc d'un produit maternel provenant de la matrice. L'Ogre est tué par le feu de la terre, le hamatsa est approvoisé par le sang maternel.

Nous avons noté également dans une perspective diachronique qu'à l'érosion du code parental frère-soeur dans le mythe, correspond à un degré moindre la même érosion au niveau du rituel.

Le mythe d'initiation hamatsa évoquant le grand thème de la naissance, on serait tenté d'interpréter l'ouverture par laquelle l'initié émerge comme le vagin (contrairement à Dundes qui y a vu l'anus; Dundes 1979). Cependant, ce serait opérer une réduction, car dans des cas bien précis ces cavités sont typiquement mâles. Dans d'autres cas, et des illustrations sont là pour le prouver (Boas 1897:plate 29), l'ouverture choisie, la bouche, est l'amalgame des deux et même des trois cavités à la fois. Le hamatsa émerge de la bouche,

du vagin et de l'anus tout ensemble comme l'oeuf émerge du cloaque de l'oiseau. La concentration des trois cavités en une seule représente bien sûr une convergence des pouvoirs extraits de la bouche, de la matrice et de l'estomac, ces trois réceptacles étant les lieux de transformations privilégiées.

On pourrait ajouter que si mariages, guerres, distributions de richesses et danses rituelles offrent tant de similitudes c'est qu'ils sont autant de facettes d'un seul et même acte créatif, le renouvellement continu de la vie.

Finalement, au cours de l'étude mythe-rite nous avons été amenés à constater un certain nombre de similitudes et d'inversions au niveau du rite. Comme on l'a vu, le rite ne répète pas systématiquement le mythe, il le remonte à contre-sens. Il essaie de faire du continu à partir du discontinu. Le rite ne renforce pas mais renverse par le morcellement et la répétition la démarche de la pensée mythique. Ce qui fait dire à Lévi-Strauss:

L'opposition entre le rite et le mythe est celle du vivre et du penser, et le rituel représente un abâtardissement de la pensée consenti aux servitudes de la vie. Il ramène ou plutôt tente vainement de ramener les exigences de la première à une valeur limite qu'il ne peut jamais atteindre: sinon la pensée elle-même s'abolirait. Cette tentative éperdue, toujours vouée à l'échec, pour rétablir la continuité d'un vécu démantelé sous l'effet du schématisme que lui a substitué la spéculation mythique constitue l'essence du rituel... (Lévi-Strauss 1971:603).

APPENDICE I : MYTHOLOGIESMYTHOLOGIE DES KWAGUL SEPTENTRIONAUX

I. Origine de la danse Tanish (R.Olson 1940: 192-193)	260
II. Origine de la danse Tanish: version Kitimat (R.Olson 1940: 193)	262
III. Origine de la danse Tanish: version Kitlope (R.Olson 1940:193)	262
IV. La danse Tanis (R.Olson 1954:243)	264

MYTHOLOGIE DES KWAGUL MERIDIONAUX

V. Baxbakwalanuxsiwae (version Tenaktak; Knight Inlet; Mrs.Agnes Alfred, Alert Bay, 1978.	266
VI. Baxbakwalanuxsiwae (version Owikenox: Rivers Inlet; Mrs.Agnes Alfred, Alert Bay, 1978.	269
VII. Croyances relatives aux épaulards; Mrs.Agnes Alfred, Alert Bay, 1976.	274
VIII. Légende relative aux épaulards. ibid.	275
IX. Mythe Nimpkish. Sans titre. ibid.	275
X. Sans titre. ibid.	278
XI. West Wind. ibid.	282
XII. Mythe Owikeno. Sans titre. ibid.	283
XIII. Wawalis. Version Tlawitsis. ibid.	287
XIV. Sans titre. ibid.	293
XV. Tliselagilakw. ibid.	297
XVI. Ha'nus. Version Kwiksootainox. ibid.	299
XVII. Sans titre. Localité: Knight Inlet. ibid.	303
XVIII. Sans titre	308

MYTHOLOGIE DES KWAGUL SEPTENTRIONAUX

I. Origine de la danse Tanish (R. Olson 1940:192-193) - (Andrew Green)

A Kitimat man went out hunting and was away many days. This man's name was K!we'gils ("sitting behind the house"). He came upon a house he had never heard of. It was the house of a spirit. The spirit invited him in. When he got in there were screens on both sides and at the back. From behind them issued the sound of whistles. At the rear behind the screen was a person singing.

The spirit owner told him what spirit each whistle was. He noticed little birds flying around--these were the spirits. As they flew past the host would say to each one, "Your young master is looking for something to eat."

The guest finally caught one of the birds, but discovered it was only wood. But he found he could make a noise with it (i.e., it was a whistle). But when he caught the bird its spirit went into him and there was nothing left but wood. In a little while a tanish dancer came in from the rear door, surrounded by his attendants. The man saw a spectator take a piece of his own flesh and throw it to the dancer. Afterward another dancer came out from the other corner and danced the nunLsista dance.

The host asked the guest which one he preferred. The latter gave no answer but thought to himself, "I think I'd pick that tanish." The host knew what he thought, and said, "Yes, that will be the one."

He was now ready to dance the tanish. The host spirit sent out to all places and ordered all the (spirit) tanish dancers to come in. They came in not through the door, but through cracks, and other places, as birds.

Then he knew that they were spirits who were to teach him the tanish dance.

While they were performing the dance he noticed one of them was preparing to eat a dead body. He thought to himself, "I wonder if that would be enough for me?" His host knew his thoughts and said, "It is something in you." (he meant the bird spirit which had entered him.) He also thought to himself, "I wouldn't mind dancing that if it weren't for eating that dead body." Now he knew how to dance the tanish dance and his spirit host had told him what whistles to use. He said, "Go back and dance this. Follow it as you have seen it." He had been in the spirit house a year.

So he went back where he came from and sat by the creek where people got their water. A girl came for some water, saw him and ran home and told she had seen Kwegils.

All the people went there to welcome and congratulate him. But he paid attention to no one, answered no questions, but only sat. Finally he took his own child and ate it. Then he ran about biting people. They tried to hold him but could not. As he struggled some salmon oil spilled on his head and he soon felt "tame." That's how people learned salmon oil would tame the tanish. When he came to himself he went to his house and said to his wife, "I thought we had a baby girl." She started scolding him, saying he had killed and eaten her. This threw him into a frenzy and he started eating people again. Everyone was afraid of him. Finally they seized him, threw him into the fire and burned him.

The ashes which rose from the fire became mosquitoes.

II. Origine de la Danse Tanish: version Kitimat (R. Olson 1940:193).

(Jonah Howard). A Kitimat chief went to Bella Bella on a visit. There he fell in love with the wife of a chief. The latter was away. On the wall hung the chief's bag of tanish whistles and the woman showed them to him and he stole one. When the Bella Bella chief came home he noticed a whistle was missing. He blamed his wife and killed her because of it.

The Kitimat chief copied the whistles and started the tanish dance in his home village.

III. Origine de la Danse Tanish: version Kitlope (R. Olson 1940:193).

A young man and his father up the river from Kitlope were at a place called xastua'ux. They were hunting marten. The spirit entered the young man while he wandered through the woods. His father was hunting in a different place. That evening his father had a meal ready but the lad would eat nothing. When they were ready to go to sleep his father asked him if he would eat some of the food. But he only answered. "I'll eat." (He meant he would eat people).

His father went to sleep and the lad ran away from camp. During the night the father awoke and saw that the lad was gone. He knew something was wrong, that a spirit has entered him.

In the morning at daylight he built a fire and as soon as it was started he heard a noise made by the spirit. Soon the lad came toward the camp through the woods. He came back and sat by the fire and said he had heard the whistle of the spirits.

The father told how he had worried about him and "about your actions".  
"We will go, even before eating".

The lad said he would not go in the canoe but would go along the beach. Then twice he seized his father's hand and bit his arm. Then he disappeared. The father went down-river. On the way he heard the voice of the spirit. He wept, knowing that something was happening to his son. Toward evening he got to the village, and learned that the lad was already there, and he was acting like mad, biting people and that he had already eaten two small children. People told him his son was causing trouble and asked him if he knew what had happened.

For a short time the lad came to himself, and while in his right mind told his father what to do. He was to take a big pole and to tie him up and to tie cedar-bark rings around the pole. As soon as he had spoken he began biting his parents and other people.

Whenever he came to himself he would go into the house and stand by the pole for them to tie him. The chiefs stood around to watch him. In time he quieted down somewhat and the spirit was not as strong as it had been at first. The spirit finally left him, but he remembered what he had seen while in a trance.

He told the people what to do about the pole. After that many imitated what he had done, even if the spirit was not in them.

This is said to be the real origin of the hamatsa of the Kwakiutl tribes to the south.

This lad was not the son of a chief, yet afterward only chiefs and their sons could join.

IV. La danse Tanis (R. Olson 1954:243)

Nuakawah lived at Nuxants with his wife and four sons. The four were getting ready to hunt goats. The parents begged them not to go but they said they must. So they were told not to go where they saw red smoke (the color of blood) but only where they saw white smoke. To the eldest son, who was the fastest runner, they gave a basket in which there was a whetstone, a comb, a fluff of goat's wool, and eulachon grease in a kelp cup. As they started, it was snowing very hard.

They came near a house from which issued white smoke but they did not go to it. Then they came to a house with red smoke and went in. In the house there were two people, a woman and a child. Now one of the lads had hurt himself and was bleeding from the knee. When the child saw this, he kept pointing at it, wanting to kick the blood. The boys knew they were in danger and wondered how they could escape. The eldest shot an arrow out the door and ran as if to fetch it, but kept on running. The second and third boys did the same. Finally the youngest shot his arrow and ran after it. At this the woman shouted for her husband (who was Baxbakwalanusiwa), "Come quick! Four men we could eat have run away". Four times she shouted this. The boys were running as fast as they could, the youngest bringing up the rear. The cannibal gained on them and when he had nearly caught them, the eldest threw down the wool. From it there arose a dense fog which delayed the cannibal. But again he gained on them and, as he came near, the whetstone was thrown down. This became a mountain and while the cannibal climbed it, the lads gained. But again the cannibal caught up with them. Now the oil was thrown down and it became a lake. But the creature swam across and again came on them. This time the comb was thrown down and it became a dense thicket which hampered the cannibal.

As they neared their own house, the boys shouted, "Your door! Nuakawah! Your door!" (i.e., "Open the door!") The giant tramped round and round the house for four days. Then Nuakawah called him and invited him and his family to a feast. While the cannibal went home to bring his family, the people dug a hole near the fire, covered it with a skin, and put a seat across it. Now the cannibal and his wife came but left the little boy at home. When the cannibal pair were seated, Nuakawah began a chant, "What story shall I tell these, my grandchildren?" This he sang until the two fell asleep and began to snore. Then they sprang the trap so that the cannibals fell into the pit. Then the family took a plank and raked the fire and the fire stones into the pit. Four days they left them there. Then they dug them out and cut their bodies into small pieces which they scattered about. "These will be mosquitoes now," said Nuakawah. (For these creatures had liked blood).

MYTHOLOGIE DES KWAGUL MERIDIONAUX

Alert Bay 1976 - 1977

Conteur: Madame Agnes Alfred, 92 ans.

Interprète: Madame Daisy Smith, sa petite fille 40 ans

V. Baxbakwalanuxsiwae

I am going to tell you a story Peter's mother told me. Her name was Kwulxeni or Gamgamelelas. She told me this legend. The Tenaktak had a cedar bark ceremony at Knight Inlet. It was at Knight Inlet. One of the chiefs there had a very lazy son. The other chief had a big cedar bark ceremony. This is when they used to compete, showing who had the greater power. They call this "ebsikyas" which means opposition. They had a big cedar bark ceremony. The chief from the opposite tribe just stayed at home, the one with the very lazy son. He did not go to the cedar bark ceremony, the dancing. That is what we call it. The son would always sit like this. This lazy boy would always sit there with his legs stretched out. That is what they told us never to do. He would always sit there with his head between his knees when he was sitting up. They used to tell us this was a useless thing to do. They would hear the noises of the fellow tribesmen as they performed the cedar bark ceremony. His father hit him on the knee with the firetongs. He hit him on the knee. "That should be you doing that, you are so useless. Here we are just listening to the rest of our tribesmen", the chief said as he hit him with the tongs for he was always sitting there with his head between his knees. His son. The chief hit him. The lazy boy got up and went out. He was being beaten by his father. The father was feeling shame because he did not attend the cedar bark ceremony that was held. It was at Knight Inlet. He

went into the forest at Knight Inlet. He went into the forest. As he wandered around in the forest it started to snow. He started to look for shelter. He was cold. He found a big cedar tree what they call xwulkw. He crawled into this hole for shelter for he was very cold. He sat in this large hole in the cedar tree. This was at night. Someone spoke to him, but he could not see who it was. Prepare yourself it said for the one that will possess you is coming. This is what someone said to the lazy boy. The boy became very frightened. It came and entered him. He felt it when the supernatural being entered him, for he immediately felt different. This is what the unseen voice had warned him would happen. That a supernatural being would enter him. He would be "dlugwala", the legends says. He now became a Hamatsa. The supernatural being that enter him was Baxbaxkwalanuxsiwae. When day light came, he went. He used to fly it is said. He caused a great grief to his people. He used to eat them because he had become a cannibal. This is what they used to say too about the earlier hamatsas. He had a thing that was tied on top to his head. This was is "dlugwe". This was his hamspek, his hamatsa totem. This is what he had tied on top of his head. He would come and fly on top of his village and he would eat them. He would kidnap them and eat them. He had become very fierce in whatever he had become. He brought great sorrow to his people. Because he would eat them. His parents were very worried when they found out that it was their son. They would gather the menstrual blood of the women and bring it to his favorite place and pour it on it. It is a point near Knight Inlet. This is where he usually walked around. This is where they would pour it. This is what they used to say in the early days. That the menstrual blood of the woman would bring one back to human reality. His fellow tribesmen try to lasso him but they could not get him. His younger brothers and sisters suggested that they

must sacrifice one of them to trap him. They took one of the younger brothers and killed him and they brought his body to his favorite place. It did not take long until he ate his brothers' corpse all up. And he flew off to wherever he stayed. He would stay there for four days. That is what he would do. He decided to return. It was getting daylight when he came. And he was flying around his father's house. They could hear him rattling. They could hear him rattling on the roof of the house. He came to bring his hamspek home, his hamatsa totem pole. This was what was tied on top of his head. He brought it through the roof of his father's house. It is called semsemsid. Semsemsid was the name of his hamatsa totem pole. His hamatsa whistle made fantastic noises. It make all kinds of noises. It would make the noise of the Bekwus, the owl, piuppiup and the raven and the crow. All the noises of the various birds. And also what they call kwonikwala. This is the one that have a very peculiar sound. It is called kwonikwala. That is the sounds his medsis (whistle) or hamatsa whistles make. These are the noises that he would make. He came on top of the roof of the house. His father decided to have a cedar bark ceremony for his son had received a supernatural gift. This was his lazy son. He was sure that this would make him more powerful than the opposite chief. He too had a cedar bark ceremony. The chief who had the lazy son. Because he received the supernatural gift called the semsemsid, the hamatsa totem pole. He would start at the top of the totem pole, the first mouth on the totem pole and go in and out of each mouth, right to the bottom, right to the bottom of the pole. They did this when they stood it up inside the house of his father. His father had a great cedar bark ceremony because of the supernatural gift of his lazy son. The son who ran away into the forest. And this is where he received this supernatural gift. It was at Knight Inlet. This is the legend that Gamgamelas gave to me.

She told it to me when Dzuxdzidza showed this totem pole at his potlatch. This was Dzuxdzedza, Dudas' brother. They gave it as a dowry to Peter Smith. This was a dowry for Duda. This pole called the semsemsid (sem=mouth). This semsemsid, the hamatsa totem pole, it came to them. This is the pole now owned by Lorne Smith. Because it was given to his uncle as a dowry. This is all I know. This is what Kwulxeni told me.

#### VI. Baxbaxkwalanuxsiwae

This is the legend of the Owikenox from Rivers Inlet. It is called Nenwakawe. Nenwakawe had four children, all sons. They were very active. They were very clever hunters, trappers, according to the legend. They were always hunting for animals. They would go up to the mountain; do their trapping. One day they wanted to go to this particular mountain. Their father said to them, "Be very careful. Never enter a house whose smoke is the color of blood. It is said that the smoke coming out of the house of Baxbaxkwalanuxsiwae is the color of blood. It is said that he lives there. Do not go there. Go to the house with the beige color smoke. That is the house of the bear. Do not go to the house with the black smoke; that is the house of the grizzly. Go into the house with the smoke that has the same color as the deer. That is the safe place to go. Also white smoke. That is the house of the mountain goat. These are the homes that you must go to. But do not go to the ones I have warned you about". Nenwakawe try to warn his children. They left and they walked up the mountain and they sat at the top of the mountain. Then they saw it. Their father had given them a "denak". They say it is called "denak". Also a comb, a ball of wool and hair oil. There were 4 things that were given to them. "It will surely happen. Baxbakwalanusiwae will come after you. Never put these things ahead of you.

Always put them behind you. Always put each thing behind you when you put it on the ground. Pour the hair oil behind you. Never in front of you". This is what their father said to them as he gave them the four articles. "For he will surely come after you", Newakawe had warned them. They could see the smoke rising up to the sky. One of the sons had injured his knee. It bled and it dried on his knee. This was the youngest son. They were four brothers (nemimas). The four disobedient boys entered the house they were told not to go to. This was the house with the smoke of the color of blood. They were arguing before they entered. "our father told us to enter the house with the colored blood smoke". "He did not", the younger one said. "That is the very house that he told us not to go to". The eldest insisted and argued that it was the very house that their father told them to go, the house with the blood colored smoke. They entered the house. They saw a huge woman whose face was painted black. She was the wife of Baxbakwalanuxsiwae. This huge woman was fidgeting and licking her lips. There was a child wandering around in the house also. The child was crying, pointing at the blood that had dried on the knee of the youngest son. The four sons became very frightened, for they now realised that they were in the house of the cannibals. They could see that the cannibal child was hungry for the blood on the youngest son's knee. The huge woman got up and walked toward them with a stick. "Scrape off the blood on your knee for my son", she said to the youngest brother. The youngest son spat on his knee and started scraping the blood for it had now dried up and become hard. He gave the stick to the little boy and he ate the stick and the blood together. The four brothers were now very frightened. "Let us go and try and shoot arrows through the knothole in the wall," the youngest brother said. The youngest brother always seemed to have more sense. You will be first he said to the eldest of the four, for they still carried their bows with them.

There was a knot hole in the wall. And he asked them to try to shoot arrows through it. The oldest brother shot first. His arrow went right through the knot hole in the wall. The youngest brother said, "You go out and retrieve your arrow", to the oldest brother. The oldest brother jumped up and ran out of the house. And he never returned. The second brother shot his arrow right through the hole and he too was told to go out and retrieve it and never returned. Because they were all very frightened. The huge woman would fidget some more and licked her lips. Her face was painted black. She wanted so much to eat the brothers. For it is said that the Baxbakwalanuxsiwae is a cannibal. All the brothers had gone now, except for the youngest brother. The youngest brother took his bow and arrow and shot through the hole. All his elder brother had already run for safety. When the youngest brother started to run this big huge woman try to grab him. She finally realised that the brothers were not going to return, after retrieving their arrows. The whole building rumbled as she cried out, "Baxbakwalanuxkwa, we would have feasted Baxbakwalanuxkwa", the woman cried as she called to her husband where ever he was. The four boys ran as fast as they could down the mountain side. They could hear the sound of whistles all over the mountain as the Baxbakwalanuxsiwae followed them. The Baxbakwalanuxsiwae was catching up to them and they finally remembered the things that their father had given them. They took the hair oil and poured it behind them. It turned into a huge river. The Baxbakwalanuxsiwae was on the other shore and could not cross the river. The four boys ran and ran. The Baxbakwalanuxsiwae managed to cross the river by swimming and soon he nearly caught up the boys. The Baxbakwalanuxsiwae was right close behind them. They took the wool and threw it behind them. And it became very very foggy. The Baxbakwalanuxsiwae could not see. But there was no fog where the boys

were because they had put the wool behind them. They were able to see. The Baxbakwalanuxsiwae manage to find his way out of the wool which had now turned into fog. Their father immediately heard the comotion as they were running down from the mountain. He could hear the Baxbakwalanuxsiwae sounding for he was a hamatsa. The Baxbakwalanuxsiwae caught up the four sons again. They took the comb and put it on the ground behind them and it turned into a thicket of small trees. The Baxbakwalanuxsiwae could not get through because the trees formed a fence around him. The trees were all very close together. It is called kyekus by the native Indians. Baxbakwalanuxsiwae caught up to them again. And they had only one more thing to use. This was the "dana". I guess it is like a mountain. It is made out of stone, this thing called "dana". "I warned you", the father said to himself in the house. "Tie our house down Nenwakawe'e'e!", the boys screamed to their father. The boys used the "dana". It was the last thing they had to block the way of the Baxbakwalanuxsiwae. They were now very close to their father's house. Their father made preparation and tied his house down. The four sons ran into the house and bolted the door. The Baxbakwalanuxsiwae came and he was walking around the house. "Why don't you calm yourself", Nenwakawe said to Baxbakwalanuxsiwae. "Calm yourself", he said to Baxbakwalanuxsiwae. He said this to Baxbakwalanuxsiwae as he was walking around the house sounding. "I do not want you to feast on my sons alone", he said to Baxbakwalanuxsiwae. "Go and fetch your wife and your child". This is what Nenwakawe said to him. He told Baxbakwalanuxsiwae to go and get his wife and then they can feast on his sons. Baxbakwalanuxsiwae went back up the mountain to fetch his wife and his child. Nenwakawe quickly got his sons to dig a large hole behind one of the screens. They dug a hole behind it. They took some rocks and heated them in the fire. Nenwakawe

Nenwakawe killed four dogs and prepared them. He was going to tell Baxbakwalanuxsiwae that these were his sons. It was not long before he heard the Baxbakwalanuxsiwae's sounds. He came into the house with his family. The four boys were hidden behind the screen, two on each side of the screen. This was the screen where Baxbakwalanuxsiwae and his wife would be learning against. The boys were hiding behind this screen. They had dug a big hole and it was covered with cedar mats. There was a big hole behind the big screen. Baxbakwalanuxsiwae and his family sat down. The rocks were already in the fire for they were going to steam the dogs they had killed to take the places of the boys. Nenwakawe led Baxbakwalanuxsiwae to believe that these were his sons. Nenwakawe suggested that they should tell legends before the food was cooked. Nenwakawe took his talking stick and brought it forward. It had many figures on it and all the figures were alive. Nenwakawe started pointing out the figures and telling the stories of each figure. The figures on the talking stick were all alive and when Nenwakawe would strike the ground with the talking stick, the figures would all sound. The talking stick of Nenwakawe had all live figures on it. Baxbakwalanuxsiwae and his family enjoyed the legend so much that they got sleepy and finally they fell off to sleep. The screen that they were leaning on opened in the center and the boys were hidden behind the screen, two on each end. The boys opened the screen in the center and Baxbakwalanuxsiwae and his family fell into this big hole that they had dug. They all quickly grabbed the hot stones and started throwing them into the pit with them. And they poured water on it. This was when they fell into the hole. They kept pouring water on it. Baxbakwalanuxsiwae kept sounding. The stones they threw in were red hot. Baxbakwalanuxsiwae did not fall silent for a long time. They kept hearing his hamatsa whistle sounding. And also his

hamatsa cry. They did not check them for a long time. Because they wanted to be certain that they were dead, they decided to check them to see if they were dead so they dragged them out of the pit. Nenwakawe and his sons cut them up. They were looking for the noise that Baxbakwalanuxsiwae was making, the hamatsa whistle. They did not know that the madzis was under his arm pit. They try to look in the stomach of Baxbakwalunuxsiwae. They cut Baxbakwalunuxsiwae's stomach for nothing for it was not there. They finally found the madzis and it has bellows on the end so that when the Baxbakwalanuxsiwae had it under his arm pit, he pulled his arms in and it sounded. The legend also says that our present day biting insects were the ashes from the Baxbakwalanuxsiwae's body as it burned. That is the bumble bees, the mosquitoes and the sadekwa (sand flies?). The legend said these were the ashes of Baxbakwalanuxsiwae. This is what happened. They say that the biting insects were the ashes of Baxbakwalanuxsiwae. They killed Baxbakwalanuxsiwae and found the madzis. They got it from Baxbakwalanuxsiwae, when they killed him.

VII. Our ancestors respected the killer-whales, the "mimax'inuxw", very highly.\* They never teased them as people do today. Nowadays they shoot them and abuse them. In the early days our people believed in the world of the "maxi'inuxw". They wouldn't dare try to kill them. If you teased them they wouldn't forget. The "max'inuxw" didn't forget. If you treat them well, they will treat you well.

---

\* max'inuxw = professional swimmer - champion

max'it = to swim, nuxw = so good.

VIII. One day a friend of the "max'inuxw" drowned. A "max'inuxw" knew he was under the sea. He was the only one who knew the drowned man was under the sea. So the "max'inuxw" decided it would be better to get him to the shore, so that his relatives should know what had happened. That was the "max'inuxw's" idea. Because the "max'inuxw" are people, they have minds like human beings. This "max'inuxw" wanted to see that his friend's body has a proper funeral from his people, if they wanted to give him one. The "max'inuxw" didn't put him right on the shore; he and other "mimax'inuxw" brought him to the surface and waited for the incoming tide. They kept pushing the body up until the waves washed it ashore. That is what Axu said. This is not a legend (nuyim); it is just a story (Ka'yu).

IX. There was a little girl living at the Odzolas Reserve, a village site up the Nimpkish River (11). One night she got into a tantrum. Her parents went to bed and they tried to call her to them. But she would not go to bed. She continued being angry, so they left her sitting up all night alone. Sometime during the night she was dragged into the lower world. When her parents woke up they could hear her crying. When they went to look for her, she was not there but they could hear her. It appeared that her cries were coming from underground. The father started to dig following the cries of his daughter. Her cries got weaker and weaker. The daughter was taken to the lower world and she cried all the more when she saw the people living there. Their faces were all twisted, ugly. There was not one that was not ugly. They had twisted mouths and crossed eyes. The girl kept crying because she was very afraid. They brought a little girl to her who was about the same age as she was. She was not as frightening as the others because her face was not as bad as the others and her eyes were not crossed. The little girl took her by the hands in the under-

world (\*) where she was dragged because she threw a tantrum, for it was said that she will go to the underworld if we throw tantrums. She was there for many years, and she got to enjoy the underworld because she became fond of the little friend whose eyes were not really crossed. She was the same age as she was and was the one who looked after her.

One day, there was a great thunder on the roof of the house. They were living in a house that was like our community house. They got poles to push open the roof of the house, that is what "Axixi" meant. When they pushed open the roof, many lines with things attached to their ends dropped to the floor of this house. The little girl from the village on the Nimpkish River looked at the lines. She was asked if she would recognize her father's halibut traps. "Yes I could recognize them", said the little girl. The underworld people then picked up a line and smelled it and cast it aside saying it stank. The little girl recognized one of the lines. "This is the one", she said, "this is my father's halibut trap". Two underworld people were told to grab hold of the line and hang on. The father pulled up his lines and dragged on board two great halibut. He threw the two lines again and the little girl again recognized her father's halibut trap. And again, two more underworld people were told to grab hold of the line. Suddenly the little girl realised that all these years she had been living among the halibut people. Her father now had four great halibut. You could hardly see the top of his head for all the halibut he caught. "Come here", the people told the little girl. "You are going next with your friend. She is going to return you to where you belong. Your parents certainly miss

---

(\*) bibenikawe = underworld; beni = under; the world lower than ours.

you very much. You are going to go home", they said to the little girl. "Your little friend is going to return you home. Whatever you do, take good care of her (flesh). Save every one of her bones. Do not lose one piece of bone. You will cast her bones into the sea near where you live", they said to the little girl. She grabbed hold of the halibut trap (line) and her little friend did the same. Her father pulled the trap up and almost jumped into the sea from shock when he saw his daughter at the end of the line as he peered into the water. He picked up his daughter and made her comfortable in his canoe. "Do not club my friend", she told her father. The father took the little halibut gently off his line. The little girl sat at the bow of the canoe. Her little halibut friend came flapping to her where she was sitting.

When the father returned to the village, the mother couldn't believe her eyes when she came down to meet him and saw her daughter and learned that she was part of her husband's catch. According to the legend she was gone for four years. But in the thinking of the little girl she was only gone for a short time (\*). She carried her friend up to her house and she told them that no one but her was to eat her friend, for that was the order given to her. She laid a mat down, a mat that they used to use long ago when they were eating. They call it "yeblu" (the eating mat). And on this mat she placed every bone. When she was finished she picked up the mat and went down to the sea, to say farewell to her friend. As soon as she cast the bones of the little friend into the sea, they came back together and swam away and went home to her people. This is a Nimpkish story for this was supposed to have happened at Odzolas.

---

\* noma'ibidu' : noma = short; 'ibidu = very short.

X. There was a child living with his stepmother and his name was Tlumkxisela (meaning: filthy, or dirty body). This was the name that his stepmother gave him because his body was covered with sores, so she didn't like him very much. She wouldn't feed him a proper diet. When she did feed him, she gave him fish bones with a bit of flesh on them. Whenever his stepmother gave him these bones, he put them away, hiding them and not eating them. He suffered much from his sores. He would go down to the river to fish and every day he would catch a lot and lay them on the shore. Every day he would leave the fish lying on the shore.

One day when he got back there wasn't one fish left of those he had caught. He didn't know what had taken them. He caught his own fish because he was hungry and his stepmother didn't feed him properly. Four times this happened to him, his fish disappearing after he left them lying on the shore. The fourth times this happened to him, his fish disappearing after he left them lying on the shore. The fourth time, he felt very sad because his stepmother really hated him. The stepmother started urging his father and everyone else to abandon the village and leave the boy by himself. The father cared more for his wife than he did for his own son. So, he went and told everybody to leave their village and they all left in canoes. They went to another village site. They had a grandmother and before she left she went to get what they call "sagum" which looks like coal. It would burn for a long time: not just for a few hours. The grandmother went over to the fire to burn some of her things that she wouldn't need and when no one was looking she took the "sagum" and put it in a clamshell she had. She closed the clam and put it near a post. She whispered to her grandson and told him what she had done and that he should get the "sagum" when they left to start a fire himself. She told him that she didn't want to leave

him alone and she even tried at the last minute to remain with him but the others just picked her up and put her in one of the canoes. When the canoes were out of sight, the boy went to get the clamshell his grandmother mentioned. He opened it and started blowing on the "sagum" to get it to burn. He went into the forest and got lumber to build himself a little house. That night he went to sleep. He woke up when he heard the cry of an eagle. When he woke up he found himself living in a big great community house. A miracle had happened to him. It was a huge house and standing in front of it were two big totem poles. On top of one was an eagle that kept crying. Lying on the shore was a halibut. The eagle had slashed the halibut with his claws, and was very much alive sitting on top of his boy's gift (\*). The totem pole was given to this poor boy.

His sores got worse. He went down to the beach and he dragged up from the shore this big great halibut that was lying there. He scraped the slime off the halibut's body and rubbed it all over his own body, and when he did this, his sores immediately disappeared. He took the halibut and prepared it for food. From that day on he never ever wanted for food. The eagle would just merely go down and catch what he needed with his claws. He would catch "gweyem" (whales), "migwat" (seals), everything that was eaten as long time ago by the people. He became prosperous and was completely healed.

Meanwhile, his father and his people were very poor in their new village while the boy, of course, never wanted for anything. He always had cooked seal on hand. He would throw his scraps on the ground.

---

(\*) dlugwala = fortunate

dlugwa'i = my treasure, my precious

One day he was sitting on his doorstep when a Raven appeared and started eating his scraps. The boy noticed the Raven, and he spoke to the Raven and said, "I wish you were human and could talk for I would ask you about the old lady. I would ask you about my grandmother, for I would like to know where she is". The Raven answered: "I am human. And your grandmother is poor and suffering. She always goes to the other side of the island where she is living. And she is always crying. She tries to go to the back of the island to dig clams. Your father and his people have no food. They are starving." The boy said to the Raven: "You better come in, and I will give you something to eat. When he was finished the boy tied four countainers full of seal meat on his back and instructed the Raven to deliver it to his grandmother.

When the Raven saw the grandmother, he approached her carrying the food that the boy had tied to his back. He reached the old woman and started picking at the few clams that she had dug. She picked up rocks and threw them at the Raver to try to chase him away. The Raver spoke to the old woman: "Don't throw rocks at me," he said, "just come over and untie what has been sent to you from the boy you deserted. He is full to overflowing with prosperity. He has everything he needs where he is staying. He has a huge house that he was fortunate to receive. This house has a totem pole standing in front of it and on top of this pole is an eagle, and this eagle always catches what he needs in the way of food. The old lady ran to the Raven, stumbling as she went and untied the seal meat from his back and started to eat it for she was very hungry. She put the remains in her basket and covered them with the few clams that she had dug. When she got home, she went directly to the mat she was weaving and she kept her back to the rest

of the family. She had a grandchild, daughter of her son's hateful wife. The granddaughter noted that the old lady seemed to be eating something. "What is the matter with the old lady?" she said, "I think she is eating something." The old woman got angry with her and said, "What have I been eating?" The granddaughter decided to really watch the old lady. The old lady tried to sneak a bit, but her granddaughter ran up to her and searched her. "I told you she was eating something", she said, "Look at the seal meat that she has been eating!" The old lady got so angry that she picked up the firetongs and started to beat her granddaughter on the head. "That is what was sent by the boy you deserted, the boy you left alone," she said to her granddaughter. The boy received many more supernatural gifts (tlugwe). He received "kwulasta, water of life, and the "halayu", the supernatural wand. Those are the gifts he received.

When the father heard how prosperous his son was, he went to his people and told them that they would return to the original village. The son was now so prosperous and healed from his sores.

The boy was standing outside his house when he saw his father and his people approaching in canoes. The boy turned to the eagle sitting on the top of the totem pole and he told it to go and get his father, his stepmother and his stepsister. The eagle returned with his stepmother and stood her on the shore. The boy ran into the house and got all the fishbones that he had saved when his stepmother used to give them to him as food. He ran down to his stepmother and threw them into her face. These were the very bones she used to feed him. He decided to pay her back for what she had done. He had the eagle pick her up and throw her into the sea. This was her payment for all the things she had done to him. (He

finally realised that whenever he had gone fishing in the river and his fish kept disappearing, it was the eagle that was now making him prosperous, who had been eating the fish). He saved his grandmother and his people but he had the eagle pick up and throw his father and stepsister into the sea because of their wickedness. He saved his people and he lived among them.

This is the end.

#### XI. West Wind

It is said that at one time our world was always beset by the force of the West Wind. The West Wind was always blowing. It never calmed down. The mink (\*) was angered by this and he decided to go and have a little talk with the West Wind. He hired the Octopus tekwa, the Grizzly Bear n a, the Bear gela, and the Land-Otter xw ndi. There were four of them. Halibut po'i was added later on. There are the ones he hired to go with him to visit the West Wind. He hired these particular companions because it was impossible to paddle a canoe on account of the constant wind, and so they had to pull it along the cliff.

The Land-Otter had a very strong grip which is why Tliselagilakw had hired him. He lasted only one bay, and then the bear took over. He had very strong hands too, and managed to pull the party past two more bays. Next it was the Octopus's turn. He used only one of his eight arms at a time, gripping the cliff with his suction cups. When one arm got tired he would replace it with another. By these means, Tliselagilakw and the rest finally arrived at the house of the West Wind, Dzakwalanukw. They took the

---

(\*) Tliselagilakw = lit: Born-to-be-the-sun.

halibut and laid him in front of the door with his tail still in the canoe. This was part of Tliselagilakw's plan. He called the West Wind to come out. He told him to get up and come out. Dzakalanukw got up and peeked out of the front door. Then he stepped out, and onto the halibut. As soon as he touched the halibut, he slipped and fell into the canoe. This is why Tliselagilakw had hired the halibut. He grabbed Dzakwalanukw by the hair with his knife in one hand and the hair in the other and said: "You are going to die." West Wind said: "O gikami (chief), at least tell me why you are going to do this to me?" Tliselagilakw replied: "Your world is really "tlumalagilis"; you are using the power of your world too much. You should at least be calm once in a while. You make it impossible for us to stay afloat in our canoes."

"Granted, chief", said Dzakwalanukw, "just ask me in a nice way, and I will see to it that your world never had a West Wind; it will never have a wind of any kind." "Ridiculous, ridiculous," answered Tliselagilakw, "it will be enough if you blow once every four days. Yes, that is the way it should be." So that is the way it happened. It never blows as much now as it did before. Tliselagilakw went to the home of the West Wind and threatened him. He did not cut the throat of the West Wind because he promised not to blow so much from then on.

XII. At Rivers Inlet (Owikeno = northern Kwagw), there once lived a Raven called Hemaskaso who was always busy doing things... One day, he took his canoe and set out all by himself to see what he could find... He came, after a while, to a place called Maxwa,\* a place known for the strange rocks with holes in them that could be found there. Because the bow of his canoe was

\* According to the informant maxwa looks like the planet Mars.

riding too far out of the water, the Raven stopped there and took four of the rocks aboard as ballast. He then continued on his way, and as he rounded the next long point, he saw before him a bay containing so many canoes it seemed filled with them, and there were camp fires all along the shore.

He approached the shore of the bay, and as he came close, the people on the beach rushed to greet him and invited him to join them. He beached his canoe and walked to a great fire and sat down. The chief, who was sitting there, spoke: "Let us find out the truth from our friend." This is what the man said.

It was becoming apparent to Hemaskaso that these were not ordinary human beings, but "mixax'inuxw", killer-whales, though they had human form, and that the many canoes drawn up on the shore were the whale-like outer trappings of the killer-whales, and that the man who spoke was the chief of the "mimax'inuxw".

"Let us find out the truth from our friend. Let him go," said the chief, who was called Maxwa.

"I hear it is good," said the people, "that it gets hot very quickly." They were referring to the strange rocks to be found at Maxwa. For in those days they heated water for cooking by placing hot rocks in it. They would put the rocks in the fire, heat them, and put them in the water. "Yes, let our friend go," said Maxwa. "They say he is "lalaba exstala (\*); he will go with our "hylixbalisela"." Each will bring four of the rocks with holes in them, four to each person."

Hemaskaso was to go with the fastest of the "max'inuxw" for they had

(\*) lalaba exstala = to go back and forth from end to end of canoe.

heard that he could fly, that he flew back and forth; that is what they meant by "lalaba exstala".

They picked the oldest canoe, the kind they called "dzagu", which means a canoe that is very old, so that it is very slow, the slowest of the "mixax'inuxw" bodies. They asked him to equip himself with this old "max'inuxw" gear, this old canoe, this "dzagu" that they would lend him to go to this place they call "Maxwa", to get the rocks with the holes, so they could use them for cooking.

Hemaskaso decided not to fly, but to do as they asked. As he started to go to sea, he was told to find one rock only. So he set out, apparently on his way to this place they call "Maxwa". But as you remember, he had put four rocks into his own canoe. So he just went around the corner of the bay, took one of these and returned in the very slow canoe they had lent him. Of course, the "lalaba exstala" of the "mimax'inuxw" went directly to where they were supposed to, to the place called "Maxwa". When the "mimax'inuxw" on shore saw a canoe returning "Our own is returning," they said, for they thought it was one of the "mixax'inuxw" they had sent. When they realized it was Hemaskaso, they were embarrassed and ashamed.

Hemaskaso took the rocks with the holes and put them on the shore. The waves from his canoe had not yet touched the shore when the "max'inuxw" who had left with him returned. He had gone to the far away land called "Maxwa", the land whose rocks are full of holes.

The "mimax'inuxw" were really ashamed because the slowest "max'inuxw" gear they had given to Hemaskaso turned out to be the fastest. The chief

spoke" "Go and get our "dlawagu" "Get our "dlawayu," (\*) the chief said. Some young 'mimax'inuxw" picked up a large piece of driftwood and carried it down to the beach. There they started asking each other: "Where is it? Where is it?" Finally they seemed to have found what they were seeking, and Hemaskaso peeked to see what they were doing. He saw that they were trying to lift something with the aid of the piece of driftwood. "I wonder what it is," he thought. "It must be a rock that is hardly showing, that is buried in the beach. Hemaskaso finally got up because he was annoyed that he could not see what they were trying to lift. "What are you doing?" he asked the "max'inuxw". "This is what we use for food," he was told. What do you suppose it was? It was a little "mayus", a little racoon crouched between two rocks. That is what those idiots were trying to lift. "More over and let me get him," he said. He grasped the racoon by the tail and walked up the beach with it. The "mimax'inuxw" were very astonished that he was able to do this--that he was able to carry the racoon by the tail. He learned that to the max'inuxw the racoon is the same as a big seal (migwat) is to us, and we know that no one person could lift a huge seal even with a large piece of driftwood.

The "maxinuxw" prepared the racoon just as we do our seal, by roasting it. They then put it on a mat and cut it into strips. The size of each strip was the width of the black mark on it's tail. That is how big the strips were according to what Hemaskaso saw.

---

(\*) dlawayu = Pole stuck at a place in river to indicate person's right to set up fish traps there. By extension dlawayu means also "fish claim".

XIII. Wawalis. Version Tlawitsis

This is the story of Wawalis from Qalokwis, Turnour Island (12). He was a seal hunter, "mamigwata". He and his little servant (slave) went out every day hunting seals. Every time they went out, Wawalis' wife met with her lover. Every month she had to move into a little house during the time of her menstruation. The husband Wawalis believed she was an honest woman. One day Wawalis came home and started to kick his little servant, whom he thought had done something wrong. The little man started to cry and said "You shouldn't do that to me. I try to do my duty, to do whatever you tell me when we are out hunting." This is what he said and continued to cry. "You should look after your wife. Every time we go out, she is with another man." Wawalis couldn't hear the little man and asked him to repeat what he had said. The servant said: "You kick me because I try to do my duty. I do everything when we shoot and catch the seals. You should go and kick your wife and give her a beating because she goes with another man every time we are out hunting."

Wawalis wanted to prove the accusation. One day there were ready to go out hunting. Wawalis didn't say anything to his wife; he just left. They had a little girl called Kadzidala. She asked her father not to forget to bring some seal meat for her. "I've wanted to eat seal" she said. Everyday, he brings seal and his wife cooks it for his lunch. There is a little box in the bow of the canoe where they put the lunch when they go out. Since they were hunting seals in the dark, they were supposed to stay out all night. But they returned earlier than usual. Quietly they went sneaking around the back of her lover's house. They heard his wife laughing, having a nice time with her boyfriend, in bed. They started scratching, like a rat. In the same way when a rats wants to come in. The

wife shouted to her boyfriend: "The rat should eat Wawalis." She wished for her husband to be dead by the way she said it. Wawalis and his slave kept scratching while the couple continued frolicking in bed, laughing, giggling and carrying on. The boyfriend was a chief. Soon everything was quiet, so the couple fell asleep. They prepared to kill his wife's boyfriend. They lit up a bunch of kindling, pushed the door and saw his wife with this man asleep. Wawalis didn't touch his wife, he just took his knife and cut the man's head right off. Wawalis and his servant pulled the body out and put it in a sitting position on the platform in front of the house, the place we call 'a'wakwas. They placed a big chief's hat on top of his body.

Wawalis left with the head of his wife's lover to return to his seal hunting. When the wife and the little girl woke up they felt the cold blood and started to scream, scream and cry. Someone in the longhouse asked "What's happening? Who is crying?" "Maybe she dirtied her bed," someone answered, "that's why she is crying." It wasn't that. It was the blood of that man, the boyfriend. The wife got busy, started to clean up the little girl. She started to take a bath.

The family of the boyfriend, his sisters and nieces, were living in the same house. His sister told her daughter: "You better go and tell your uncle to come and have breakfast." It was morning. She went out and called him, but he didn't budge. She ran back to her mother and said: "Uncle never move." "Well, touch him, wake him up." She went back and tried to touch her uncle again, but he remained still. She ran back to her mother and told her: "Uncle never move." "Touch his head, touch his hat," the mother replied. She ran back and moved the hat. There was no

head any more. The little girl screamed and ran back to her mother. So all the village found out what had happened.

Wawalis was still out seal hunting, but returned later in the day. He was paddling in slowly. The people waved to Wawalis, to make him hurry. His people kept waving, so Wawalis paddled faster. When they landed, all the people went down to see him, to meet him. Those people didn't know that Wawalis killed the man. Nobody knew exactly what had happened to the other chief. Wawalis didn't pay any attention. He just took his lunch box and went to his house. His wife was drying her hair by the open fire. She was a nice looking woman. Kadzidala was really anxious to see her dad. "Don't bother your dad. Let him eat first. Go and let him finish his meal", said the mother to her. So she fed them right away. Kadzidala didn't mention the seal meat even though she wanted to eat some of it. Her mother knew this and went to get the seal meat which was in the lunch box. That's when the trouble began. She opened the box and saw that there was something in between the meat. There was seal meat all right, but also the head of her boyfriend. Wawalis grabbed this head of his wife's boyfriend and hit his wife with it. She died right after.

He was really a magic man this Wawalis. The little girl panicked and started screaming. Wawalis grabbed a hold of the little girl and she turned into a sawbill(1).

Wawalis and his slave walked down to his canoe and took off. The little girl was swimming around through the channel of Qalokwis. This bird looks like Kadzidala. Its face looks like the little girl's face, Wawalis's daughter. Our people still recognize today the little duck

1 Momotidae - female sawbill duck - tlomkeyu  
male sawbill duck - gwogwos

Wawalis took off and went up to Wanukw (1) (Rivers Inlet - Owikeno), leaving Qalokwis (Turnour Island). They went right up the river. There were lots of houses there, but signs of smoke from just one. They went right up to this house. A blind lady was trying to cook something in the way our people used to cook in the early days. They got hot rocks and placed them into the water where the meat was to be cooked. These two men just sat there. Wawalis sat there and watched what the blind lady was doing. He didn't know she was blind and wanted to see what she was doing. They took the seal meat from her just as she was searching for it with her hands. She called her grand-daughter who was in her bedroom. "Come out and help me. I cannot find the whale meat that I was going to cook." "Maybe these two men took it," she said. "These two men who are sitting there." She closed the door and went back to her bedroom. The old lady called out again to her grand-daughter. As soon as the young girl went back to her bedroom, Wawalis gave the meat back to the old lady. She called out to the grand-daughter again. "Come out and eat with the two people you were talking about. So the young girl came out. This is the prettiest girl you have ever seen, a really nice looking woman. They started to eat with the young girl and her grand-mother. They were eating seal meat. Wawalis was really thirsty. They asked the old lady about the bucket. "Where is your bucket, where is your pail? Go and get water," Wawalis ordered his slave. But the old lady said: "No, never go near this river because there is a big monster there. You see all these houses are empty. Everytime they go and try to get water, people are swallowed up by the big monster." "Well," Wawalis said to his slave, "go and take my belt." It was a "Sisiult"

---

1 : Wanukw = lit. = owner of a river.

belt, a double headed snake. He gave the little man the belt to use and he told him what to say in case he was in danger of being eaten by the monster. So he went out. As soon as he tried to put the pail on the water, the big monster came up and swallowed the little man. So the servant said "tsitsel , tsitsel , tsitseli , tstiseli " four times, The big monster was full of skeletons and people, some of them half alive. As soon as he repeated the word four times the monster exploded. Wawalis got the living water (Kwulasta) and sprinkled it on the skeletons and half dead people. They came back to life. Wawalis and his servant went back to the house with the pail of water. But before returning, they got a little bit of clay from the ground in order to cure the blind woman. They put a little bit of clay in each eye and the blind woman was so happy to be able to see again.

Now there is a big tribe here. This tribe is called Owikeno. Owikeno is the name of the tribe and Wanukw is the name of the river.

In the meantime, they went back to the village. The people were really good to Wawalis. He kept on doing what he was doing before they left Turnour Island-seal hunting. Wawalis and his new family came to the mouth of Rivers Inlet. This is the place where they go and dig clams. They went there and shot a white sea otter.\* They skinned it and gave the skin to the woman to wash it on the beach. However, the waves carried it out to sea. The woman tried to catch it but two "mimax'inuxw" (killer-whales) came and picked her up. "Wawalis, the killer whales kidnapped your wife," said someone on the beach. Wawalis and his slave ran to the beach but couldn't catch up to them. They walked back behind his house and found two

---

\* The white sea otter is an albino sea otter.

of those bamboo sticks. They cut four pieces out of them, and left. After walking for a long time towards the south-east, they felt the ground on the beach. They pushed all four of the bamboo sticks into the ground and Wawalis turned into a wolf. He went down straight into the underworld. The first people he saw there were the crabs. He went to the crab's house. "Maybe you know what happened to my wife," he asked them.

"They just passed by us. You will catch up with your wife, if you keep following." "The "mimax'inuxw" have her." So they walked on and passed all the houses of the sea-animals, including the red snapper. All the sea-animals understood each other and could communicate with Wawalis. Finally they came to the last house of the underworld village. They watched a slave splitting wood. He was working very hard. "You sure work hard," said Wawalis to the man. "We will be needing lots of wood for the chief. He's got a new wife." "That's my wife," said Wawalis "I came to get my wife back." While he was talking to the slave, Wawalis turned into something very small which could penetrate the wood. The slave tried to get it out of the wood. The little man started to cry. "Oh, my master is going to be really mad at me. Oh, the old chief is going to really bawl me out. It was its best tool." Wawalis came back to human form again. "If you promise to help me to get my wife, I will help you to get your wedge fixed," said Wawalis. "I can try," replied the little man. Wawalis took the tool out of his mouth and put it back into the slave's pouch. He had special power, supernatural power in order to do these things, Wawalis. The slave said: "I am going to start the fire, and fill up the pit where something is going to be cooked. The killer whales are going to have a feast." They could see his wife in the big house, under the sea.

"I am going to go out and bring the water into the house, because they want to boil something," said the slave. "I will bring it three times and the fourth time I am going to pour it out on the fire." The fourth time he went in with the pail and poured the water onto the fire causing it to smoke. Aided by the smoke, Wawalis ran into the house, took his wife and escaped.

After Wawalis returned to the earth with his wife, he dreamed that the killer whales were going to capture his wife again. If they were not able to get his wife, there could be a rain for forty days and forty nights, a flood as in the Bible. Since Wawalis didn't want to lose his wife again, he prepared some clay and put his wife in it in order to keep her. Wawalis and his wife remained there and eventually turned into stone. The flood (yexuxksa) happened just after that. It was the killer whales' work. Wawalis got his wife and never lost her again. That is the end.

XIV: There was a man who was a chief. He had a brother 'n. minas' (1). The family relationship was "gisgas". "Gisgas" (2) means that your brother has an affair with your wife. His brother didn't like this, because he was having an affair with his wife. The husband was always plotting the death of his brother. But his wife always managed to prevent it from happening. One day, he sent his brother down to the beach. There was a "Yagim", a monster under the form of a gigantic cockle living near him. He followed his brother's instructions. The wife told her lover to be careful, "You must keep this, so that you will use it when the giant cockle catches you." She gave "oxsuli" (3) to the man she was having an affair with. His brother

1 n̄mimas = blood brothers only

2 gisgas = incest with in-law

3 oxsuli' = kind of berries.

had sent him to go and get some cockles. He left at night. He met the giant cockle, the monster Yagim. It opened its mouth and ate this man. The brother started to eat the "oxsuli" and rubbed it inside the cockle. In a few minutes the giant cockle opened its shell and spat him out. He was safe. The giant cockle got drunk under the influence of the oxsuli'. The woman gave him the oxsuli' because she knew this would happen. He went and got the cockles he was ordered to get. He gave them to his brother and laid them at his feet. The brother was shocked to see him because he thought he was dead.

He made new plans for the death of his brother. Apparently there was a monster, Yagim, on the roof of his house because he was a chief. "Go and check the leak on our roof," he said to his brother. "Go and look at it because it is bad to have our house leaking this way," the older brother said. The woman gave the younger brother a large hammer. He was sent out again. The monster that was living on top of the oldest brother's roof ate living human beings. The roof was a very bad place to go. "He is sending you to a place that is very bad, where a monster lives. Take this with you. Hide it and use it to break the mouth of the monster," said the woman. Tl ngayu is a hammer made out of wood. They used it long ago to cut firewood. He went on top of the roof. As soon as he reached the top, the monster opened his mouth and tried to swallow him. The brother hit his mouth with the hammer and it went right through. He was safe once more. He fixed the leak on the roof. The monster died from the blow of the wooden hammer.

The eldest brother was getting depressed because his younger brother survived the schemes for his death. The older brother was full of jealousy.

He thought of what do next. "Go to the place where they club the "tlupani", the cormorant, so that we can have some to eat," said his older brother.

"Your brother is planning your death again," said the woman to her lover. She gave him a pillow. "they are going to take you to a cliff where apparently the cormorant live. You must be let down by rope in order to catch them. This is where they club them." They tied a rope around his waist because they had chosen him to club the cormorant. He tied the cormorant together and he sent them up the cliff. "This is enough," his brother said. Apparently he came along because he was the one who was looking after him. He tied the cormorant on the end of the rope and his brother pulled them up the cliff. When he started to pull his brother up the cliff the younger brother tied the pillow onto his back, as the woman had instructed him to do. He was almost to the top when his brother cut the rope. Since he had tied the pillow to his back, he was not hurt when he fell. And he was safe again. He went back to his brother.

His brother was running out of ideas to kill him. He didn't try again for a long time, but got another idea. He had a chest covered with abalone shells. This type of box was usually owned by chiefs. The woman knew, of course, what her husband was planning. "You are on your own," she said to her lover. "I have run out of ideas to save you. This time I am going with you. He is going to place you in the chest and push you out to sea. I just don't know what to do for you. I am going to go with you when your older brother takes you out to sea. As soon as the coffer touches the water I will bang on top of it so that you will know that you are now in the water," she said to him. The brother dressed him up in his finest. He put an ermine headdress on him and a blanket covered with abalone shells and placed him

in the coffer. They left in a canoe and paddled far out to sea, among a group of islands. The older brother grabbed the chest and threw it on the water. The woman took hold of one of the paddles and banged on the lid of the chest four times.

The whole country was talking about it, that an abalone covered chest was going to be set adrift. Whoever found the coffer was going to be very fortunate. The man drifted around at sea sitting in the chest. Four sisters were playing on a beautiful island. It was so sunny, they noticed what appeared to be a wave in the sunlight. The youngest of the four girls saw the shimmering coffer. She went and told her older sisters. The surf was bringing it closer to the shore. The youngest girl ran down to the beach and watched it. The older girls just kept playing. The youngest girl knew that this was the chest that everyone was looking for; the chest which was sent out to sea and was covered with abalone shells. The chest rode on top of the surf as it came in. "It is going to be mine," said the eldest. She ran and grabbed it, trying to push it up on the shore. But she was not strong enough. The second eldest sister tried, but she was not strong enough. The youngest of the girls who had first seen the case just watched her sisters. The third tried to pull it up. But the waves just carried it out again. The youngest sister got it and went over to the case and pulled it up with ease. The sister who first sighted it, opened the case and found a man sitting in it and married him. She took him for her husband. He didn't die. Everything turned out all right because he married the youngest girl of the four sisters.

XV. Tliselagilakw

Tliselagilakw (1) was sitting on an island looking out to sea. Suddenly a fish jumped out of the water right in front of him. "Heyo. I wish I was the one who was jumping out of the water. I would probably jump on the other side of that current." So the fish jumped on the other side of the tide-current. "Heyo. I wish I was the one who was jumping out of the water. I would probably jump on the other side of the kelp (wawadi)," (2) exclaimed Tliselagilakw for a second time. "Heyo. I wish I was the one who was jumping out of the water. I would probably jump on the other side of the "tlistlukw", which is not very far where I am sitting." (3) For the fourth and last time Tliselagilakw said: "Heyo. I wish I was the one who was jumping out of the water. I would probably jump out of the water and glide to the beach." Tliselagilakw ran over to the fish and tried to catch it as it was flapping on the beach. He grabbed the fish and brought it up to the shore so as to cook it. He barbecued the fish in the forest. He was sitting in the bush. His barbecued salmon was quite tasty. Tliselagilakw was admiring his barbecued fish and started to chant to it:

'ongwaxtsana 'anawis soxda pɔlxkliwi' tlana'

nutsanagon m tatlo'

'ongwaxtsana 'anawis soxda tetsextlana

nutsanagan m tatlo

---

(1) the mythical mink.

(2) wawadi - kelp bottle.

(3) tlistlukw: further in land where there is sea grass.

He was naming all the edible parts of the fish.

Chant: I wonder who this p̄alxtliwi' will belong to.

I suppose it will belong to me.

I wonder who this tetsextlana will belong to

I suppose it will belong to me.

He then laid down on the ground to sleep as he was very tired. He went to sleep under the trees. "Look after my barbecuing, trees of the forest," he said. He wanted the trees to look after his barbecued fish. Tliselagilakw fell into a sound sleep. He slept deeply. A group of children came along to play where they usually played. There were many children and they saw Tliselagilakw's barbecued fish standing by the fire. The children took it and ate it. Tliselagilakw didn't even stir. They ate up all his barbecued fish. The children took the cooked slime and rubbed it on his lips; then left him. They had eaten all his barbecued fish. He slept so soundly and for so long that his bowels came out. His bowels were laying on the ground because he slept too much. Before leaving, the children took his bowels away with them. The bowels of Tliselagilakw. He woke up and started spitting. To, to, to, to, it tasted bad. Sisel, sisel, he also said. He cursed the people who took his barbecued salmon. It must have really tasted bad, he said to himself. He tried to stand up but he could not walk because he didn't have bowels anymore. He sat on the ground but started to slide so he moved to the rock where he had sat previously.

Along came a boat with sails. Apparently it was going to Dzawadi (Knight Inlet). The legend says that they were going up the inlet. "Have you any news?" Tliselagilakw asked the sailors. "The one behind us has news," they told him. There were four of them. Along came the last boat.

"The only news we have, is we heard mention of Tliselagilakw's bowels. Again he said, sisel, sisel, sisel and cursed the children again. He crawled as he went. He was going to go and look for them because they were kicking his bowels around like a ball. He could not walk because he no longer had his bowels. He went and found the children. They cheered as they ran around the field. They were using his bowels as a foot-ball. He sat down and waited for an opportunity to sit on his bowels. When his bowels finally came around he ran and sat on them. In this way he returned them to his body. The children started chanting to him: "I was trying to sit on my bowels"... This is what they were chanting to him, when he managed to sit on his bowels and returned them to his body.

XVI. There is a river called Absegiyu (Shoal Harbour), a river that belongs to the Kwiksotainox (6). Here Ha'nus lived with his wife and his children. One day, it was a beautiful sunny day and the tide was very low. You could see the lowest point of the tide at the place they call Absegiyu. Ha'nus saw a beautiful house glittering at the lowest point of the tide. The roof was completely covered with abalone shells which was shimmering in the sunlight. This was Gomagwa's house rising out of the water. Ha'nus started to beat rapidly on a log. Meanwhile one of his children paced back and forth at the entrance of the house so as to prepare himself to run in. He ran into the house and was fortunate (dlugwala)<sup>1</sup> to receive this house with all its abalone shells<sup>2</sup>. He received other treasures that were given to him: "ixtsəmalagilis", ixtsəmkā", ixtsəmalikawk", "ixtsəmgamlilikakw", which

---

1 dlugwala (cf meaning p.7)

2 ixtsəm = pieces of abalone shells used as decoration, indicative of wealth.

are additional alabone shell names. Those names that he received refer to the abalone shell and its beauty. He was really fortunate to find this house.

One day Ha'nus and his wife had a misunderstanding. To comfort herself the woman went into the forest. She walked and walked until she came to a place where she could dig for cockles. She started to dig as she was very hungry now. Little did she know that there was someone lurking in the darkness, watching her digging for cockles. The unseen visitor crept closer and closer. The woman did not take any notice for she was too busy digging. Closer and closer the creature came. The woman thought she heard a strange noise so she stopped digging: "What was that? Did I hear something? Oh! It must have been the wind". She continued to dig. Suddenly she heard the noise again, and dropped her stick, as she was very scared when she saw what it was. "Why, its the man of the woods, the "Bogwus". I wonder what he wants?" The "Bagwus" slowly approached the woman. He lifted his hand motioning to the woman to give him some cockles. The woman shook her head in defiance. The "Bogwus" then told her his story in hopes that she would give him some cockles. "The animals are having a what? A dance you say. A Cedar Bark ceremony. Ridiculous. Animals are animals, they can't dance," replied the woman. The "Bogwus" bowed his head, hurt that the woman did not believe him. She knew that he was telling the truth when she saw that he was hurt. She gave him some cockles to get him talking again. "You are being initiated into the Cedar Bark dances and you only came down to eat when you saw me digging. But where are the animals holding their ceremony? Where? In a cave up there? The woman pointed toward a nearby cave and the "Bogwus" nodded his head in reply. He motioned to

the woman to show her that he had to leave. "You what? You must go now".

The woman was very interested in what she had learned and she wanted to see the ceremony for herself, so she prepared herself so that the animals would not smell her coming. First she bathed herself and then she rubbed herself down with hemlock branches. She approached the cave ever so slowly, crawling as she went. In the distance she could hear singing. She crawled closer and closer. She looked into the cave and watched. What a sight she saw. Who would have thought that animals could shed their animal forms and become like men. Suddenly the singing stopped. The woman crouched down quickly for she knew something was very wrong. "What if they saw her? What? Oh! What ever shall she do?" Suddenly she heard a rustling noise. "O! Someone is coming." The rustling noise got louder and louder. She lifted her head slowly and saw a mouse standing beside her. The mouse seemed friendly enough. Suddenly her fright changed into excitement. "Can I go in and watch?" The mouse shook his head in reply. Disappointed, the woman made herself comfortable. She took a pouch from her belt which had her face cream of "Yasuxkw" made from goat fat and started rubbing her face with it. To her surprise the mouse started to smell the "Yasuxkw" and finally motioned to the woman for some. "Ah! If I give him some maybe he will let me watch." So she gave it to the mouse and he ate it. He left the woman and went back into the cave. The woman peeked into the cave again and saw the mouse approaching the wolf. She could hear what was being said but the dancing continued. For a second time the wolf stopped the dancing and again the mouse was sent out to check for a human being, as the wolf could sense her presence. The mouse, of course, knew that the woman wanted to see more of the dancing. He really liked the taste of "Yasuxkw" and he wanted just

a little more. "Our leader feels a mortal present. He sends me, He'la'mo'-laga because I am quick and swift just as my name states. Of course, if you give me more "Yasuxkw", I will go back in and tell the wolf again that there is no one here. The woman gave him more "Yasuxkw" and he returned to the cave. Four times the mouse was told to check for a mortal and four times the woman gave him more "Yasuxkw", not to tell that she was watching. The woman, overcome now with excitement stood up suddenly and jumped into the cave. The animals being caught out of their animal skins by a human being were very embarrassed. They hung their heads in shame and no one said a word. "There is no need to be embarrassed. We have been caught by a mortal, but it is her good fortune and not our shame. She wants to see our ceremony, so let us show her. Let her now see what no mortal has ever seen, the ceremony of the Animal Kingdom."

Dance:

The King of the beasts, the Wolf called out for the leader of the dancers, the Grouse.

The "Kulus", the ancestor of the tribe appeared for he checked every dance as it was performed.

The leader of the dancers called out for his assistant, the Kingfisher.

The dance leader and the assistant were always waiting for the final approval of their king, the Wolf.

He called the Owl, the wise one.

He called the B gwus, the man of the woods.

He called the Mouse, the messenger of the animal kingdom.

He called the Deer, the curious one.

He called the Racoon, the keeper of the fire. He takes the fat from his own body to fuel the fire.

He called the Marten, the beautiful weasel, the composer of the Animal Kingdom.

He called the Beaver, the builder

He called the Raven, the messenger of the air.

In order to show that the woman was not seeing things when she was watching them, the animals shed their animal forms and danced for her in their human form.

When the dancing was finished, the Wolf faced the woman. She knew then, that from what she had seen, this great, dignified animal was truly the king of the beasts. He motioned to the woman to walk towards the entrance of the cave. Pointing towards the mouth of the cave the wolf said: "Go mortal. Go back to your people. To them we give this great gift. Learn it well and use it when you also have your ceremonies. Tell them it was a gift from the Animal Kingdom."

To this day, this great legend has been told and retold among the Kwiksotainuk (6) tribe to whom this gift was bestowed.

XVI. This story occurred at Knight Inlet (7). There were four brothers. Nikwitlaxama'i and his younger brother always went together in a canoe to hunt seals together during the day. They used spears to hunt the seals: it was before the time of the gun. Nikwitlaxama'i and his brother went out every night to spear the seals. They were not catching as many seals as Nitlaxama'i and his brother were in the day time. There was much debate in the village as to why Nitlaxama'i was having so much success hunting seals during the day. People argued that in the day-time the seals can see the hunters and escape quickly. They were really wondering about Nitlaxama'i's success.

There is a certain place in Knight Inlet where the seals congregate. This place is called kalas. There is a hole where the seals come to rest. Nitlawama'i and his brother clubbed them here. They didn't use the spear. In this manner they caught many seals. Nitlaxama'i put the rope around the waist of his brother and sent him down the hole to club the seals. Nikwitlaxama'i began to wonder why these two were catching more seals than he was. He wanted to examine the seals more closely in order to tell how they were caught. Nikwitlaxama'i looked at one of his brother's seals and noticed a little spruce needle in the seal's mouth. This was because the seals rested near a group of spruce bushes near the hole. One day Nitlaxama'i and his brother went hunting for seals. They didn't travel very far but pulled out the canoe and started walking. Nikwitlaxama'i and his younger brother were following. They wanted to find out their secret. Something was strange. So they just followed them. They saw Nitlaxama'i putting the rope around his brother. He let him down the hole to the pool where the seals were sleeping. He clubbed the seals and pulled them up. Since they were catching the seals near the woods, instead of from the sea, the seals had spruce needles caught in their mouths. Nikwitlaxama'i and his brother were watching. "I was watching what you were doing," said Nikwitlaxama'i to Nitlaxama'i." So he found out the secret of his brother's success. Meanwhile, Nikwitlaxama'i brother was still watching and hiding: "So this is what you have been doing, this is your secret," he said to himself. "Now we will find out." When Nitlaxama'i was about to pull up his brother, the third brother who was still watching hidden in the bush ran up and cut the rope. Nitlaxama'i's brother dropped down the hole and died among the seals. This brother also killed Nitlaxama'i and threw him down the hole. Both were now dead under the sea among the seals, in the "kalas".

Nikwitlaxama'i and his brother packed up all the seals. They didn't count how many they had. They just filled up the canoe and went home. The other brothers were under the sea, dead, but not for very long.

In a corner was a pool. It was the house of the seals and different kinds of monsters. Every time the seals came up from the hole they made a big back wash. This under-current went right to the seal hunter who was lying there on the bottom of the sea. This brought him back to life. The first big monster was called *xwəmdzisपालि*<sup>1</sup>. He took his monster costume off, hung it up on the wall. The monster asked the other hunter why he was not moving yet. He was just pretending that he was still dead. The next monster and all sorts of different animals which live under water came one by one through the big hole. Before they came to this big hole they made a big back wash in order to help the hunter to come alive. They also do this every time the monsters take off their costumes. This also occurs every time the killer-whales take their costumes off to become men. All the sea people tried to revive the hunter in a similar way when they were entering their big house. They kept noticing him lying there. "What's the matter with this human? That is the person who never had the chance to sleep." They would always come and wake him up. "We will cut him up and put his body on a board." Three times they motioned to cut him up. The fourth time, as they were going to make the cut, the hunter grabbed his hand. He was alive. He saw then different monster's costumes hanging on the wall. He realised then that he was with the people who live under the sea. There were different kinds of "yagim", monsters. They all had one chief. The

---

1 *xwəmdi* = land otter.

*xwəmdumagustalagilakw:* mythical land otter.

hunter grabbed the wrist of the monster who was about to cut him into pieces. The monster people were speechless for a long time. Some of them tried to get back to their monster outfits. A few of them had a human hand and a monster hand because they didn't have enough time to get dressed.

The chief spoke up: "Ask our friend what he wants. Why did he come to our house? Ask him if we want some supernatural gift (dlugwa'i), something from the seals or from the porpoise." Those porpoises have very good ears. They were there too and their costumes were hanging up on the wall. The porpoise is the only one who can tell what you are thinking. They can see and hear what you think. The hunter was thinking of having a little more luck in his life under water. He already had a lot of luck hunting in the day time with his brother. The porpoise spoke up because he knew what the man had on his mind. So the chief of the underwater people told his spokesman to ask the man if he wanted a "maxsuyas" as the porpoise perceived. "Maxsuyas"<sup>1</sup> is a sign that you have given a potlatch. It is a potlatch pole. This is exactly what he was thinking that he wanted. "Ask him if he wants "segayu mastu", the magic spear," said the porpoise. Again this is what he was thinking just then. "Ask our friend if he wants "aleyi"." "Aleyi"<sup>2</sup> is the magic bow and arrow. When you use it against the animals they turn into stone as it is shown on this nimpkish tale of Sisiutl. He wanted it. This was his third wish. "Ask our friend if he wants "Kwulasta", the water of life." If you sprinkle this water on dead people they will come back to life. He was wishing for this also. So he received these four supernatural gifts to take home with him. He was to return home in his baby

---

1 maxwa = potlatch; i.e. give-away

2 ale = to search for - aleyi = he searches for.

seal costume. They call this baby seal "wuli". A monster took him home. This monster was very flat. They put the baby seal right in the middle of him.

When they arrived in front of their village, Nikwitlaxama'i and his brother saw the little seal on the water. He was bobbing up and down with the waves. Other people from the village wanted to catch the little seal and he said: "tlumxu tlistam," drop, drop. The people were carrying their canoes down to the beach. They were not pulling it so as to avoid damaging the bottom of the canoes. The little seal said: "I wish you will drop the canoe, drop, drop, drop; I wish you would drop the canoe and wreck it." So the first two men dropped their canoe. Another family was approaching the water with their canoe. The little seal said the same thing: "drop, drop, drop, drop." The seal didn't want to be caught because he wanted to take revenge on his brother. He wanted to pay his brother back for killing him. Other families came with their canoes to the beach and again the seal made the canoes fall. Their canoes split in two. They couldn't do a thing. Nikwitlaxama'i was in the village. "Don't stay home, come out hunting," someone said to him. He was with his brother. They carried the canoe down to the beach and tried to spear the little seal. The spear went into the monster taking Nikwitlaxama'i with it. He didn't know that the monster has brought the little seal. So the little seal had paid back his brother for what he had done. Nitlaxama'i in his human form came ashore with his four gifts "maxsuyas", "segayu mastu", "aley" and "kwulasta." He used them so he didn't have to hunt anymore. With the "aley" he was catching seals. He was a lucky man now. He used the "aley" to destroy anything he wanted to. Everything turned into stone with the "aley".

Nitlaxama'i became a big man in the village. He didn't have to sweat in order to get what he wanted. We don't know where the monster took Nikwitlaxama'i. He just took him away under the sea. Nitlaxama'i settled down in the village. He went to see one day what had happened to his brother at the "kalas". His brother was just a skeleton. Nitlaxama'i sprinkled the water of life over him and he returned to life. From this time the two brothers were powerful people in the village. This is the end. This occurred at Iwigalis, Knight Inlet. We used to pass by this place on our way to the head of the inlet.

XVIII. The name of the village where this story originated has been forgotten, but it was a very large village with an exceptionally fine beach. Each day a group of children hiked to the other side of the village to go swimming. They went home only to eat and always returned to the water. There was a large tree laying on the ground near the beach with its roots in the woods. The children were unaware of the impending events. They went home, had dinner and went to bed. The next morning they went back to the beach on the other side of the island to swim. After swimming they were tired and laid down on the big log to rest. They slept all day and into the night on the log. While they were still sleeping the tide came in and carried the log out to sea. In the middle of the night one of the children woke up and discovered that they were floating out on the ocean. She found that there was a big hole at one end of the log. She called to the other children to come and hide in the hole so as to protect them from the ocean swells. The girls soon became hungry and scared. They could hear seagulls landing on the log. They saw the seagulls' legs through the hole. By sticking their hands through the hole, they caught and killed lots of seagulls in a very

short time. They ate them and used the feathers to make their own clothes.

They soon became very thirsty. So they pealed the pine tree and sucked its juice to quench their thirst. They were floating around day after day with no hope of rescue.

One day they felt the big log bang up against something. They thought they were on a beach. They looked out of the hole but couldn't see anything as the sun had not risen yet. Some of them jumped out and fell into the water. They were not on a beach as they had thought. They had knocked into some large cinder logs floating about the sea. The girls who remained in the log were wise not to jump as those who did perished in the sea. Those who jumped in the water tried to save themselves by grabbing onto the charcoal logs but they crumbled in their hands. Half of the girls drowned. The others who stayed in the log floated around for many more days living on the sea-gulls.

One morning they felt the big log rolling around. The first girl to awaken thought they were really on the beach this time. It was a beautiful clear morning with the sun shining brightly. The girl who was first to awaken climbed out of the log and found a lovely village situated on a fine beach. However, she didn't notice any people in this village. She went back to the log to wake the others up. "Wake up," she said, "we have landed and we should look for water." They all left the log and started walking along the sandy beach. At one spot they noticed a footprint. They followed the footprints to a very large village. The houses in the village were very much the same except for one. There were people on the shore and they approached the girls. They were not ordinary people, they were midgets.

They were very happy to see the girls. The small people were really quite a friendly tribe. They were halibut fishermen. They were bringing in halibut to the sides of their houses. They had a large catch of fresh halibut. Since these people had very small mouths they had to wait for the halibut to be "abani"<sup>1</sup>, dry and rotten.

The children started to feel lonely thinking of their lost friends who drowned in the sea and those who died of hunger and thirst. There were only a few children left from the original group.

Although they spoke different languages they could understand one another. They overheard the midgets saying that people from another village were planning to come and rape and plunder their own village. The little people began to frantically prepare for the attack. In the meantime, the children wanted to see the rest of the village especially the unusual house. They wanted to go inside this particular house. They entered this house and sat around the fire in the middle of the room. A great big man was sitting around the fire. He was facing away from the fire. The girls just sat there looking at the big great man. He had "kelsa"<sup>2</sup> all over his body. His body was covered with oil. Besides the girls there was only one other person, a woman in the house with this big great man. The woman said to him: "Face this way, so you can see your visitors." She continued: "tlala nxidas, gwek mdzi, tlatbi and tlatelis." She was recalling all of the names from the whales. So the big great man turned around and faced the girls. He shook his head and said: "Do you belong to these friendly people? The little people living in this area are very kind. They are the killer-whales

---

1 abani (pl. a'bani), maggot.

2 kelsa = to be oily.

and the whale people. They have to keep ready for attacks from outsiders who are going to come and try to kill these little people." The woman said to the girls: "You should stay here until everything is over." The girls agreed. "We are going to stay until the end." "Pretty soon lots of "adl xuli" are going to come. This is a bird, a type of duck, a black duck.<sup>1</sup> These birds are going to attack these little people. They are going to fly around these little houses. They use their feathers as bow and arrows." Soon the birds came and shot at the faces and the bodies of the midgets. When it was over, the human girls came out of the whale house. They pulled out the feathers from the little peoples' faces and bodies. These people were very appreciative of the girls' help and treated them very well after that. They told the girls that they could take halibut with them on their journey home. The whale man said: "You can go home now. We will give you a canoe and lots of dry halibut, so you won't get hungry. You cannot stop to rest and sleep. You have to take turns paddling. Sleep and rest one after the other. You are going to paddle day and night until you get home. The first thing you have to do in the morning is to observe the sunrise and to follow it. It directs you to where you have to go. In the evening the moon will be on the stern and you must keep paddling. You are going to go home, to your village and you must do what we tell you. You have enough fish to get home safely. You will arrive right in front of your village."

The next morning they left following the direction of the sunrise. In the evening when the moon was on the stern they continued paddling. They had to paddle very hard in order to make it back. They cut and dried the halibut that the little people had given them. The midgets didn't prepare

---

<sup>1</sup> adlōmxuli = squatters.

the fish in the same way. They stored it until it rotted and shrank. By drying it in the sun the girls had enough food to last their trip.

They paddled day and night taking turns for sleeping and eating and arrived right in front of their village as the whale man had said. The people of the village had forgotten what ever happened to the girls. They had been lost for a very long time. Some of their parents had died while they were away. The village had become a ghost town. Only a few old people were still alive. The girls returned to the small houses of the women. That is the end.

APPENDICE II : HISTOIREHISTOIRE TRIBALE DES INDIENS KWAGUL MERIDIONAUX DE LA COLOMBIE BRITANNIQUE:1750-1975 ( d'après Wilson Duff )

Note

A. HISTOIRE DES KWAGUL

1. Introduction
2. Grandes dates de l'histoire des Kwagul meridionaux

B. LES TRIBUS ET LEUR HISTOIRE

1. Les Gwasilla
2. Les Nakwoktak
3. Les Gwawaenuk
4. Les Hahuamis
5. Les Tsawatainuk
6. Les Kwiksootainuk (les Tlitlekit inclus)
7. Les Tenaktak
8. Les Awaetlala
9. Les Mamalilikulla
10. Les Matilpi ( ou les Maamtagila)
11. Les Nimpkish (les Ninelkaynuk inclus)
12. Les Tlawitsis

LES TRIBUS DE FORT RUPERT

13. Les Kwagul
14. Les Kweha
15. Les Walas Kwagul
16. Les Komkiutis

LES TRIBUS NAHWITTI

17. Les Tlatlasikwala
18. Les Nakungilisala
19. Les Yutlinuk

LES TRIBUS DE QUATSINO SOUND

20. Les Koskimo
21. Les Quatsino
22. Les Giopino ( ou Koprino)
23. Les Klakino

LES TRIBUS EUCLATAW OU LEKWILTOK

- a) Les guerres Euclataw
- b) L'avancée des Euclataw vers le sud
24. Les Weewiakay
25. Les Weewiakum et les Homayno
26. Les Kweeha
27. Les Tlaaluis
28. Les Hahamatsees ou Waalatsama

NOTE

Comme les noms géographiques relatifs à la Côte Nord-Ouest du Pacifique tels "sound" et "inlet" n'ont pas d'équivalents adéquats dans la langue française nous avons préféré les conserver tels qu'ils apparaissent sur les cartes en langue anglaise. Dans la version française du voyage de Vancouver (Edition Lecoq. Paris. 1833), "inlet" est parfois traduit par "canal" et "sound" par "baie" ce qui n'est pas très exact. D'autre part, le livre "Vocabularium Geographicum" écrit par G. Quenlez en 1967 et édité par le Conseil de la Coopération culturelle du Conseil de l'Europe, qui offre la liste de tous les noms géographiques en cinq langues, ne propose aucune traduction française pour ces deux termes.

## A. Histoire des Kwagul

### I. Introduction

Ce travail fut inspiré par des travaux antérieurs que le Professeur Wilson Duff a réalisés il y a de cela plus de quinze ans et qui sont restés inédits car selon lui ils étaient incomplets. Lors de mon séjour sur le terrain il me confia ses données pour que je les utilise et les mette à jour. Effectivement, l'enquête effectuée parmi les Kwagul méridionaux durant un séjour de plus de douze mois a permis de corroborer certains faits historiques, de récolter et de confirmer des souvenirs d'incidents et des récits de conflits transmis de générations en générations et qui font désormais partie de l'Histoire.

Afin de présenter l'histoire des Kwagul, nous l'avons traitée tribu par tribu, étant en cela fidèle à la façon dont Wilson Duff l'envisageait en l'enrichissant de données bibliographiques contenues dans la littérature ethnographique, ainsi que de correspondances et recensements effectués par les agents de la Compagnie de la Baie d'Hudson dès 1880. Bien que les agents soient entrés en fonction au moment où la population indienne subissait un terrible déclin, ils offrent souvent d'importantes remarques, des descriptions ou des attestations d'évènements tels les conflits intra- ou inter-tribaux ainsi que les mouvements de population saisonniers ou permanents.

A l'aide de la carte établie par nos soins (carte no. 1), le lecteur pourra localiser aisément les groupes tribaux et les terres qu'ils occupaient à l'origine, ainsi que les villages ou Réserves indiennes actuelles. L'aire culturelle regroupant les Kwagul méridionaux a été délimitée par Boas; elle s'appelle aujourd'hui "Kwawkewlth Agency" et son centre est Alert Bay. Cette région ainsi définie abritait quatorze villages habités en 1955; la

population s'est regroupée et se concentre de nos jours dans huit villages dont Alert Bay est le plus important.

## 2. GRANDES DATES DE L'HISTOIRE DES KWAGUL MERIDIONAUX (i)

### Période préhistorique:

A la suite du déluge, les Kwagul ont la révélation de leur existence. Extinction des Hoyalas, les premiers envahisseurs de Quatsino Sound. (Boas 1897:332).

### Période historique:

1750 ? Une épidémie exterme presque en totalité les Quatsino (21)

1792 Les Gwasilla (1), les Nimpkish (11) et les Comox reçoivent la visite du Capitaine Vancouver respectivement à Wikilis, Cheslakees et Cape Midge.

? Extinction des Yutlinuk des Iles Scott (19).

1811 Un vaisseau de commerce américain "Le Tonquin" disparaît dans la région de Nootka Sound. Un témoin Owikeno accuse les Nahwitti de ce désastre.

1820 ? Les Tsawatainuk (5) sont les victimes d'une attaque menée contre eux par les Bella Bella associés aux Kwagul (13), aux Mamalilikulla (9) et aux Tlawitsis (12).

1835 ? Invasion des Quatsino en territoire Giopino.

1836 Découverte du charbon à Beaver Harbour. Les Kwagul de Fort Rupert (13, 14, 15, 16) exploitent cette ressource pendant 13 ans.

1838 ? Les Gwasilla (1) sont décimés par une attaque Bella Bella.

1838 ? Les Gwawaenuk (3) sont décimés par les Bella Bella à la Baie Nimmo.

(i) Il n'a pas été possible bien sûr d'énumérer tous les conflits intertribaux. Nous avons recensé ici les plus importants, c'est-à-dire ceux dont les Kwagul gardent encore la mémoire.

- 1840 ? Les Indiens Salish attaquent les Euclataw à Tikya (sur la baie Jackson) et les Kweeha (26) à Port Neville.
- 1840 ? Les Indiens Salish exterminent presque en totalité les Kweeha (26).
- 1845 ? Les Bella Bella attaquent les Tlaaluis aux rapides Arran (27)
- 1849 La Compagnie de la Baie d'Hudson s'établit à Fort Rupert.  
Construction du fort.
- 1849 Les Kwagul (13), les Kweeha (14), les Walas Kwagul (15) et les Komkiutis (16) s'installent également près du fort, à Tsakis.
- 1849 La Compagnie de la Baie d'Hudson importe des mineurs venus d'Ecosse afin d'opérer la mine.
- 1850 La Marine Royale détruit un camp Nahwitti à Bull Harbour. Plusieurs Indiens périssent et vingt canoes au moins sont mis hors d'usage.
- 1850 ? Massacre des Euclataw par les Salish à la baie Maple.
- 1850 ? Les Salish sous la poussée des Euclataw quittent leurs terres en direction du sud.
- 1851 Les Kweeha (14) et les Kwagul (13) de Fort Rupert vendent les terres allant de Port McNeil à Hardy Bay à James Douglas, agent de la Compagnie de la Baie d'Hudson.  
Naissance des Réserves.
- 1852 Du charbon de meilleure qualité est découvert à Nanaimo.  
Fort Rupert devient un fort de commerce.
- 1852 Hamilton Moffat accompagné de guides Nimpkish (11) traverse l'île Vancouver dans sa largeur, de Cheslakees à Nootka Sound.
- 1855 Un camp complet d'Euclataw est décimé par les Indiens Haida.

- 1857-58? Les Kwicksootainuk (6) sont décimés par les Bella Coola à Gwayasdums.
- 1860 Les Nimpkish de Cheslakees (11) reçoivent la visite du lieutenant Mayne et de son équipage.
- 1862 Une épidémie de variole ravage toute la Côte.
- 1864 La Marine Royale détruit Cape Midge. Plusieurs Indiens périssent.
- 1865 Destruction de Tsakis (Fort Rupert) par la Marine Royale. Plus de cent canoes sont détruits.
- 1866 Les bateaux de la Marine Royale ancrés à Comox protègent la population non-indienne d'éventuelles attaques de la part des Euclataw.
- 1866 John Keast Lord, un voyageur, assiste à un potlatch Kwagul à Fort Rupert et donne la première description d'un cuivre Kwagul.
- 1870 ? Les Nakumgilisala (18) sont décimés par une attaque des Bella Bella.
- 1870 Huson et Spencer, deux Européens, construisent la première maison, une conserverie de poissons, sur l'île Cormorant, à Alert Bay.
- 1870 ? Les Nimpkish s'installent à Alert Bay (11).
- 1878 Le Révérend Hall établit une mission anglicane à Alert Bay.
- 1878 La Compagnie de la Baie d'Hudson vend sa propriété de Fort Rupert à son dernier membre, Robert Hunt, père de l'informateur de Franz Boas, George Hunt.
- 1879 Les Nakumgilisala (18) sont décimés par des Bella Bella.
- 1881 Une nouvelle institution appelée "Kwakwelth Indian Agency" s'établit à Fort Rupert.

- 1881-83? George Hunt est guide et interprète d'Adrian Jacobsen lors de son expédition en pays Kwagul au terme de laquelle 6000 à 7000 objets ethnographiques sont collectés pour les musées allemands.
- 1885 La clause 149 de l'"Indian Act" proscriit le potlatch.
- 1886 Les Kwagul rencontrent Franz Boas pour la première fois.
- 1889 Après l'incendie du fort de Fort Rupert, la "Kwakwelth Indian Agency" s'installe à Alert Bay.
- 1889-1922 Arrestations successives et incarcérations de nombreux chefs pour avoir ou donné ou assisté ou dansé à un potlatch.
- 1900 Epidémie de variole.
- 1914 Extinction des Klaskino (23).
- 1914 La Commission des Réserves tente de régler le problème des revendications territoriales des Indiens.
- 1949 Révision de l'"Indian Act". La loi prohibant le potlatch est levée.
- 1949 Les Kwagul reçoivent le droit de vote.
- 1951 Les Kwagul reçoivent l'autorisation de boire de l'alcool.
- 1972 Les Quatsino quittent définitivement Quattish et s'installent dans leur nouveau village à Coal Harbour.

## B. LES TRIBUS ET LEUR HISTOIRE

### I. Les GWASILLA

Les Gwasilla ou "Gens du Nord" ou encore "Ceux en aval de la rivière" vivaient dans un tout petit village isolé appelé Takush Harbour situé à l'entrée de Smith Inlet. Ils étaient connus du Département des Affaires Indiennes sous le nom de "Indiens Goasilla" ou "Indiens du Cap Caution" ou encore "Indiens de Smith Inlet".

Leur village d'origine, Wi'kilis, "baleine transformée en pierre" était construit sur une toute petite île isolée dans la baie Quascilla. Ils y vivaient encore en permanence quand en 1882 O'Reilly, le préposé de la Commission des Réserves, en fit une Réserve. C'est aussi à cette époque que Dawson signale six maisons et 47 personnes à "Kwilillis" (Dawson:1885-65). Aux alentours de 1890 les Gwasilla installèrent leur nouveau village d'hiver permanent à Takush Harbour, en raison du climat particulièrement sévère à Wi'kilis.

Les territoires de la Réserve comprenaient les inlets Smith et Boswell dans leur totalité ainsi que les rivières qui s'y jetaient et le long desquelles étaient situées les camps de pêche Gwasilla. Ces derniers possédaient également des endroits de pêche aux flétans aux îles Ann et Table ainsi qu'un autre camp de pêche appelé "sables grinçants" (squeaking sands), situé dans la baie Blunden, à Indian Cove, juste au nord du Cap Caution.

Selon certains Kwagul, Takush Harbour était un endroit réellement trop isolé et les Gwasilla avaient souvent pensé le quitter pour Alert Bay ou Hardy Bay où un emplacement leur avait été proposé (Y. Powell, 1873).

En 1792 deux officiers du Capitaine Vancouver estimaient la population gwasilla à environ 250 personnes. En 1835, selon le recensement de Tolmie,

les "Guashillah" (localisés par erreur à "Rivers Canal") vivaient dans six maisons occupées par 150 personnes, dont 36 guerriers. On raconte que quelque temps plus tard ils furent décimés par un raid Bella-Bella. En 1885 la population était tombée à 47 individus et elle continue de diminuer entre les années 1905 et 1930. En 1960 elle était remontée à 108 personnes. Aujourd'hui le village est déserté, la population ayant émigré à Kingcome Inlet, Alert Bay et ailleurs.

## 2. Les NAKWOKTAK

Cette importante tribu dont le nom signifie "Les gens assemblés" ou encore "Les gens venant de partout" occupait Seymour Inlet et le labyrinthe formé par les voies d'eau avoisinantes communiquant entre elles par de nombreux détroits, ainsi qu'une partie de la côte continentale. Les Nakwotak sont le plus souvent connus sous le nom de "Indiens de Blunden Harbour".

Les Nakwotak sont installés à Blunden Harbour depuis environ 1894. Newcombe photographia ce village en 1901. Emily Carr s'inspira d'une de ces photographies et peignit une toile intitulée "Blunden Harbour", aujourd'hui à la Galerie Nationale à Ottawa. Avant 1894 leur village principal était situé à l'intérieur du pays, à la tête de Nugent Sound. Curtis raconte pourquoi ils décidèrent de quitter leur village initial: durant une expédition de chasse, le fils d'un chef mourut; avant de mourir il demande à son père de ne pas transporter son corps au village car les danseurs cannibales pourraient s'en emparer; le chef enterra alors son fils à "Pahas" (Blunden Harbour) et y demeura. Les membres de sa tribu le rejoignirent et décidèrent de vivre auprès de lui (Curtis. 1915. X:307 ). Cette tribu possédait un grand nombre d'endroits et de camps de pêche saisonniers, soit un total d'au moins 18 en plus de leur propre Réserve. Les camps de pêche au saumon de ce

groupe se situaient à proximité des courants poissonniers aux alentours des îles Walker, Storm et Deserters. Les Nakwohtak détenaient également des emplacements de villages d'hiver qui jadis se situaient à la pointe nord du chenal Schooner et de Merworth Sound ainsi que dans la baie Strachan.

Lors du recensement de la Baie d'Hudson de 1830, la population fut évaluée à 550 personnes. En 1835, Tolmie estimait la population des "Nalatsenoch" ("peuples de la rive sud", comme les appelait son informateur Bella Bella) à 750 individus. En 1885 la population avait baissé, en partie à cause de l'émigration vers Alert Bay et ailleurs. En 1960, elle ne comptait plus que 57 individus. De nos jours, le site est abandonné.

### 3. Les GWAWAENUK

Les Gwawaenuk sont "ceux d'en bas" ou "ceux en aval". Ce qui veut dire, en fait, "Les gens du nord" (cf. p24). Ils étaient connus des marchands de la Baie d'Hudson sous le nom de "Quaynoch" ou encore "Quainu". Leur village principal était Hikums, sur l'île Watson, située dans l'inlet Drury maintenant appelé Hopetown. Ce village tient une place importante dans la mythologie des Gwawaenuk.

Les Gwawaenuk ont terriblement souffert des attaques des Bella Bella; un camp situé à la baie Nimmo fut littéralement balayé à la suite d'une de ces traditionnelles attaques. Le reste de la tribu vécut quelque temps avec les Tsawatainuk et les Kwiksootainuk à Gwayasdums sur l'île Gilford. A partir de ce moment le Département des Affaires Indiennes ne les classe plus séparément. Plus tard cependant (vers 1914, à l'époque où la Commission de la Réserve les recensa) ils retournèrent vivre à Hopetown. Curieusement, leur requête pour que cet endroit leur soit attribué comme Réserve fut rejetée.

Bien que formant une petite tribu les Gwawaenuk revendiquèrent un grand nombre de sites. Huit leur furent accordés en tant que Réserves, sur l'île Gilford. L'un d'entre eux, Kinstamis, était à l'origine un village fortifié, et devint par la suite une base de pêche et de construction de canoes. (Dawson. 1888:73).

En 1834, Tolmie estimait que 175 Gwawaenuk vivaient à Hikums. En 1885 Dawson dénombrait 46 personnes à Gwayasdums. Aujourd'hui une ou deux familles seulement résident encore à Hopetown. (cf. tableau XII, p387).

#### 4. Les HAHUAMIS

Cette petite tribu vivait à la pointe du Wakeman Sound et sa population était en 1935, selon Tolmie, de 125 personnes. Comme les Gwawaenuk. les Hahuamis avaient émigré à Gwayasdums aux environs des années 1885 quand Dawson visita la région. Dès lors, Gwayasdums devint leur village permanent et le Département des Affaires Indiennes les considère comme faisant partie de la tribu de l'île Gilford.

L'été ils retournaient à leur village initial durant la saison de la pêche. Leurs territoires comprenaient la rive nord de Kingcome Inlet, la baie Reid comprise, ainsi que leur troisième Réserve à Wakeman.

#### 5. Les TSAWATAINUK

Les Tsawatainuk ou "Ceux de la région à oulachons" possédaient l'inlet et la rivière Kingcome, riche en oulachons d'où dérive leur nom (1). Les marchands de la Compagnie de la Baie d'Hudson les appelaient "Tswadynoch"

(1) Dzaxwan: eulachon

(Tolmie, 1834), ou "Saiitineu" (Work, 1838)<sup>1</sup> ou encore "Sowatyno" (Douglas, 1840). Selon Tolmie, la population était de 200 âmes en 1834. Quelque temps plus tard, avec la dispersion des armes à feu tout le long de la Côte Nord-Ouest, la tribu fut presque complètement anéantie par une attaque de Bella Bella associés à d'autres Kwagul. La tribu s'en remit peu à peu et devint par la suite l'une des plus importantes tribus kwagul. De 148 habitants en 1885 la population s'accrut à 278 en 1974 (cf. tableau p. 388 ).

Selon certains Kwagul l'attaque qui décima les Tsawatainuk aux environs des années 1820 ou peut-être même plus tôt, fut incitée par les Kwagul de Fort Rupert qui voulurent venger le meurtre d'un de leurs chefs. Les fusils provenaient des Indiens de Kitkatla. Les attaquants se composaient de Bella Bella, Kwagul, Mamalilikulla et Tlawitsis. Les Nakwohtak ainsi que les Nimpkish n'y participèrent pas en raison des relations familiales qu'ils entretenaient avec la tribu victime. Quelques Tsawatainuk furent avertis et purent s'échapper en canoe. Certains membres de la tribu avaient construit une maison fortifiée sur une plate-forme dominant la rivière. Les attaquants arrivèrent par canoes, se faufilèrent sous la maison et tuèrent la plupart des gens à l'intérieur. Les survivants, jeunes adolescents et femmes furent pris en esclavage par les Mamalilikulla tandis que les Kwagul s'emparaient du chef (dont la femme était Kwagul) et de son fils. Durant les années qui suivirent ces mêmes attaquants continuèrent de rechercher les survivants, mais en vain. Plus tard, les esclaves s'échappèrent et retournèrent à Kingcome où leur chef les rejoignit avec d'autres survivants. Et la tribu se rétablit peu à peu.

Le vieux village initial qu'on appelait Okwunalis était situé sur la

1 Work John, cité par Curtis. 1915. X. p. 303: "John Work's census, made in 1836 - 1841".

rivière Kingcome, tout près de l'embouchure. On l'appelle aussi "Gwa'i" (rivière en aval). C'est là que demeurent les Tsawatainuk aujourd'hui. Pendant plusieurs dizaines d'années, cependant, ils passèrent les hivers à Gwayasdums sur l'île Gilford, ce qui engendra une grande confusion au Département des Affaires Indiennes. Gwayasdums était originellement (et l'est encore) le principal village Kwiksootainuk. Peu de temps avant 1860, il fut détruit par les Bella Coola et les survivants Kwiksootainuk rallièrent les Mamalilikulla sur l'île Village. Le site détruit fut occupé par la suite en tant que village d'hiver par les Tsawatainuk. Ces derniers furent rejoints plus tard par les Hahuamis, les Gwawaenuk et les Kwiksootainuk. Mais en 1880 le Département des Affaires Indiennes désigna ce village comme étant la Réserve no. 1 nommée "Ile Gilford, Kingcome Inlet, tribu "Tshawawtineuch". "Tshawawtineuch", Ahkwawahmish", "Kwawwawineuch" et "Kwicksitainech" partageaient cette même Réserve durant l'hiver. Il semble en fait qu'à cette époque (1885) la plupart des habitants fussent Tsawatainuk (environ 148). Les Tsawatainuk, dans un passé relativement récent, utilisaient encore leurs résidences de Gwayasdums et de Kingcome River, où ils résident aujourd'hui. Ils abandonnèrent Gwayasdums à ses propriétaires d'origine, les Kwiksootainuk.

La tribu possédait ses propres droits de pêche sur la rivière Kingcome mais partageait les droits de pêche aux oulachons avec les Gwawaenuk, les Kwiksootainuk, les Tlitlekit et les Nimpkish. Les Tsawatainuk possédaient différents emplacements situés aux détroits Kingcome et Simon. L'île de Fly est à leur nom mais était à l'origine propriété des Kwiksootainuk.

#### 6. Les KWIKSOOTAINUK (les TLITLEKIT inclus)

Les Kwiksootainuk ou "Ceux de la rive opposée" sont ceux qui sont effec-

tivement originaires de l'île Gilford. En 1834 la population Kwiksootainuk était de 250 habitants (Tolmie). Leur vieux village d'hiver Gwayasdum<sup>1</sup> était situé sur l'île Gilford, et comme nous l'avons déjà dit, il fut détruit par une attaque des Bella Coola aux alentours des années 1857-58.<sup>2</sup>

Cette tuerie fut déclenchée par un incident: un chef Bella Coola en visite dans un village Kwiksootainuk avait laissé par inadvertance un coffre contenant son équipement pour les danses d'hiver. De retour chez lui il constata qu'un sifflet hamatsa manquait. Plusieurs mois plus tard, en représailles, il organisa l'attaque de Gwayasdums qui extermina presque toute la population, et mit le feu au village. Les quelques survivants trouvèrent refuge chez les Mamalilikulla. Selon une interlocutrice kwagul, le père et le grand-père du sculpteur Mungo Martin survécurent au massacre et retournèrent chez les Kwagul de Fort Rupert.<sup>3</sup>

En 1885, environ 50 Kwiksootainuk occupaient quatre maisons dans le village des Mamalilikulla (Dawson:65). Le Département des Affaires Indiennes les considérait comme faisant partie de ces derniers. De ce fait, il ne leur attribua pas de Réserve à leur propre nom. Leur vieux village de Gwayasdums devint une Réserve des Tsawatainuk et leur camp d'été à Viner, Bond et Thompson Sound furent faits Réserves des Mamalilikulla. Quand la Commission de la Réserve les visita en 1914, ils revendiquèrent leur droit de propriété concernant ces quatre localités (la Commission cependant ne changea rien à cette situation) et réclamèrent un grand nombre de sites

---

1 Boas: 1975, 251-252

2 Pour plus de détails se référer à R.P. Rohner, 1967: "The People of Gilford: A Contemporary Kwakiutl Village", pp. 30-31.

3 C. Douglas; "Revenge at Gwayasdums", Beaver, September 1952.

dont quatre leur furent attribués. Les territoires revendiqués nous aident en fait à délimiter leur territoire originel. Ils réclament le vieux village d'Echo Bay, les îles Denham, Innis, Insect, Trivett et Scott Cove ainsi que les baies de Kwatsi et Wahkana, la crique False et l'île Bonwick. Ils revendiquent aussi les rives de Thompson Sound qui appartenaient à l'origine aux Tlitlekit.

En 1960, la tribu située dans le vieux village de Gwayasdums se composait de 175 membres. En 1967, Ronald P. Rohner publiait The People of Guilford: A Contemporary Kwakiutl Village. Il s'agit en fait d'une monographie des Kwiksootainuk de Gwayasdums.

#### Les TLITLEKIT

Cette toute petite tribu occupait à l'origine Thompson Sound et c'est la raison pour laquelle elle fut considérée comme faisant partie du territoire Kwiksootainuk. En 1834 Tolmie évaluait la population Tlitlekit à 30 personnes. Curtis comme Boas considérait les "Clekikitte" ou "LeLgete" selon leur transcription respective comme un clan des Walas Kwagul de Fort Rupert (Curtis. 1915, X:304).

Cette tribu s'amointrit considérablement et des Kwagul se souviennent encore d'un épisode au cours duquel un groupe d'au moins vingt personnes mourut après avoir mangé des palourdes empoisonnées qui auraient été cuites au préalable par des requins.<sup>1</sup> Le reste de la population rejoignit les Mamalilikulla. Dans une des légendes attribuées selon Boas aux Mamalilikulla, on peut notamment lire: "Wawikyustâ'lagyilitsuk, the son of chief

---

1 Le requin "max'inuxw" est considéré par les Kwagul comme un humain. Pour plus d'informations concernant ces croyances se référer à l'appendice mythique p.259).

K'omgyila'gyilis and his wife Tlatlakoasilao'koa, lived in Qe'kuiyen" (Thompson Sound). Boas, 1975:276.

Les raisons pour lesquelles les Kwiksootainuk revendiquent Thompson Sound ne sont donc pas très claires. Peut-être est-ce en raison de certains liens de parenté qui auraient pu éventuellement les associer à cette tribu.

## 7. Les TENAKTAK

Deux tribus occupaient les parties supérieures de Knight Inlet, les Awaetlala en son centre et les Tenaktak à sa tête. Il y a environ un siècle ces deux tribus se regroupèrent; depuis ce temps donc leur histoire est commune. Leur village d'hiver commun est depuis environ 1895 Tsatsinukomi ou "New Vancouver" situé sur l'île Harbledown, en territoire Mamalilikulla.<sup>1</sup>

En 1834, Tolmie comptait 375 Tenaktak répartis dans quinze maisons. Il semble que leur vieux village d'hiver fût Wahkash, un site à l'embouchure d'une voie d'eau s'écoulant vers la pointe Wahkash, tout près de la tête de l'inlet. Aux environs des années 1870, à la suite de la menace d'un glissement de terrain, la tribu se déplaça vers le sud de ce long bras de mer et construisit un nouveau village d'hiver commun avec les Awaetlala, sur la baie Siwash. Vers 1890, les Tenaktak quittèrent cet endroit et habitèrent pour quelque temps avec les Tlawitsis à Kalokwis, puis ils construisirent New Vancouver ou Tsatsinukomi, à Pointe Morte, sur l'île de Harbledown et s'y établirent définitivement. En 1914 ils affirmèrent aux délégués de la Commission des Réserves avoir acheté ce site aux Mamalilikulla mais évidem-

<sup>1</sup> Appelé New Vancouver, car comme Vancouver le village fait face à la mer, et au nord.

ment ne purent fournir aucune preuve de cette transaction. Les Mamalilikulla, de leur côté, tiennent à conserver leur droit de propriété sur cet endroit mais reconnaissent avoir permis aux Tenaktak de l'occuper.

Le Département des Affaires Indiennes les considère comme faisant partie d'une seule et même tribu, la tribu de Knight Inlet composée de deux bandes (band), les "Tanockteuch" et les "Ahwaheettlala". C'est pour cette raison qu'ils étaient désignés par l'un ou l'autre nom. Après 1890, ils furent considérés comme un seul groupe. Ces deux bandes se partagent les cinq Réserves qui leur ont été attribuées.

Les Tenaktak possédaient les droits de pêche à l'oulachon à l'embouchure de la rivière Klinaklini.<sup>1</sup> Le nom kwagul de cette région est Dzawadi, "place à oulachons".<sup>2</sup> Bien que Dzawadi fût situé en territoire Tenaktak et que la tribu exerçât un contrôle exclusif sur les droits de chasse et de pêche, les droits de pêche aux oulachons étaient partagés avec les Awaetlala, les Kwagul de Fort Rupert, les Mamalilikulla, les Tlawitsis, les Matilpi, ainsi que certains des Nimpkish (Boas 1934, 20: carte 22). Dzawadi était, et dans une certaine mesure reste encore, un site important d'où l'on pouvait obtenir, accumuler et traiter de grandes quantités de nourriture durant le printemps et l'été.

La rivière Klinaklini prend sa source dans le Plateau Chilcotin et fait son chemin tout le long de cette vallée rocheuse jusqu'à Knight Inlet. Les Tenaktak y pêchaient le saumon chien ou "gwaxnis" (*Oncorhynchus Keta*)

---

1 Tlina = graisse obtenue à partir du poisson "oulachon", mais signifie littéralement: "graisse-graisse".

2 Dzawxan = oulachon

et chassaient jusqu'au glacier qui, à la fonte des neiges, déverse ses eaux dans cette rivière.

Les Tenaktak possédaient également deux autres camps de pêche; l'un d'eux se trouvait à l'embouchure de la rivière Sin Creek appelée "Wasilas" ce qui signifie "endroit d'où l'on peut récolter du frai de hareng".

En 1864, la majeure partie de la population Tenaktak s'étant dispersée dans d'autres villes (cf. tableau XII, p. 388), une famille seulement fut recensée dans la Réserve Harbledown.

#### 8. Les AWAETLALA

Les Awaetlala ou "Ceux en amont du profond inlet" n'apparaissent pas sur la liste de Tolmie en 1834. Son informateur les a peut-être inclus avec les Tenaktak, car, en 1885, 51 Awaetlala répartis dans trois maisons résidaient avec ces derniers à Kwatse (Dawson. 1888, p. 65). Ils ont toujours été associés aux Tenaktak depuis et de ce fait partagent donc la même histoire.

Avant qu'ils ne s'installent à Kwatse, leur village d'hiver était Hanwadi ou "place au saumon rose" (*Oncorhynchus Gorbusha*), situé à l'embouchure de la rivière Kwalate à Glendale Cove, au nord de Keoh (qui était un site Tlawitsis). Kwatse, le village situé dans la baie Siwash qu'ils occupaient conjointement avec les Tenaktak, faisait déjà partie de leur patrimoine ainsi que le lac Tom Brown et la région allant de Knight Inlet, à la frontière des Mamalilikulla située à la crique Matsiu.

## 9. Les MAMALILIKULLA

Les Mamalilikulla (pluriel de Malilikulla, nom du fondateur de la tribu) ont toujours vécu dans leur village principal de Meemkumlees "petites îles en face de la plage", situé sur la partie occidentale de l'île Village. Tolmie pense qu'ils étaient environ 600 personnes en 1834. A l'époque où Dawson les visita (1885) ils ne sont plus que 165 (alors qu'à cette époque 50 Kwiksootainuk habitaient également dans ce village). La population baissa jusqu'à 75 individus en 1915, puis augmenta progressivement atteignant 140 personnes en 1960. Aujourd'hui le village est déserté, les habitants ont émigré à Alert Bay, Campbell River et ailleurs.

Leur territoire comprenait les voies d'eau qui mènent à Knight Inlet jusqu'à la crique Matsiu, la baie Lull -- le détroit Hoeya compris -- où étaient localisés leurs camps de pêche. Ils possédaient également les sites de quelques vieux villages sur la rive nord de la pointe Dinner ainsi que dans l'île Turnour, à l'extrémité ouest du passage Canoe.

Le Département des Affaires Indiennes observant que les Kwiksootainuk vivaient avec eux dans le même village les considéra donc comme faisant partie d'une seule et même tribu composée de deux bandes (band). Parmi les cinq premières Réserves attribuées aux "Mahmalilikullah de l'île Village" trois en fait appartiennent aux Kwiksootainuk et deux seulement aux Mamalilikulla. Quand la Commission de la Réserve les visita en 1914, les Kwiksootainuk les revendiquèrent toutes; par ailleurs ils obtinrent quatre Réserves supplémentaires à leur propre nom. Les Mamalilikulla réclamèrent également des terres, mais une seule Réserve leur fut attribuée, sur l'île Compton.

10. Les MATILPI (ou les MAAMTAGILA)

Franz Boas, qui a travaillé intensivement avec les Kwagul avant le tournant du XX<sup>ème</sup> siècle, ne considérait pas les Matilpi comme une tribu à part entière, mais comme un groupe qui se serait détaché des Kwagul de Fort Rupert (Boas 1895: 332). De toute évidence, ils entretenaient des relations très étroites avec un des sous-groupes Kwagul, les Maamtagila, au point qu'ils étaient parfois appelés par ce nom. Ce groupe fut fondé par Maatigila, leur ancêtre. On dit que le plus jeune des fils de Maatigila fonda les Matilpi de Etsekin, un village dont le nom signifie selon Boas, "le plus haut des Maamtagila".

Si la tribu s'est réellement constituée de cette manière, la séparation a dû se produire bien longtemps avant que les Kwagul ne se soient installés à Fort Rupert, car les recensements effectués par la Compagnie de la Baie d'Hudson considéraient déjà les Matilpi comme une tribu à part entière. En 1834, Tolmie estime à 250 personnes la population du village d'Etsekin. En 1885 ils ne sont plus que 63. A partir de 1900, la tribu figure séparément avec une population de 55 personnes. Approximativement à cette même époque, à la suite d'une épidémie de variole, ils quittèrent leur village et s'installèrent dans un village Tlawitsis, à Kalokwis. En conséquence, le Département des Affaires Indiennes les considéra comme "tribu Matilpi" la ("Mahteelthpe Tribe"), faisant partie de la tribu Tlawitsis. La commission de la Réserve de 1880 leur attribua quatre Réserves: le village principal d'Etsekin, un vieux site localisé à l'embouchure de la rivière Adam et deux autres situés l'un à Port Harvey et l'autre à la tête de Port Neville. Leurs revendications territoriales comprenaient les terres allant de la baie Blenkinsop jusqu'à Cutter Cove. Selon certains Kwagul, la Pointe Ray qui se trouve juste à l'embouchure de Call Inlet, ainsi que Robbers Nob, vieux

site localisé dans Port Neville même, leur appartiendraient également.

## II. Les NIMPKISH (les Ninelkaynuk inclus)

Cette importante tribu qui maintenant réside à Alert Bay dérive son nom du numaym le plus haut de par son rang, le flétan mythique Nimkyalagyu, "flétan sur le fond" (sous-entendu, par le plancher de l'océan). Elle a toujours été une des tribus les plus peuplées. En 1835 on comptait 600 Nimpkish. Pour différentes raisons que nous relatons par la suite, Alert Bay fut appelé à devenir la principale communauté de la région; de ce fait la bande Nimpkish a presque doublé sa population en vingt ans. En 1974 la population d'Alert Bay était de 686 habitants (cf. tableau 6. p. III)<sup>1</sup>.

Les terres Nimpkish s'étendaient le long de la vallée dessinée par la rivière Nimpkish ainsi que sur les régions littorales attenantes à son embouchure. Le lac et la rivière Nimpkish répandent leurs eaux jusqu'à l'intérieur de l'île Vancouver, région dans laquelle une des communautés tribales, les Ninelkaynuk ou "Ceux en amont de la rivière" habitaient toute l'année. La rivière était extrêmement riche en saumons et les Nimpkish y partageaient les droits de pêche au flétan qu'ils pratiquaient aux alentours de son embouchure.<sup>2</sup> Deux camps de pêche au flétan leur ont été alloués en tant que Réserves: parmi eux, l'île Kuldekduma située dans l'archipel Pearse et l'île Compton (Nuxdama). Cependant, ils regardent les territoires formés par la côte Vancouver allant de Beaver Cove à Port MacNeill comme leur domaine.

1 Bien que ces habitants soient enregistrés dans la Réserve Nimpkish, ils ne sont pas tous Nimpkish. Des Indiens venus d'autres tribus s'installant dans une Réserve donnée sont enregistrés sous le nom de cette réserve.

2 Boas en 1934, sur la carte no. 19 en montre 22.

Certains d'entre eux allaient à Kingcome pour pêcher l'"oulachon" alors qu'un autre de leurs numayms se rendait à Knight inlet.

Le site célèbre de "Cheslakees" était leur village permanent originel. Peu après 1870, Alert Bay lui succédait. Axsiwi et Odzolas, deux autres sites en amont de la rivière, leur furent également attribués en tant que Réserves. Odzolas, situé environ à un demi-kilomètre au nord du lac, était à la fois un camp de pêche important et un village d'hiver. Ce village occupe une place importante dans la mythologie des Nimpkish. Un des mythes d'origine d'un clan Nimpkish en atteste la présence:

"Above the sun and the sky there lived a man called Tla'lamin. He descended to the earth with his house and settled in Nekala', above Lake Nimpkish. The clouds were the roof of his house and above them was the sun. The sun's rays were his clak and he wore a big hat. Therefore he was called T'a'tEntset. After some time he moved to Gy'a'gyagtlala.

*clak*

His house floated down on the river and he anchored it there. Then he moved to Otsâ'lis."  
(Boas, 1975:237).

L'histoire de la tribu Nimpkish est particulièrement intéressante. D'une part, sa situation géographique à l'intérieur de l'île Vancouver a permis aux Nimpkish d'établir des contacts avec des groupes résidant sur la côte occidentale de l'île. D'autre part, le récit que Vancouver a donné de sa visite chez les Nimpkish en 1792 a contribué en partie à la connaissance que nous avons de ce peuple et de son mode de vie à cette époque. Le village de Cheslakees qu'il décrit dans son journal de bord était construit sur une petite colline à partir de laquelle on avait une vue panoramique de l'embouchure de la rivière et de son flanc nord. C'est un site réellement pittoresque qui a inspiré de nombreux auteurs.

Le croquis qui figure dans le journal de Vancouver montre trente-quatre maisons disposées en quatre rangées régulières. Il estima la population

d'alors à 500 personnes.<sup>1</sup> En fait, il visita le village à son apogée, c'est-à-dire à l'époque où les habitants enhardis par les fusils avaient envahi certains des territoires Nootka. Il semble que les Nimpkish aient dominé cette région bien qu'ils n'aient pas toujours osé vivre dans cet endroit facilement accessible par des adversaires éventuels. Comme on peut le constater à la lecture des légendes recueillies par Boas on les trouve en amont de la rivière à Odzolas ou ailleurs.

"Ts'ètwalakame heaped up a big mount of earth in Qulkh and on it built a house. Then he took Tlatlakoaiyukoa, the daughter of Tlala'min for his wife. His house was in Otsâ'lis and was called Ku'mhelalitl (Boas, 1975:224)

ou encore

He settled in Otsâ'lis again. He moved down to Qulkh to the mouth of the river (Boas, 1975:238).

Le nom de Cheslakees rapporté par Vancouver est resté en usage bien que tout le monde sût qu'il s'agissait là du nom du chef du village plutôt que de celui du village lui-même. "Wannoc", nom de la localité consigné dans le journal de Menzies --ou encore "Houk" et "Qulkh" selon d'autres écrivains (Brown:1868:93; Boas 1975:218) -- était le véritable nom du village Nimpkish. (Qulkh signifie "troncs croisés" ou plus exactement évoque l'idée de retenir des cloisons de bois ensemble).

"After the flood the former people were transformed into animals and stones. When the waters had receded, the monster NEmyya'likyo (Only One) rose from the depths of the ocean. He looked like a huge halibut and carried a man on his narrow edge. He put him ashore at Qulkh and returned again to the deep. The man looked around on earth and saw nobody. Therefore he called himself NEmokyustâlis (Having Come from the Earth as the Only One). (Boas, 1975:218).

Le fait que le nom du village ait conservé l'identité du chef Cheslakees plutôt que Whannoc reste encore un mystère. Logiquement (c'est-à-dire

---

1 D'après G. Dawson. 1888:72.

traditionnellement) le chef de l'époque était Tladoklas. Ce nom dérivait de Tsentsidi qui est le nom d'une petite île sablonneuse située à proximité du village. Les Kwagul se souviennent cependant d'une légende dans laquelle il est question d'un chef nommé Tlathligilis, père de Tlakodlas. Or, dans les deux autres journaux de bord de Vancouver, le nom du chef est Cathlagees ou Cathlaginess. Ce dernier nous paraît être très proche de la prononciation Nootka de Tlathligilis. Le chef, selon la légende, était un Kwagul marié à la femme du plus haut rang de la tribu et exerça les fonctions de chef jusqu'à ce que son fils fût assez âgé pour assumer et la position et le nom de Tlakodlas. Il est donc possible, dans ce cas, que Vancouver soit arrivé au moment où Tlathligilis exerçait la position de chef de la tribu.

Vancouver eut tout d'abord l'impression que les Nimpkish étaient des sujets du chef Nootka Maquinna. Il n'est pas surprenant qu'il entendît ce nom puisque Maquinna est un nom d'origine Kwagul et signifie lune; de plus il fut porté par plusieurs chefs de diverses tribus Kwagul, prononcé Maquilla.<sup>1</sup> Par ailleurs, et sans aucun doute, Cheslakees et Maquinna se connaissaient et pratiquaient des échanges de biens. Le chef Kwagul en question et son peuple comprenaient la langue parlée par les Nootka et ces derniers ont été probablement la source d'approvisionnement de nombreux fusils et de bien d'autres objets d'échange que Vancouver eut l'occasion de découvrir et de décrire lors de sa visite dans le village.

Cheslakees (Whulk) fut le village principal de la tribu jusqu'en 1860. Il était bien connu des hommes de la Compagnie de la Baie d'Hudson. Douglas,

---

1 lune = mekwela

La liste des noms des chefs reportés par Tolmie dans ses journaux révèlent au moins deux Maquinna.

dans son agenda daté de 1840 mentionne les "Nimkeese" de "Cheslakees" et un peu plus tard, il estime leur population à 273 âmes. Tolmie (1834 estime la population des "Numkysh" (il s'agit de la prononciation de son informateur Bella Bella) à 625 individus. En juillet 1852, Hamilton Moffat en poste à Fort Rupert, décide de traverser l'île Vancouver à partir de Cheslakees jusqu'à Nootka Sound; afin de réaliser cette expédition, il se procure six guides provenant du village Nimpkish. Le lieutenant Mayne qui visita ce même village vers les années 1860 écrit que le village

"ressemblait en tous points à la description et au croquis qu'en avait donné Vancouver en 1792" (Mayne; 1862:249).\*

Cependant dans le "Vancouver Island Pilot" de 1860, le supérieur de Mayne, le capitaine Richard en donne une toute autre description:

"...the ruins of a large native village called Cheslakees".  
(Richard 1860:167; voir aussi Walbran 1971:90).

Il est fort possible qu'il visita le village à un moment de l'année où les Nimpkish étaient à la pêche au saumon. Il ne semble pas qu'ils se soient rendus à Alert Bay si tôt, car Richard ne fait mention d'aucun village indien sur l'île Cormorant. Nous ne connaissons pas très bien en fait la date à laquelle les Nimpkish ont quitté leur village pour Alert Bay. Quoi qu'il en soit, depuis qu'ils ont quitté Whulk, leur village permanent est Alert Bay où Yillis, nom signifiant "jambes écartées", et référant à la forme de la baie. Quand Vancouver ancre le Discovery en 1792 à Whulk, il n'y avait pas de village Nimpkish sur l'île Cormorant. Toutefois, quelques tribus parmi lesquelles les Tlawitsis, les Kwagul et les Mammalilikulla occupaient parfois certains emplacements de la baie afin d'y célébrer des rituels; mais il n'y avait pas encore de village permanent à cette époque. Ce n'est qu'en 1870 que deux Européens, Huson et Spencer, construisirent sur l'île Cormorant

---

\* notre traduction

un édifice dans lequel ils salaient et conservaient le poisson pour le livrer au marché de Victoria. Une photographie datée de 1870 attribuée à S.A. Spencer et située dans les archives du Musée Provincial à Victoria montre un village bien établi avec au moins onze maisons.<sup>1</sup>

En 1878 le Révérend A.J. Hall établit une mission anglicane à Alert Bay. Selon Dawson, la population était de 162 individus en 1885 (Dawson 1888:65). L'institution, appelée "Kwakwkwelth Indian Agency", fut établie; en 1889, l'Agence Indienne Kwagul s'installe à Alert Bay où elle demeure encore aujourd'hui.

Le Département des Affaires Indiennes accorda à la tribu "Nimkeesh" sept Réserves: Le village d'Alert Bay et le cimetière sur l'île Cormorant, en plus des autres que nous avons déjà mentionnées.

#### Les NINELKAYNUK

Les Ninelkaynuk ou "Ceux en amont" appartenaient au groupe Nimpkish et vivaient la plupart du temps à l'intérieur de l'île Vancouver. Ils étaient en contact avec d'autres groupes ethniques tels que les Muchalat de Gold River, les Hopachisat des lacs Sproat et Great Central, ces derniers parlant la langue Nootka.

Leur village principal semble avoir été Ninelges, situé à la jonction des rivières Woss (Was ou Watso - Boas 1975 p. 236-239). Comme l'atteste un des mythes d'origine, ils possédaient d'autres sites au nord et au sud

<sup>1</sup> Il existe une autre photographie D'Alert Bay datée de 1862. Selon W. Duff il s'agit de toute évidence d'une erreur; de plus la photo semble avoir été prise par Maynard en 1873, du cuirassier le "Boxer". Les excellentes photographies de Maynard (1873-1884) n'ont fait qu'inciter d'autres photographes. Alert Bay devint, depuis ce temps, un des villages Indiens de la Côte Nord-Ouest les plus photographiés.

de Ninelges, notamment Ha'kolis (Boas 1975:239) et Pa'pekyhin (Boas 1975:247). Les Nootka les appelaient "Tlaanis" (Ceux de l'intérieur) et sans aucun doute, la plupart d'entre eux étaient bilingues. Dans un mythe relevé par Boas, une des femmes d'un héros Nimpkish provenant d'un clan Ninelkaynuk s'enfuit chez elle à Tlae'ns (Boas 1975:234). Il est fort probable qu'à l'époque où Vancouver visita cette région, ils jouaient le rôle d'intermédiaires dans le commerce pratiqué entre les Nootka et les Nimpkish de Cheslakees; mais peu de temps après ils s'unirent aux Nimpkish, formant ainsi le cinquième "clan" (Boas 1895:331-333).

A notre connaissance, Hamilton Moffat fut le premier non-Indien à traverser la région qui va de la rivière Nimpkish au Nootka Sound. Il suivit apparemment une piste indienne très utilisée. Son journal est digne d'intérêt car il mentionne deux camps de pêche situés sur les rives supérieures de la rivière Nimpkish et donne la description d'une autre tribu de l'intérieur. Moffat et ses guides embarquèrent à la source de cette rivière située à la tête du lac le 3 juillet 1852. Maintenant les canoes en l'air, sur leurs têtes, ils longèrent les rapides en marchant durant tout le jour et campèrent à "Waakash", soit environ 15 kilomètres au nord de leur point de départ. Le lendemain ils parcoururent quelque 10 kilomètres, jusqu'à "un autre village de pêche Nimplish" (i), là où la rivière se divise en deux bras. C'était probablement "Ninelges". De là ils marchèrent durant 8 kilomètres jusqu'à "Kanus" ("Woss" ou "Tlanis")<sup>(8)</sup> situé près du lac Kanus puis descendirent la rivière Woss sur 12 kilomètres. Le jour suivant, ils escaladèrent les montagnes et parcoururent les 12 ou 15 kilomètres qui restaient avant d'arriver au Nootka Sound. Ils longèrent Tahsis Inlet (qui s'achemine vers le sud-est) et atteignirent Friendly Cove. (Mayne commet une erreur en pensant que Moffat atteignit Nootka Sound par un des bras de la rivière Tlupana (Mayne

(i) Notre traduction

1862:181-182).

Durant ce voyage les guides de Moffat lui racontèrent l'existence d'une

"...tribe of Indians living inland, having no canoes and no connection with the coast whatever..."<sup>1</sup>

Leur nom aurait été "Saa-kaalituck" et 50 à 60 hommes approximativement auraient appartenu à ce groupe. Ils auraient descendu les rivières, de temps en temps, pour commercer avec les Nootka qui parlaient leur langue. Ils auraient également souffert des attaques menées contre eux par des Indiens venus de l'intérieur et du sud. Le récit de Moffat concernant l'existence des Saakaalituck n'a jamais été pris très au sérieux et de ce fait fut rangé parmi les légendes. Même Robert Brown, le chef d'une expédition de reconnaissance de l'île Vancouver, considérait ces Indiens comme faisant partie d'une tribu mythique. Il fit des recherches personnelles afin de vérifier l'exactitude des faits rapportés par Moffat, mais finalement conclut que

"It is a fabrication of the Indians, imperfectly understood by my friend Mr. Moffat". (Brown 1868, unpublished ms., p. 80).

Cependant il est plus que probable que les Saskaalituck décrits par Moffat n'étaient autres que les Muchalat de Gold River, un petit groupe d'Indiens persécutés par leurs voisins et qui étaient l'objet de moquerie et de raillerie du genre "Les sauvages de la forêt qui ont le mal de mer quand ils s'aventurent en canoe sur la rivière Muchalat". (Drucker 1951:322-5)\*

<sup>1</sup> Robert Brown, dans son journal, donne la description que lui a envoyée Moffat à propos de sa traversée. (Robert Brown: "Memoir on the geography of the Interior of Vancouver Island", 1968:51-52).

c.f. aussi Boas 1975:229 - Dans le mythe K'oa'koagsanok; il est dit "soon they arrived at Gua'mela on the Kanis River"...

\* notre traduction

Un de leurs villages situé bien au nord de Gold River s'appelait Tsakana ("caxana", Drucker). Il me semble que si un interlocuteur Kwagul avait à forger un nom significatif "Ceux de Tsakana", ce nom ressemblerait beaucoup à l'expression de Moffat "Saakaalituck".

Durant la première moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, les Muchalat furent attaqués de tous les côtés et tout spécialement par les Moachat de Nootka, mais aussi par les Hopachisat du lac Sproat ainsi que par les Nimpkish (Crucker, op. cit.). Vers les années 1870, les quelques familles Muchalat restantes décidèrent de joindre les Moachat à Friendly Cove.

## 12. Les TLAWITSIS

Avant que la Compagnie de la Baie d'Hudson ne s'établisse à Fort Rupert en 1849, plusieurs groupes Kwagul habitaient dans leurs villages d'hiver respectifs mais proches les uns des autres, situés sur les îles réparties dans Knight Inlet. Les Tlawitsis ou "les Affamés" étaient l'un d'entre eux, ainsi que les Kwagul de Fort Rupert, les Matilpi, les Mamalilikulla et les Kwiksootainuk. Cette région abritait certainement la plus grande concentration de population Kwagul. Au printemps ils se rendaient tous ensemble à la tête de Knight Inlet pour la pêche à l'oulachon alors qu'en été ils pêchaient dans les courants à saumons qui longent la Côte est de l'île Vancouver, de Robson Bight à Hardy Bay.

Les mines de charbon de Beaver Harbour et l'établissement de Fort Rupert attirèrent les Walas Kwagul, les Kweeha, les Kwagul et les Komkiutis au point qu'ils s'installèrent définitivement à Fort Rupert (Tsakis). Les Mamalilikulla y séjournèrent également durant un temps très court et retournèrent dans leur village initial par la suite). Les Kwagul de Fort Rupert

délaissèrent donc leur site de Kalokwis ("Place courbe" ou "circulaire") situé sur l'île Turnour que les Tlawitsis occupèrent par la suite. Kalokwis devint alors leur principal village.

Avant qu'ils ne s'installent à Kalokwis, leur village était Adlagamalla, localisé à l'extrémité nord-ouest de l'île de Klawitsis, au sud de l'île Turnour.

En 1885 Dawson les situe assez précisément

"..at the west end of Klawitsis Island of the chart  
..where the site of their old village is still clearly  
apparent". (Dawson 1888:74).

Selon Wilson Duff le site présentait en 1960 un petit cimetière avec un poteau héraldique et quelques tombes. La tribu Tlawitsis revendiqua à la Commission de la Réserve de 1914 l'île Klawitsis dans sa totalité, qui lui fut accordée. Cependant, pour des raisons encore inexplicables, la Réserve en question ne figure pas à la Place où elle devrait être, c'est-à-dire sur l'île Klawitis, mais sur les minuscules îles Coffin et Aglakumna situées à un kilomètre environ à l'ouest.

Les Tlawitsis possédaient à l'origine un village d'été à l'ouest de Hardy Bay; ils revendiquèrent la rivière et le lac Quatse car ces endroits, selon leurs traditions légendaires, étaient les sites d'un village ancien qui se trouvait juste au pied des chutes Fivemile. Ils réclamèrent aussi près de Knight Inlet un site à Glendale Cove qui fut attribué aux Tenaktak (Keogh), ainsi que d'autres sites à Robson Bight et ailleurs, mais sans succès. La Commission de la Réserve cependant postula que la "Tribu Klawatsis" n'avait pas reçu assez de terres et recommanda au Département des Affaires Indiennes d'agir en leur faveur à condition que leurs revendications soient

jugées nécessaires et raisonnables (Report, 1916, II:380).

En 1835 on comptait 500 Tlawitsis. Tolmie (1834) estima la population des "Chlawdsis" à 750 personnes réparties dans 30 maisons. Douglas avance les chiffres de 85 hommes et de 93 femmes "Thlowitsis" pour l'année 1853; Work (1838), avec son excéssivité habituelle, estime la population des "Clowetsus" à 250 âmes. Selon Dawson, en 1885, 107 personnes vivaient dans dix maisons à Kalokwis (Dawson 1888:65). Au tournant des années 1900, la population était réduite - 68 Tlawitsis; à partir de cette époque les Matalpi les rejoignirent et ils furent donc recensés ensemble depuis. En 1960 leur population globale représentait un total de 155 individus.

Kalokwis aujourd'hui est le typique petit village indien abandonné; on peut y voir quelques maisons d'époques variées, les débris de quelques poteaux héraldiques, un épais dépôt de coquillages témoins de plusieurs siècles d'habitation.

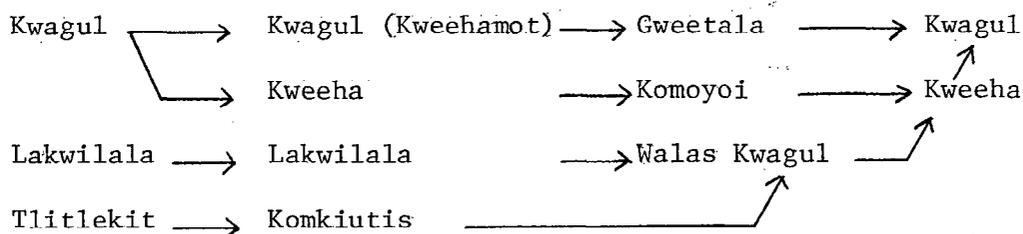
#### Les tribus de Fort Rupert

Les quatre communautés tribales qui décidèrent d'implanter leur village d'hiver à Fort Rupert et dont les descendants occupent encore aujourd'hui un modeste village tout près de ce centre sont:

13. Les Kwagul
14. Les Kweeha
15. Les Walas Kwagul
16. Les Komkiutis

Bien avant de s'installer à Fort Rupert elles entretenaient déjà entre elles des relations sociales très étroites. Trois d'entre elles se sont amalgamées avec la dernière, finissant ainsi par perdre leur propre identité

pour devenir les Kwagul de Fort Rupert. L'historique de ces Kwagul n'est pas facile à relater car ils ont maintes fois changé de nom au cours des temps. Il serait peut-être bien d'ailleurs de montrer à l'aide d'un diagramme, ces changements de nom successif (Boas 1897:331-333).



L'origine du nom Kwagul remonte à des temps très anciens et sa signification originelle est perdue. Boas comprit qu'il pourrait signifier "fumée du monde", mais ses analyses linguistiques l'amènèrent à conclure qu'il s'agissait plutôt de "plage située sur la rive nord de la rivière" (Boas 1895:330). Selon les traditions légendaires, la vieille tribu Kwagul se scinda en deux lors d'une dispute. Un guerrier du nom de Yadodlas tua le chef "Maxkwa" (ou Tlakwagila: faiseur de cuivre); sa faction prit le nom de Kweeha. (Ce nom évoque l'idée de frapper avec un bâton ou avec une massue et signifie "meurtrier", Boas 1895:332). L'autre faction s'attribua le nom de Kweehamot ("Ceux de Kweeha", Boas 1897:332). Cependant, pour différentes raisons, le groupe préféra conserver son nom de Kwagul. Plus tard, à Fort Rupert, pour des raisons de prestige, chaque groupe se dota d'un nom honorifique. Les Kwagul s'appelaient entre eux les Gweetala ou "Ceux de nord", mais n'employaient déjà plus ce nom au cours des années 1904 (Curtis, X:307). Les Kweeha prirent le nom de Komoyoi "Les Riches" (Boas 1897:333) ou encore "Riche au milieu du village" (Curtis, X:307) tout en conservant leur nom de Kweeha comme nom de guerre. "Walas Kwagul" ou "Les Grands Kwagul" est un nom honorifique adopté par un des groupes connu originellement sous le nom de Lakwilla "Changeant sans arrêt de place", ou

encore selon Boas "Les Vagabonds" (the Tramps, Boas 1897:330). Toujours selon Boas, les Komkiutis ou "Ceux de la rive riche" s'amalgamèrent aux Walas Kwagul avant 1885. Leur tribu d'origine serait connue sous le nom de Tlitlekit et située à Robson Bight, au détroit de Johnstone.<sup>1</sup>

Afin de rendre compte des noms de la population des différentes tribus de cette époque, les recensements de la Compagnie de la Baie d'Hudson sont un bon point de référence. Ils apparaissent alors comme ce tableau l'indique.

(1) <u>Tolmie</u> (1834)	(2) <u>Douglas</u> (1840,1853)	(3) <u>Work</u> (1838)
Quacoom 500	Quakeeolth	Quacalt 1420
Queechah 500	Queechaw	Quacha Quacolt 2040
Laqueyneala 500	Lockwalla	Lackquililla
	Kumkootis	Cumquekis 340
Total 1250	1500	3800

Comme on peut le constater sur ce tableau, des différences énormes existent entre les estimations (1) et (3). Celles de Work sont toujours excessivement élevées. Bien que Tolmie tienne ses informations d'un chef Bella Bella de Fort McLaughlin, il semble toujours être le plus raisonnable dans ses évaluations. Cependant dans le cas présent, il oublie complètement une tribu. Dans son recensement de 1853, paru dans "The Original Indian Population of Vancouver Island", Douglas estime à 1500 âmes la population de ces groupes réunis.

En 1885, le total de la population est réduit à 172 personnes parmi lesquelles on peut dénombrer 65 Kwagul, 59 Kweeha et 48 Walas Kwagul. A partir de cette époque, les Walas Kwagul furent recensés avec les Kweeha.

1 Ne pas confondre avec les Tlitlekit du Thompson Sound (cf No. 6, p.30).

En 1929 le total est alors de 114 Kwagul et de 6 Kweeha. Comparativement à d'autres Réserves, la population de Fort Rupert n'a pas bénéficié de la même croissance, en partie cause de l'émigration dans la Réserve Nimpkish d'Alert Bay. En 1960, la population était de 178 habitants seulement.

Avant qu'elles ne s'installent à Fort Rupert, les quatre sous-tribus, comme nous l'avons déjà dit, voisinaient; leurs villages d'hiver étaient situés les uns auprès des autres dans la région de l'île Turnour. Elles partageaient avec les Nimpkish les droits de pêche dans la rivière Nimpkish, chaque groupe ayant ses propres emplacements pour ranger son attirail et équipement: lances, trappes et perches. Elles avaient toutes accès à la pêche aux oulachons à Tsawadi, à la tête de Knight Inlet. Leurs emplacements traditionnels d'origine étaient situés le long de la côte nord-est de l'île Vancouver, où les Indiens retournaient durant l'été et même plus tard dans la saison pour pêcher le saumon chien (*Onchorhynchus keta*).

Parmi ces quatre groupes, trois possédaient des villages à l'embouchure de la crique Cluxewe et le quatrième à l'embouchure de la crique Tsitika. On sait que les autres tribus Kwagul les invitaient aux potlatch tous ensemble; ils étaient perçus comme une seule tribu. Quand ils se déplacèrent à Fort Rupert avec l'intention de s'y installer, ils occupèrent le même village. Ce qui explique pourquoi ils ont été souvent considérés dans la littérature anthropologique comme les quatre "clans" ("septs") d'une même tribu.

"Some tribes are subdivided into septs or subtribes through this occurs in only two of the twenty tribes, the Kwagul of Fort Rupert and the Leqwildax" (Rosman and Rubel "Feasting with mine enemy" 1971:129).

Le Département des Affaires Indiennes lui aussi les regardait comme une seule et même tribu, la "Fort Rupert ou Kwawkewlth Tribe", composée de trois "bandes" (bands), les "Kwiahkah", les Walaskwawkewlth" et les

"Kwawkewlth". Il attribua aux Indiens de Fort Rupert huit Réserves pour leur usage en commun, situées respectivement à Beaver Harbour, puis à l'embouchure de la rivière Keogh, une autre à l'embouchure de la rivière Cluxewe et enfin une grande Réserve riche en forêts sur l'île Malcolm (Commission de la Réserve de 1914).

### Fort Rupert

En 1836 du charbon fut découvert à Beaver Harbour et son extraction dans les mines s'effectua de façon plus ou moins régulière. Comme cela ce passait tout près des camps de pêche d'été des Kwagul, ces derniers prirent un très grand intérêt à cette activité, au point qu'ils extrayèrent eux-mêmes du minerai pendant au moins treize ans. En 1849 la Compagnie de la Baie d'Hudson importa des mineurs venus d'Ecosse pour activer la mine et construisit le fort afin de protéger cette opération. Ce n'est que quelques années plus tard que du charbon de meilleure qualité fut découvert à Nanaimo (1852); devenue la principale source de charbon de la région, Nanaimo supplanta Fort Rupert qui continua de fonctionner en tant que "poste de commerce". Quand le fort fut construit, les Mamalilikulla s'y installèrent pour un court séjour et retournèrent par la suite sur une île Village. Les quatre tribus Kwagul cependant s'y installèrent définitivement. L'endroit qu'ils choisirent pour construire leur nouveau village n'était pas situé sur un de leurs vieux sites comme on aurait pu le penser, mais près du fort, et s'appelait Tsakis, ou "courant qui coule sur la plage".

Comme l'atteste un des mythes d'origine, "Walasnemo'kois came down to earth from the sun and built himself a house in Tsa'quis (Fort Rupert) (Boas 1975:271).

Chez les Kwagul, quelques anciens parlent encore avec amertume de la destruction du village par un vaisseau de la Marine Royale en décembre 1865.

Un indien Nahwitti avait été tué par des Kwagul et le Capitaine Turnour fut envoyé afin d'appréhender les meurtriers. Le chef refusa de les livrer. Un canonier détruisit alors toutes les maisons du village et une soixantaine de canoës. Le lendemain, le chef ne voulait toujours rien entendre; la Marine mit alors le feu au village ainsi qu'à tout ce qui avait échappé au massacre de la veille, détruisant au moins 100 canoës et anéantissant complètement le village.<sup>1</sup>

La mère du célèbre sculpteur Kwagul Mungo Martin était une jeune fille à l'époque; elle fut emmenée dans les bois pour plus de sûreté. Au moment du raid, le village célébrait une cérémonie hamatsa. On retrouva sur les lieux l'un des sifflets utilisés lors de ce rituel. Il se trouve actuellement au Musée de Victoria.

Parmi toutes les communautés de la Côte Nord-Ouest Fort Rupert fut appelé à devenir le centre de cérémonies indiennes le plus célèbre. C'est là que les potlachs et les rituels d'hiver se sont développés de façon de plus en plus spectaculaire et sous de nouvelles formes. Certains aspects de ces transformations ont été très bien décrits par Helen Codere dans son livre Fighting with Property. Certains auteurs, malheureusement, ont appliqué l'exemple de ce phénomène typiquement Kwagul aux civilisations de toute la Côte en général (Benedict, Patterns of Culture). Franz Boas était dans la région en 1885 et fasciné par la riche culture Kwagul, il y retourna pratiquement tous les ans afin d'y poursuivre ses recherches. Depuis ce temps, le potlatch et les danses d'hiver devinrent des thèmes d'études classiques dans la littérature anthropologique.

---

<sup>1</sup> Pour plus de détails concernant cette affaire, voir B.A. McKelvie, "Tales of Conflict", "The Obstinacy of Chief Jim", pp. 81-85.

Une des personnes de Fort Rupert les plus connues des Européens était George Hunt. Il travailla d'abord avec Adrian Jacobsen puis avec Boas en tant qu'informateur, interprète, collaborateur et co-auteur des nombreux volumes que Boas a publiés sur les différents aspects de la culture Kwagul. Il est cependant intéressant de noter que George Hunt était le fils aîné d'une mère Tlingit et d'un père écossais. Ce dernier, Robert Hunt, fut employé par la Compagnie de la Baie d'Hudson tout d'abord à Fort Stikine; après la destruction du fort il vint s'installer avec sa femme à Fort Rupert. Le couple eut quatre fils et cinq filles dont l'importante progéniture contribua à accroître en grande partie la population de Fort Rupert.

En 1878 la Compagnie de la Baie d'Hudson vendit le fort à son dernier membre, Robert Hunt. En 1881 l'Agence Indienne nouvellement instituée s'installait dans le fort. Ce dernier fut détruit par un incendie en 1889; l'Agence s'installa alors à Alert Bay. Fort Rupert cessait d'être le principal centre de la région au profit d'Alert Bay et devint un modeste village abritant aujourd'hui 208 personnes (cf. tableau XIII, p.388).

### 13. Les KWAGUL

Avant que les Kwagul ne s'installèrent à Fort Rupert, leur village principal était Kalokwis, situé à la pointe Nicholas, sur l'île Turnour, que les Tlawitsis occupèrent par la suite. En plus de nombreux camps de pêche qu'ils possédaient, ils avaient accès à la pêche à l'oulachon à Knight Inlet et à la pêche au saumon sur la rivière Nimpkish. Un de leurs principaux camps d'été était situé à l'embouchure de la crique Cluxewe (Klickseeway), comme l'atteste un des mythes Kwagul:

"SE'ntlae, the sun descended to the earth in the shape of a bird, changed into a man and built himself a house in Yik'amen. From there he wandered to Ko'moks (Comox), then visited the Tlau'itsis (Tlawitsis), the NE'mkio (Nimpkish), the Na'koartok (Nakwoktak), and finally came to Tliksi'uae in the country of the Kwakiutl, where he settled in K'ai'oq. He took a wife from each tribe and his clan has the same SE'sintle. He decided to stay in Tliksi'uae and took a woman from the Kwakiutl tribe (Boas 1975:272).

Les Kweeha et les Walas Kwagul possédaient des emplacements tout proches. Les Kwagul revendiquèrent les vieux sites de Hardy Bay (situé tout près de l'embouchure de la rivière Quatse), le lieu d'origine de l'un de leurs numaym, l'île Minstrel, l'île Cracroft et la baie Bones.

#### 14. Les KWEEHA

Avant de résider à Fort Rupert, le village principal d'hiver des Kweeha était situé sur l'île Mound et s'appelait "Tsaite" ou "racine d'herbe de mer". Leurs villages d'été étaient localisés sur l'île Vancouver juste à l'ouest de la crique Cluxewe et à la pointe Thomas, ainsi qu'à Beaver Harbour. Ils avaient accès à la pêche au saumon dans la rivière Nimpkish ainsi qu'à la pêche à l'oulachon à Knight Inlet.

#### 15. Les WALAS KWAGUL

Selon certains interlocuteurs Kwagul leur village d'hiver était à l'origine Kapay et signifie "on peut voir à travers" (sous entendu, "à travers le passage de Baronet"). Kapay était situé sur une toute petite île au sud de l'île Klaoitsis. Selon Boas cependant, ce site appartenait à un seul numaym, les Gilgilgam, alors que les autres membres de la tribu habitaient dans le village d'Adap situé dans une baie sur le rivage sud de l'île Turnour (Boas 1921:977).

Comme les Kwagul, les Walas Kwagul avaient leur village d'été près de la crique Cluxewe, à un kilomètre environ à l'ouest de ses rives, en plus d'un site traditionnel à Beaver Harbour; ils partageaient également les mêmes droits de pêche à Knight Inlet et dans la rivière Nimpkish.

#### 16. Les KOMKIUTIS

Les Komkiutis fusionnèrent avec les Walas Kwagul il y a si longtemps que nous ne connaissons que très peu de choses d'eux. Selon certains Kwagul, il n'est pas impossible qu'ils aient hiverné avec les Walas Kwagul avant qu'ils ne s'installent tous ensemble à Fort Rupert.

Traditionnellement, la tribu tire son origine d'un des premiers groupes (les Tlitlekit) qui résidaient à Robson Bight, à l'embouchure de la rivière Tsitika. Boas cite également cette région comme lieu d'origine des Tlitlekit (Boas 1921:804, 1137 fn; également 1939, carte no. II. 6). Curtis confondit ce groupe avec une autre ancienne tribu de Thompson Sound, nommée également Tlitlekit (1915 X:23).

#### Les tribus NAHWITTI

Trois tribus parlant un des sous-dialectes de la langue Kwagul, le Nahwitti, habitaient la pointe nord de l'île Vancouver et les îles environnantes. Ce sont:

17. Les Tlatlasikwala

18. Les Nakumgilisala

19. Les Yutlinuk

Quand les premiers commerçants européens arrivèrent sur la Côte Nord-Ouest le principal village des Tlatlasikwala se trouvait sur le Cap Commerell,

appelé aujourd'hui Cap Sutil. Cet endroit facilement accessible aux voiliers fut appelé à devenir un important port de commerce. Le nom de Nahwitti apparaît dans les journaux de bord et carnets de route des explorateurs et des commerçants sous des formes très variées telles Nawiti, Newittee, Noowete, Neweetee, Newcetu, etc... A l'époque de ces contacts, ces tribus avaient déjà perdu leur identité propre et n'habitaient plus leur résidence d'origine. Les Yutlinuk des Iles Scott s'éteignirent dès les tout débuts du XIX ème siècle. Les Nakumgilisala du Cap Scott s'associèrent aux Tlatlasikwala vers le milieu du XIX ème siècle et depuis lors ils partagent donc la même histoire. Aux environs de 1860 ils s'installèrent sur l'île Hope y construisant leur village d'hiver principal. Leurs effectifs s'étant dramatiquement réduits à 32 individus, ils se groupèrent avec les Koskimo. Un grand nombre d'entre eux gagnèrent Quatsino Sound, alors que d'autres se rendirent à Fort Rupert. En 1835, leur population totale était d'environ 400 personnes; en 1885, elle était de 101 personnes seulement. En 1960 il n'y avait plus que 18 Nahwitti.

Le Département des Affaires Indiennes les connaissait sous le nom de "Nahwitti tribe". Ils possédaient six Réserves, la plus grande étant l'île Hope dans sa totalité, les autres étant composées des sites de village anciens, ainsi que de camps de pêche.

#### 17. Les TLATLASIKWALA

Cette tribu, dont le nom signifie "Les gens de l'extérieur" (Curtis 1915 X:306) ou "Ceux de l'océan" (Boas 1897:329), apparaît dans les toutes premières listes de la Compagnie de la Baie d'Hudson avec Tolmie, qui en 1834 évalue les "Tlatlashequillah" ou "Nawity" à 250 personnes habitant dans

dix maisons.

Nahwitti, leur village principal à cette même époque, est associé aux deux violents épisodes qu'a connus l'histoire de la Côte. L'un d'eux reste encore un mystère, car il associe le nom de ce village avec un événement qui s'est passé à un autre endroit: il s'agit de la destruction du vaisseau de commerce américain "le Tonquin". Ce bateau naviguait d'Astoria sur la rivière Columbia en juin 1811, en direction de la Côte nord afin d'y effectuer le commerce des fourrures, et disparut. Un témoin indien dont le nom fut rapporté sous les différentes formes de Lamanse, Lamazee et enfin Ramsay, raconta qu'il avait rejoint l'équipage peu de temps après le départ du bateau et qu'il avait été témoin du conflit à la suite duquel tout l'équipage fut massacré par des Indiens; après avoir explosé, le bateau aurait coulé. Cet homme aurait été le seul survivant de ce massacre. Il existe en fait différentes versions de ce désastre (Walbran 1909:92-94, Dawson 1888:71 et Howay:83-93 en relatent les différents aspects avec plus de détails). Cependant, dans toutes les versions, un élément commun demeure: il s'agit du nom de l'endroit où l'incident est censé avoir eu lieu, à savoir Nahwitti. Dans une autre version donnée par Ross Cox (1832)<sup>1</sup> et en accord avec les informations de Lamanse, le vaisseau ankra à "Eyuc Whoal, Newcwtu Bay". Il s'agit là en fait d'une transcription de "Tlatlasikwala, Neweetee Bay". Lamanse prétend être membre de la tribu "Wickanook". Il est probable qu'il fait allusion aux Owikeno de Rivers Inlet (prononcé à l'anglaise: a-wee-ke-nook). Cependant le site où le désastre s'est réellement produit a été localisé quelque part dans le chenal de Templar près de Clayoquot Sound, sur la Côte Ouest de l'île Vancouver. Pourquoi Lamanse mentit-il? Il semble qu'il voulût

<sup>1</sup> Voir aussi Franchère 1820. "Relation d'un voyage à la Côte du Nord-Ouest de l'Amérique septentrionale". Paris.

accuser les Nahwitti d'actes qu'ils n'avaient pas réellement commis.

Le deuxième épisode violent s'est réellement déroulé à Nahwitti. La Marine Royale détruisit ce village en 1850. Trois Européens de Fort Rupert avaient été tués par des Indiens, près de la baie Shushartie. A bord du *Daedalus*, une expédition punitive fut ordonnée pour appréhender les meurtriers; mais "Nancy", leur chef, refusa de les dénoncer et offrit en échange, comme c'était l'usage, de payer une rançon en fourrures et en couvertures. Les bateaux armés s'approchèrent du rivage, menaçants, et tirèrent, mettant ainsi le feu au village. Le mois de juillet suivant, une expédition à bord du *Daphnae* fut dirigée contre un camp Nahwitti nouvellement installé et fortifié. Ce camp, situé sur une toute petite île à Bull Harbour, fut détruit à son tour; cinq ou six Nahwitti périrent, le chef Nancy compris, et une vingtaine de canoes furent mis hors d'usage.<sup>1</sup> La tribu se dispersa sur la Côte de l'île Vancouver. Le châtimeut jugé suffisant, la Marine Royale cessa le conflit.<sup>2</sup>

Après s'être reconstituée, la tribu retourna au cap Sutil et reconstruisit le village. Quand la première enquête hydrographique fut effectuée aux environs de 1860, ce village était toujours habité.<sup>3</sup> Cependant, un peu plus tard, la tribu s'installa sur l'île Hope et édifia un village à Humtaspi ou "Pointre aux loutres".<sup>4</sup> Robert Brown le visita en 1866 alors que Powell, le superintendant aux Réserves Indiennes, accompagné de l'excellent photographe Dossetter, en ramena de superbes photographies qui sont actuellement au Musée

1 Muir Michael, 1878. "Reminiscences".

2 McKelvie "Tales of Conflicts"; 1949: Walbran 1971:127-9.

3 Vancouver Island Pilot 1864:172.

4 Boas 1975:303-304.

de Victoria.

En 1885 la population était réduite à 101 personnes et comme nous l'avons déjà dit, celle-ci s'amenuisant rapidement, les habitants décidèrent donc de quitter Humtaspi pour aller vivre avec les Koskimo ainsi qu'avec les Kwagul de Fort Rupert.

Les Tlatlasikwala possédaient de nombreux villages et des camps de pêche. En plus de Nahwitti, Humtaspi et Bull Harbour sur l'île Hope, déjà mentionnés, ils avaient un site à Loquillilla Cove, l'île Balaklava, la baie Harlequin, l'île Noble, les îles Bell et Pine, ainsi que la baie Shushartie.<sup>(i)</sup> En plus de leur territoire propre, ils possédaient le site traditionnel d'origine des Koskimo, Gosaa ou Kosae, situé à l'embouchure de la rivière Stranby.

#### 18. Les NAKUMGILISALA

Les tout premiers territoires de "Ceux de la baie non protégée" (Curtis X:306) ou de "Ceux qui restent toujours dans leur région" (Boas 1895:329) se trouvaient aux alentours du Cap Scott. Ces Indiens étaient parfois appelés "Quaanee", nom d'une des baies de la région. En 1840 par exemple, James Douglas, après avoir ancré dans la baie Shusharitie, écrivit dans son carnet de notes que

"...the Neweetay chief returned from Cape Scott with a considerable party of Quaanee's, who have come to aid them against their Sebassa enemies"  
(Douglas Diary, September 10, 1840)<sup>1</sup>

(i) Ce nom dérive du mot Dzudzada qui est le nom indien de cette baie et qui signifie "place où il y a des coques". Dozli = coques.

1 cf. aussi Boas 1975:321.

Tolmie en 1834 estimait la population des "Nekumkilish" à 100 personnes. Ils se joignirent aux Tlatlasikwala probablement aux alentours des années 1855 car en 1879 Powell écrivit qu' "il y a quelques années de cela presque tous les "Nucumcleesillas" furent tués par une attaque des Bella Bella et résident maintenant avec les "Newittees" (Powell 1879:113).<sup>(i)</sup> Cependant l'été ils retournaient régulièrement aux sites qu'ils avaient au cap Scott pour pêcher le flétan et récolter les coquillages "atla" (nom indien pour Dentalium preciosum) qu'ils utilisaient comme monnaie d'échange.

Selon certains interlocuteurs Kwagul, d'autres anciens sites appartenaient également aux Nakumgilisala et notamment à la Baie Hansen sur la rive occidentale de l'embouchure de la lagune, ainsi qu'à la baie Fisherman, à la pointe Hanna et à l'embouchure de la crique San Joseph.

#### 19. Les YUTLINUK

Il semble presque incroyable que quiconque ait pu vivre dans ces îles Scott si rudes et si éloignées de tout. Cependant "Ceux de Yutli" en firent leur résidence. Yutli était le nom à la fois des îles Lanz et Cox. Quand les Yutlinuk se trouvaient sur l'île Lanz ils disaient être "seaward Yutli" et quand ils étaient sur l'île Cox, ils étaient situés "landward Yutli".<sup>(ii)</sup> Leur village possédait des villages d'été dans les deux îles citées mais aussi dans une autre île située au large des côtes, l'île Triangle dont le nom indien, "Haytlas", signifie à juste titre "assez loin".

---

(i) notre traduction

(ii) traduction: seawards = vers le large - vers la mer  
landward = vers la terre.

Comme cette tribu ne fut jamais réellement importante, elle s'est groupée avec ses voisines vers les années 1900 (Curtis X:306). Elle apparaît dans un seul recensement, celui établi par Work en 1838. Il estimait la population des "Uclonu" de l'île Scott à 75 personnes. Il ne faut pas oublier que les estimations de Work étaient toujours excessivement élevées.

#### Les tribus de Quatsino Sound

Les quatre tribus parlant le sous-dialecte de la langue kwagul, le Koskimo, et habitant la côte nord-ouest de l'île Vancouver dans la région de Quatsino Sound étaient:

20. les Koskimo
21. les Quatsino
22. les Giopino (ou Koprino)
23. les Klaskino

Depuis des temps immémoriaux, les Koskimo ont toujours été la tribu dominante; ils régnaient en maîtres sur l'amont du sound. A la suite du déclin de la population, leur village principal, "Quatsino Narrows", accueillit un par un les survivants provenant d'autres tribus et après 1930 environ devint le seul village indien permanent de la région. Les premiers à se joindre aux Koskimo furent les Giopino de Koprino Harbour, puis les Klaskino qui venaient du sud du cap Cook et enfin les Quatsino provenant de la côte nord. La distribution spatiale de ces tribus subit d'importants changements avant la période historique. On raconte que les Koskimo et les Quatsino ont envahi le sound par un passé relativement récent et que les Hoyalas éteints depuis longtemps furent en fait les premiers occupants de cet endroit. Selon certains interlocuteurs Kwagul, les Hoyalas ou "Les gens de Hodzasa" (emplacement situé à la tête d'un bras de la rivière Rupert)

habitaient le site actuel de Koskimo. Curtis nota que leurs villages

"were on a bay just across the narrows, one on a point on the northern shore, and the other on a small fortified hill at its mouth" (Curtis 1915 X:283).

Il semble qu'ils aient parlé la même langue que leurs successeurs et qu'ils aient été les premiers à déformer la tête des enfants de sexe féminin en forme de pain de sucre et ce de façon bien plus accentuée que les tribus qui continuèrent par la suite de pratiquer cette coutume (Dawson 1888:69). Vers le milieu du XVII<sup>ème</sup> siècle, une épidémie dont nous ignorons la nature extermina la tribu presque en totalité. Une femme Quatsino m'a raconté que les survivants d'alors n'étaient pas assez nombreux pour enterrer leurs morts; ils abattirent simplement les maisons sur les cadavres puis se dispersèrent, rejoignant quelque parent dans d'autres tribus. Quelque temps plus tard, les Koskimo regagnèrent leurs terres natales qu'ils avaient délaissées (Curtis 1915: 306 fn). Selon d'autres sources, les Koskimo auraient exterminés les Hoyalas (Dawson 1888:69; Boas 1895:332). Je me suis également laissé dire que les Koskimo vécurent un temps à Mahatta, un village qu'ils abandonnèrent par la suite pour vivre à Quattishe, avec le consentement des Hoyalas.

Les Koskimo ou "Les gens de Kosas" tirent leur nom d'un endroit situé au nord de la côte de l'île de Vancouver, à l'embouchure de la rivière Stanby (Cache Creek) d'où ils seraient originaires. Selon Curtis, ils s'installèrent d'abord à Kwanee, sur une baie située au cap Scott, puis à Quatsino Sound, leur dernière résidence. Ce dernier déplacement de population se produisit à la même époque que celle de l'arrière-arrière grand-père d'un informateur né en 1844, soit peut-être aux environs de 1760 (Curtis 1915: 306 fn). Toujours selon le même informateur, les Quatsino s'installèrent

au sound quelques générations plus tard. Avant cette période, ils vivaient sur la Côte ouest, à la baie San Joseph et à Sea Otter Cove et c'est d'ailleurs de ces sites que parle Dawson en 1888, quand il dit: "Several old sites are still to be seen" (Dawson 1888, p.67).<sup>1</sup> Les Quatsino attaquèrent les Giopino à Grass Point (Winter Harbour), tuèrent la plupart d'entre eux et expulsèrent les quelques survivants. Ils édifièrent sur un rocher un nouveau village fortifié, Oyakumla. Comme le fondateur de ce village était le grand-père de l'informateur de Dawson, l'évènement aurait pu se produire aux environs de 1835 (Dawson 1888:67).

Ces deux invasions successives furent des chocs particulièrement sévères pour les Giopino, au point qu'ils abandonnèrent leur droit de propriété aux sites de Forward Inlet et Koprino Harbour. Traditionnellement, la tribu venait des environs de la tête de Browning Inlet et à Grass Point; cette dernière localité fut leur village principal jusqu'à ce que les Quatsino les en expulsent. Ils avaient également, à six kilomètres à l'est de Koprino Harbour, un autre village nommé Beese duquel il ne restait aucune trace lors de la visite de Dawson en 1885 (Dawson 1888:69). Après avoir été chassés de Forward Inlet, ils s'associèrent aux Koskimo tout en retournant à Koprino Harbour (Clatux), les étés, pour y pêcher le saumon. Au tournant du siècle, ils avaient perdu leur identité de groupe autonome.

Dans les tout premiers recensements le Département des Affaires Indiennes énumérait les quatre groupes tribaux séparément. Cependant, lors de la répartition des Réserves, il les considéra comme deux groupes: les tribus Klaskino et Quatsino. Cette dernière fut subdivisée en deux bandes (bands): les Koskimo (Koskeemo, Kosekemoe...) et les Quatsino (Kwawtseno...). Trois

---

1 Ces villages peuvent en fait avoir appartenu aux Nakumgilisala.

Réserves furent allouées aux Klaskino et seize aux Quatsino. Les Réserves n. 1-10 étaient au nom de la bande Koskimo et les Réserves n. 11-16, à celui de la bande de Quatsino. Leurs revendications jugées insuffisamment justifiées, la Commission supprima deux Réserves aux Klaskino; elle confirma cependant les seize Réserves au nom de la tribu Quatsino et en attribua une supplémentaire au nom de la bande Koskimo (Réserve n. 17).

POPULATION

Tableau no. VIII

	1835	1882	1885	1895	1915	1929	1939	1959	1960	1974
Koskimo	450	192	145	127	62	39	48	73	78	
Quatsino	350	40	34	32	13	7	-	-		
Giopino	100	18	20	-	-	-	-	-		
Klaskino	100	12	14	-	-	-	-	-		
Total	1000	262	213	159	75	46	48	73	78	125

Ce tableau montre le tragique déclin de la population, qui frôla l'extinction dans les années 1930, puis une légère remontée à partir de cette même époque. Il ne faut pas oublier cependant que les premières estimations effectuées en 1835 étaient très approximatives. Ces tribus étaient si reculées et si difficilement accessibles qu'elles n'étaient pas très bien connues des marchands de la Compagnie de la Baie d'Hudson et bien qu'elles apparaissent dans les recensements de l'époque, la valeur de ces chiffres est loin d'être définitive. L'estimation fantaisiste de John Work en est un exemple; en 1838 il estime les "Cuskimu" et les "Quatsinu" à plus de 2000 personnes pour chaque groupe. James Douglas n'est guère sûr des noms des tribus relevés lors des recensements qui apparaissent dans son journal (pp. 16-17) et ses tableaux démographiques affichent une exactitude contrefaite qui n'est

pas convaincante. C'est en fait la toute première liste établie par Tolmie à Bella Bella, en 1835, qui semble la plus raisonnable:

Tableau no. IX			
	<u>maisons</u>	<u>hommes</u>	<u>âmes</u>
Quatsenoch	15	90	375
Kowskeemich	23	148	575
Klashkalinoch	4	24	100

Cependant cette liste ne fait pas mention des Giopino (mais peut-être sont-ils compris avec les Koskimoù). Ce total fut obtenu selon la formule de Tolmie: il estima que chaque maison était habitée par 25 personnes, dont six de sexe masculin. On voit immédiatement que ces chiffres ne sont qu'approximatifs. En 1879, le préposé aux affaires indiennes, Powell, estimait la population des Koskimo à 206 âmes (les Giopino inclus certainement), dont 130 hommes et 140 femmes (Powell 1879:130). Il n'y avait alors que 36 enfants. Aux environs de 1910 Curtis notait la même absence d'enfants: "For some years the birth of a child has been an unusual event" (Curtis 1915:306). La cause en aurait été, selon lui, les maladies vénériennes et ses conséquences, fléaux transmis par les marins japonais venus de Yokohama et qui étaient à quai à cette même époque. Une des raisons de l'accroissement de la population fut l'arrivée de la bande (band) Nahwitti vers les années 1950.

En 1972 les tribus de Quatsino Sound quittèrent Quattishe, leur village au bord de l'eau, pour habiter Coal Harbour, une nouvelle localité construite au milieu des bois, non loin de Port Hardy. Leur population était de 76 individus en 1974 (cf. tableau p386).

## 20. Les KOSKIMO

L'histoire première de cette tribu a déjà été relatée. Son village, le

seul qui était encore occupé il y a quatre ans, était Quattishe. En 1885 ce dernier se composait de 20 maisons et de 165 personnes, les deux maisons et les 20 membres de la tribu Giopino compris. La population, réduite à 39 individus en 1939, s'accrut à 78 personnes en 1960, sans compter les 18 Nahwitti qui s'étaient joints à eux depuis 1954.

Le plus important village d'été Koskimo fut Mahatta ou "place aux saumons sockeye" (*Oncorhynchus nerka*-Walbaum), situé sur la baie Koskimo à la tête de la crique Mahatta. Village de pêche, c'est aussi, dit-on, le premier site où s'établit la tribu après avoir envahi le sound. Le groupe possédait également un grand nombre d'autres sites qui lui furent attribués plus tard et que nous avons déjà mentionnés auparavant.

## 21. Les QUATSINO

Les villages d'hiver des "Gens de la région du Nord", depuis qu'ils ont envahi Quatsino Sound, ont été successivement Oyakucla, Tannah, Grass Point et finalement le village Koskimo de Quattishe. Oyakucla ou "rocher regardant au dehors", situé à la tête de Forward Inlet, était leur principal village; quand Dawson les visita en 1885 il estima leur population à 34 personnes. Ce village, apparemment, fut découvert par le grand-père de l'informateur de Dawson.

"It was originally built on high rocks just above and to the east of the present site, and was fortified".  
(Dawson 1888:67).

En 1892, la tribu s'était déplacée à Tennaht; ce camp de pêche était habité en été par les Quatsino et les Koskimo lors de la pêche aux flétans (*Hippoglossus stenolepis*, Schmidt). Un peu plus tard, ce même village (situé dans Winter Harbour) devait devenir leur village principal. En 1892, le géomètre chargé de faire le relevé de plans de la Réserve notait trois

vieilles maisons plus une neuve et estimait la population à 32 individus. Autrefois, ce site était occupé seulement durant la saison de la pêche au saumon-chien (*Oncorhynchus keta* Walbaum). En 1885, Dawson le considérait d'ailleurs comme leur village secondaire (Dawson 1888:67).

Peu de temps avant 1910, la tribu s'installa dans un nouveau village principal à Grass Point, situé près de Winter Harbour et à Sipai, vieux site Giopino dont le nom signifie "pointe rocheuse en avant". La Commission de la Réserve de 1914 classa Grass Point comme village principal de la tribu, et y recensa 17 individus. En 1929 la population des Quatsino s'était réduite à 7 personnes; ces gens décidèrent de rejoindre les Koskimo à Quattishe avec qui ils sont recensés depuis.

## 22. Les GIOPINO

Depuis 1885, et peut-être avant, "Ceux de Giopas" résidaient l'hiver dans les Koskimo à Quattishe; dans son recensement des Koskimo, Dawson inclut 20 Giopino (Dawson 1888:65). A cette époque, ils possédaient encore un village d'été à Koprino Harbour, où ils étaient les seuls à se rendre pour pêcher le saumon. Apparemment, ils ont abandonné leur droit de propriété sur les tout premiers territoires situés au sud de Winter Harbour.

Avant l'invasion des Quatsino qui s'est produite aux environs de 1835, le village principal des Giopino était Sipai à Grass Point, près de Winter Harbour. En 1892, Devereux, un géomètre chargé d'effectuer un relevé de plan de la Réserve, découvrit les dépressions de sept maisons anciennes qui étaient alors utilisées comme jardins à pomme de terre: "All of these gardens are the sites of old houses which stood at least 50 years ago". Il releva également que le nom de cet endroit était "Seepa" et comprit qu'il s'agissait d'un vieux

village Quatsino. Environ dix ans plus tard, le site devint le village principal des Quatsino. Les Giopino en détenaient un autre très ancien, Beese, situé à six kilomètres à l'est de Koprino Harbour. En 1885, Beese avait complètement disparu; cependant Dawson découvrit tout près de l'emplacement où il avait été édifié

"square sepulchral boxes in good preservation in which dead appear to have been deposited since the abandonment of the village site" (Dawson 1888:69).

Le village d'été situé près de Koprino Harbour était Tlatekus (Curtis, 1915 X:306). En 1892, Devereux le range parmi les 36 Réserves Koprino (Clatux). Le camp de pêche actuel, situé juste en face du port, devint une Réserve également. Ces Réserves ont été classées avec celles de la bande Koskimo avec qui les Giopino ont depuis fusionné.

### 23. Les KLASKINO

En 1914 quand la Commission de la Réserve visita les Klaskino, la population était réduite à un seul individu. Jim Culteetsum, l'unique survivant, fut interviewé à bord du bateau à vapeur le "Tees". Il habitait la plupart du temps à Quattishe, mais utilisait toujours les territoires tribaux d'origine situés sur la côte de l'île Vancouver, au sud du cap Cook. Malgré cela, la Commission de la Réserve, jugeant qu'il n'avait pas besoin pour lui tout seul des trois Réserves qui avaient été allouées précédemment aux Klaskino, en supprima deux dont Telaise à la baie Side et Klaskish à Klaskish Inlet. Quelques années plus tard, Jim Culteetsum mettait fin à ses jours. La tribu Klaskino s'éteignait avec lui.

A notre connaissance, aucune tradition légendaire Klaskino ne témoigne d'un mouvement de population quelconque. Tsowenachs semble avoir toujours été leur unique village principal. En 1885 Dawson relevait deux maisons

occupées par 14 personnes à Tseookas (Dawson 1888:65). Le relevé de plans de la Réserve dressé en 1892 montrait trois maisons. Il n'y avait plus alors que deux habitants.

Les Tribus EUCLATAW ou LEKWILTOK

Les tribus Kwagul les plus méridionales, dont les descendants habitent encore aujourd'hui Cape Mudge et Campbell River sont regroupées sous les noms collectifs d'Euclataw ou Lekwiltok. Durant les années 1830 et 1840 ces Kwagul formaient encore cinq groupes indépendants ou sous-tribus qui étaient:

24. les Weewiakay
25. les Weewiakum
26. les Kweeha
27. les Tlaaluis
28. les Hahamatsees ou Waalatsama

Un sixième groupe, les Hodayno, situés le long de Loughborough Inlet fut absorbé par les Weewiakum à peu près à cette même époque.

Les Weewiakay, qui ont habité successivement différents endroits avant de s'établir finalement à Cape Mudge, situent leur origine à Topaze Harbour. De même les Weewiakum, qui constituent aujourd'hui la majeure partie de la population de Campbell River, après avoir quitté Topaze Harbour habitèrent près des Rapides de Greene Point, à Surge Narrows, ainsi qu'à d'autres emplacements avant de s'installer définitivement à Campbell River. Les Kweeha et les Tlaaluis habitèrent respectivement à Phillips Arm et Arran Rapids jusqu'environ 1850, date à laquelle les Tlaaluis, atteignant le point d'extinction, rejoignirent les Kweeha. Ces derniers à leur tour, trop peu nombreux durant les années 1930, émigrèrent à Campbell River, se joignant ainsi aux Weewiakum. La cinquième sous-tribu, celle des Hahamtsee, avait

son village à l'embouchure de la rivière Salmon et y demeura jusqu'environ 1918, époque à laquelle la plupart de ses membres rejoignirent d'autres villages Euclataw, ainsi que Comox.

Vers 1880, quand l'Agence Indienne fut établie, les Tlaaluis avaient cessé d'exister en tant que groupe autonome. Les Euclataw étaient considérés comme faisant partie d'une tribu unique, les "Laichkwiltach", composée de quatre bandes (band), les "Weweyakay", les "Wewayakum", les "Kahkahmatsis" et les "Kweahkah".

Leur nom collectif, "Lekwiltok" désigne un gros ver de mer qui ne peut pas être tué même quand il est coupé en morceaux, car ceux-ci continuent à se tortiller dans l'eau; il veut dire en fait "intuable" (Curtis 1915 X:308). Leurs voisins Salish prononcent leur nom "Yu-kwil-tukw" alors que les Nootka les plus proches disent "Nu-kwil-takw". Ce nom a été d'ailleurs écrit d'une multitude de façons, les plus belles des unes que les autres: Lekwiltok, Laichkwiltach, Laycooltach, Yuculta, Yaculta, Huclataw, Youkilta, Uculata, Uclatah, Neekultaw, Nuchultaw et j'en oublie sans doute beaucoup d'autres. Euclataw, la forme utilisée ici, est celle employée le plus couramment dans la littérature anthropologique.

Les récits historiques et mythiques dépeignent les Euclataw comme des pirates, des aventuriers guerroyant sans cesse avec les Salish du sud et réclamant les territoires du Passage de Discovery, occupés à l'origine par leurs voisins Salish de Comox.

En 1850 environ, menacés d'extinction, ces derniers se retirèrent vers le sud à Comox Harbour, rejoignant leurs voisins de Pentlatch, et laissant ainsi Cape Mudge et Campbell River aux mains des Euclataw exclusivement.

POPULATIONTABLEAU no. X

Ce tableau recense la population des Euclataw de 1835 à 1974.

	1835 (estimée)	1885	1890	1917	1939	1960	1974
les Weewiakay	500	125	131	87	136	269	335
les Weewiakum	450	84	101	61	73	142	190
les Kweeha	150	39	-	-	-	-	7
les Tlaaluis	100	-	-	-	-	-	
les Hahamatses	500	83	67	17	11	-	
Total	1700	331	299	165	220	411	532

L'estimation de 1835 est sujette à caution car elle fut obtenue à partir de données très contradictoires. Les recensements effectués par la Compagnie de la Baie d'Hudson sont difficiles à interpréter. Leurs totaux respectifs de 1000, 4000 et 10,000 individus pour chaque tribu ont une trop grande approximation. Ainsi, selon Tolmie (1834) les "Leequeeltanoch" se composent des "Hachamaadsis" habitant dans 20 maisons, des "Weeweek" dans 10 maisons, des "Wewekum" dans 5 maisons et des "Shlaluisala" dans 5 maisons. Suivant sa pratique habituelle présumant qu'il y a 25 personnes par maison, il obtient un total de 1000 individus. Là, au contraire, l'approximation est bien trop faible d'une part, et d'autre part il oublie une tribu. L'estimation la plus élevée par contre vient de Work dans son recensement de 1838. A chacune des tribus "Necultow", parmi lesquelles les "Wewackka", les "Wewarkkum" et les "Quaeha Necalta, il attribue 30 maisons et 330 hommes adultes. Il adjuge aux "Clalluies" 40 maisons et 450 hommes. Additionnant un nombre proportionnel de femmes, d'enfants et d'esclaves, il obtient le fantastique total de 10,180 individus.

James Douglas est l'auteur du troisième recensement que l'on peut lire dans son journal daté de 1841, alors que son rapport intitulé "Original Indian Population de Vancouver Island" paraîtra en 1853. Selon lui, la composition des "Laycooltach" était la suivante: (i)

Tableau no XI

les Huchhamateese	29 maisons	330 hommes adultes
les Weewaakum	20 maisons	200 hommes adultes
les Weewaakay	30 maisons	300 hommes adultes
les Qehai	8 maisons	100 hommes adultes
les Thlalooeese	7 maisons	60 hommes adultes

Dans la seconde version de 1853, Douglas ajoutait à ses premières estimations 1032 femmes, 990 garçons, 990 filles, obtenant ainsi un total de 4002 individus. Comme nous l'avons déjà dit, Tolmie avait basé toutes ses estimations sur le fait que chez les Bella Coola chaque maison était occupée en moyenne par 25 personnes. De son côté Work estimait à plus de 60 le nombre d'individus par maison et Douglas, à plus de 40. Cependant, selon Dawson (1885 sur le tableau), 331 Euclataw vivaient dans 29 maisons; ce qui revient à dire qu'il y avait moins de douze personnes par maison (Dawson 1888:65). Notre estimation à 1700 personnes de la population des Euclataw pour l'année 1835 est basée sur le fait qu'une maison était occupée par environ 18 personnes et tient compte également du total de maisons fourni par Douglas.

---

(i) Sur la liste figurent également les "Comaynuch" au nombre de 70 hommes habitant dans 6 maisons. Cependant il les range parmi les tribus Salish de la région.

Les guerres Euclataw

La lecture du tableau no.X montre une forte baisse de la population des Euclataw entre les années 1835 et 1885. Ce déclin catastrophique mérite quelques explications. Il est dû en partie aux mêmes facteurs qui décimèrent toutes les autres tribus à la même époque, à savoir l'alcoolisme, les maladies vénériennes, et la terrible épidémie de variole de 1862. Cependant, dans ce cas particulier, la guerre, une nouvelle forme de conflit bien plus destructive qu'auparavant joue un rôle déterminant. Bien sûr, l'acquisition de fusils avait rendu les conflits inter-tribaux bien plus meurtriers; mais ce n'est pas tout: d'une part, aux alentours des années 1830, les Euclataw guerroyaient sans cesse contre les Salish au-delà de Puget Sound; d'autre part, s'étant déclarés maîtres des voies d'eau que les tribus du nord devaient emprunter pour se rendre à Fort Victoria ils attaquaient et pillaient systématiquement les voyageurs à chaque occasion. De tels actes engendraient des représailles de la part des tribus victimes et des désirs de vengeance. En 1840, ils étaient engagés avec les Salish du golfe Georgia dans un combat sauvage visant l'extermination réciproque. Les deux groupes se créèrent de nouveaux alliés et s'embarquèrent dans de plus en plus grandes batailles. Un crescendo fut atteint aux alentours des années 1850 avec des affrontements sans précédent qui eurent pour effet de réduire considérablement les forces Salish. Chacun des deux camps se considéra bien entendu comme le vainqueur, tout en reconnaissant avoir subi des pertes très sévères. La rive nord du détroit de Georgia se retrouva avec une faible densité de population alors qu'elle avait été particulièrement riche en villages préhistoriques.

Certains récits de ces multiples batailles furent obtenus par Curtis. L'un d'entre eux, par exemple, décrit comment un village Pentlatch innocent fut complètement détruit par une attaque des Clallam en représailles d'actes que les Euclataw n'avaient pas commis. (Curtis IX:20-21).

Un autre raconte la destruction du village Tlaaluis sur les rapides Arran par des Bella Bella, qui se serait produite aux environs de 1845. Au cours de cette attaque les Bella Bella furent guidés par un Kweeha de Matsayno situé à Phillips Arm.

"They attacked the village and killed almost every inhabitants, taking few if any slaves. This was the end of the Tlaaluis sept" (Curtis X:112-113).

Les fréquentes incursions de la part des Euclataw forcèrent les Salish à rassembler leurs forces afin de mieux rivaliser avec leurs ennemis (Curtis IX: 33). Vers 1840 une flottille composée de guerriers Salish, provenant des diverses tribus réparties de Comox à Victoria et de la rivière Fraser (plus précisément des Indiens habitant à la tête de Puget Sound), attaqua les Euclataw à Tikya (sur la baie Jackson) et les Kweeha à Port Neville. Sur le chemin du retour, ils assiégèrent les tribus Euclataw à Salmon River. Selon un récit euclataw, de nombreux Salish périrent (Curtis X:107-8). Le récit Salish de ce qui fut probablement la même bataille atteste de la victoire totale du côté Salish (Boas 1889, Ist. Gen. Rept.:39-40).

Le printemps suivant, un autre groupe salish extermina presque en totalité les Kweeha, alors que les tribus Euclataw s'étaient rendues en compagnie d'Indiens Comox (dont le village permanent d'hiver était Campbell River) à Comox Harbour, pour la saison de la pêche au hareng

(Curtis X:109). Avertis d'une attaque prochaine, les Euclataw qui s'en retournaient chez eux après une partie de pêche, campèrent le long de la plage, là où le village de Cape Mudge se situe actuellement (il n'y avait pas encore de village à cette époque). Les Salish débarquèrent sur le cap et attaquèrent non par la mer comme il était de coutume, mais par les terres, court-circuitant les Kweeha qui campaient un peu au sud des Euclataw. Presque tous furent tués et décapités. Quelque temps plus tard, les survivants Euclataw enterrèrent leurs morts le long de la plage et retournèrent à Tikya.

La bataille la plus célèbre, qui se solda par le massacre des Euclataw à la baie Maple, se situe également aux alentours de 1850 (Curtis IX:33-35, et X:110). Un important groupe de belligérants Euclataw et Comox se dirigeaient vers le sud pour guerroyer, ignorant que des Salish s'étaient rassemblés en une grande "flottille" à la tête de Sansum Narrows. Avertis par leurs éclaireurs les Salish virent leurs ennemis s'approcher et les piégèrent dans la baie Maple. Tous les canoes des Euclataw furent saisis et détruits; quelques survivants parvinrent à s'échapper sur le rivage, regagnant ainsi leur village par les terres. Après la bataille, les Salish remontèrent vers le nord dans leurs canoes maquillés en canoes ennemis; feignant les vainqueurs, ils purent s'approcher des villages Euclataw qu'ils attaquèrent sans merci. Par cette ruse, ils exterminèrent les Euclataw à Sihe (?) et les Comox à Suhlul (?)<sup>1</sup>. Quand les survivants Euclataw atteignirent Campbell River, ils cherchèrent un abri dans un village Comox, mais quelques-uns d'entre eux furent tués. Par crainte de représailles, les Comox fuirent vers un tout petit îlot situé au nord de Quatsino Cove. Ceux qui avaient été épargnés gagnèrent Seymour Narrows;

---

1 Pour plus de détails sur la stratégie salish, voir J. Humphreys, "Legends of the Cowichan Indians". Ms. in Prov. Archives. Victoria.

mais la même année ils émigrèrent à Comox Harbour, laissant aux Euclataw tous les territoires situés au sud du Cape Mudge.

#### L'avancée des Euclataw vers le sud

Alors que les frontières entre les Kwagul et les Salish semblaient être définitivement établies, l'expansion des Euclataw vers le sud et le déplacement des Comox (qui suivit l'extinction des Pentaltch) modifia considérablement la répartition tribale de l'aire culturelle considérée. Du point de vue ethnologique, le processus par lequel ce changement s'effectua est d'un très grand intérêt.

Certains auteurs ont suggéré que ce déplacement, qui se serait produit à une époque préhistorique, serait en fait le dernier palier d'une avance Kwagul en territoire salish coupant ces derniers de leurs parents, les Bella Coola (Taylor and Duff 1956:56-66).

Que savons-nous de l'expansion des Kwagul vers le Sud? Il est difficile de situer de façon précise la frontière originelle qui séparait les Euclataw des Comox. Maintes localités indiennes situées en territoire euclataw sont encore en langue Comox. Ces noms Salish se rencontrent aussi loin de Port Neville (kakam ) au nord et Blenkinsop Bay (xekam ); même les sites des villages Euclataw situés en bordure de la rivière Salmon (Hwussam) à Greene Point Rapids (Matlaten), Surve Narrows (Tatpoose), Cape Mudge (cakaloten) et Campbell River (tlatamatsh) sont aussi en langue salish.<sup>1</sup> Il semble donc que les occupants de cette région parlaient la langue salish et ce, dans un passé relativement récent.

---

1 E. Curtis 1913 IX:31

Si on considère les informations du capitaine Vancouver, la frontière était située, en 1792, plus au nord qu'elle ne l'est actuellement. Il visita un village situé au cap Mudge ainsi qu'un autre à dix kilomètres en amont du Passage Discovery; ce devait être, sans aucun doute, des villages Comox (Vancouver, vol. 1:337-8; Menzies:1792:82; Taylor et Duff 1956:56-66). Lors de la traversée des Rapides Arran plusieurs membres de son équipage furent aidés par des Indiens provenant d'un village construit sur une pente escarpée de l'île Stuart, à l'entrée est des rapides. (Vancouver 1792:326). Ces Indiens semblaient être les Salish de Bute Inlet plutôt que les Tlaaluis, qui habitèrent plus tard un village situé de l'autre côté des rapides.<sup>1</sup>

En 1840 James Douglas plaçait la frontière sud des Euclataw à la pointe Chatham. Cape Mudge était alors en territoire Comox. Au début de son journal, le 14 mai, il notait qu'il avait ancré à "Point Mudge, in the Comox country near their three most populous towns". La langue "Qwakeeolth" selon lui commençait à Pointe Chatham. Il décrivit les tribus "Quakeeolth" à partir de ce point nord, commençant avec les "Neekultaws" situés sur "Vancouver Island, opposite Thurlow's Island and Loughborough Canal" (J. Douglas, Diary. ms. 1840). Il eut l'occasion de retourner dans cette région au cours des années suivantes et estima la population des cinq groupes tribaux Euclataw. En 1834, Tolmie avait localisé les "Hachaamadsis" au détroit Johnstone ainsi qu'un autre groupe Euclataw à Desolation Sound. (Cette région comprenait de nombreux chenaux et particulièrement aux alentours de l'extrémité nord du détroit Georgia, comme on peut le voir sur la carte no.1 ) Comme ces récits ne révèlent pas de façon très exacte les localisations de chacune

1 voir aussi C. Dawson. 1888:75.

des tribus, on peut penser que vers 1840, les Euclataws occupaient tout le territoire qu'ils tenaient encore plus tard, à l'exception du Passage Discovery.

Les récits de guerre mentionnés précédemment permettent en fait de situer la période à laquelle les Comox quittèrent leur région, soit aux alentours de 1850. Cette date est confirmée par d'autres sources historiques. En janvier 1853, Douglas était encore à Cape Mudge et indiquait que

"a number of Laycultas exceeding one hundred hung about the vessel all day" (Douglas, Dairy, ms. 1853).

La même année, quand il acheva ses travaux relatifs aux recensements de la population indienne afin de publier l'ouvrage intitulé "Original Indian Population of Vancouver Island" il localisa les Laycooltach à "Point Mudge and other parts of Johnstone' Straits", et celui des Comox à Point Home (Cap Lazo) (Douglas Papers, 1853). Il est probable qu'avec un peu plus de temps les Euclataw auraient fini par conquérir toute la Côte est de l'île Vancouver, tout au moins jusqu'à Nanaimo.

En 1850, ils revendiquaient les droits de pêche à Comox ainsi que dans la rivière Qualicum dans laquelle ils continuèrent de pêcher pendant plusieurs dizaines d'années; cependant, il n'habitèrent pas cette région de façon permanente car la présence menaçante des bateaux armés venus de Comox vers 1862, afin de protéger les Blancs qui étaient installés là, les gênait.

Les Euclataw revendiquèrent leurs droits de pêche à Comox avant de s'établir dans leur village à Cape Mudge. L'un des récits de guerre conté par Curtis et cité plus haut dit bien que "as usual they moved to Comox Harbour for the herring season" (Curtis X:108). Cela se passait donc en des temps où les Comox habitaient encore leur village de Campbell River.

En 1866, Robert Brown visita Cape Mudge et nota que presque tous les Indiens étaient absents, partis à Comox pour leur excursion annuelle de pêche.

"...where they profess or have demanded immemorial rights to salmon fishing on the river, and where for some years past their drunken rows with the Comoucs Indians have necessitated the visit of a gunboat to drive them North" (Brown, ms. 1866).

Au cours du mois d'octobre de la même année trois cuirassiers commandés par l'Amiral Denman rendirent visite aux habitants de Comox. Le gouverneur Kennedy avait donné l'ordre de persuader les Euclataw de ne jamais revenir à Comox. Ils découvrirent alors un groupe tribal (les Weewiakay de Cape Mudge) campant à deux kilomètres en amont de la rivière, hors d'atteinte et hors de portée des canons; les Weewiakay retournèrent à Cape Mudge, et continuèrent de s'y rendre à ladite saison pour la pêche au saumon. En conséquence, l'Amiral Denman demanda au Gouverneur d'accepter cet état de fait et de ne plus leur interdire l'accès à Cape Mudge. La main-d'oeuvre faisant défaut à cette époque, certains Indiens furent embauchés par des Européens qui s'étaient implantés là, mais, par ordre du Gouverneur, il ne leur fut jamais permis de s'installer définitivement à Cape Mudge qui restait sous la garde des canonnières.

Plus loin au sud, sur la rivière Qualicum, les Euclataw possédaient également un autre village d'été. Adam Horne de Nanaimo fut le témoin d'un massacre qui se produisit en 1855 ou peu de temps avant, durant lequel un camp complet d'Euclataw fut rayé de la côte par les Haida. Robert Brown, dans deux de ses écrits, mentionne un village de pêche Euclataw qu'il situe environ à un kilomètre de Qualicum (e.g., ms. 1868 et 1864). En 1864, avec plusieurs compagnons, il visita deux autres camps Euclataws. Il décrit que "depuis que les habitants précédents sont éteints, leurs terres

sont partagées entre les Euclataw et les Comox" (Brown;1864.<sup>(i)</sup>) Il obtint d'eux un canoë; le nom de leur chef était "Moquilla"; il semble donc qu'il ait été question des Indiens Hahamatsees de Salmon River.

Peu d'Euclataw résidèrent dans la Réserve Indienne de Comox Bay; ils y étaient d'ailleurs souvent la source de conflits. C'est pour cette raison qu'en 1885, l'agent Blenkinsop évinça quelques-uns d'entre eux (Report 1885: 79); mais ils continuèrent malgré tout à pêcher dans la région, car quelques années plus tard, l'agent Lomas vaccina plusieurs d'entre eux lorsqu'ils pêchaient dans les courants de Baynes Sound (Report 1887:105).

#### 24. Les WEEWIAKAY

Les Weewiakay (pluriel du nom du fondateur de la tribu, Wiakay) depuis 1850 ont toujours vécu dans leur village principal situé au Passage Discovery, à deux kilomètres environ au nord de Cape Mudge. Le site porte encore aujourd'hui son vieux nom salish "Tsuqulotin" ou "printemps froid de l'eau". On raconte qu'il fut utilisé comme terrain de jeu par les Comox qui antérieurement vivaient au cap.

L'ancienne terre natale de cette tribu et bien sûr de toutes les tribus Euclataw était le village Tikya, signifiant "bonne terre", situé à Topaze Harbour. Sa situation exacte est probablement à la baie Read, car en 1914 cette bande (band) demandait à la Commission de la Réserve de recevoir "Tikya on Read Bay, ainsi que

"the old village sites, the river and bay and fishing and the mountain for its religious and historic associations as the Kwawkwalth Ararat" (1916, Vol. II:410).

---

(i) notre traduction.

L'ancêtre de la tribu, Wiakay, se trouvait à Tikya au moment du déluge. Lui et sa famille échappèrent miraculeusement aux eaux débordantes comme l'atteste un des mythes d'origine des Weewiakay.

"We'kae came down to earth from the sky and built himself a house in T e'kya. He had three beautiful daughters who used to sit in front of the house plaiting mats. Their faces were painted with red colour. One day four young wolves ran up to them. They caught them and brought them into the house. They grew so fond of them that they took them into their beds at night. But the wolves raced around the house and so the sisters decided to let them loose again. They only kept the youngest, whose fur had beautiful markings. Then the youngest girl dreamed of the wolves and in the morning said to her father, "I will take the young wolf back to his parents. Don't be afraid for me and don't weep for me. The wolves won't harm me". She took the young wolf into her arms and carried him to the house of the wolves. Thereupon these gave her the wolf ornament and a rattle which was so big that it had to be carried by two people. They told her, "Your father will now become a great chief."

When the girl had returned, We'kae built a big house and decided to court Kunkunqulikya's, the Thunderbird's, daughter. He journeyed to his house and asked for the girl's hand. Kunkunqulkkya said, "Firts let's match our strength so that I'll be able to see whether you are strong and powerful." He told We'kae to sit down in the center of the wall and then he made the waters of the sea rise higher and higher so that the house was completely filled. We'kae took a small piece of slate and pushed it against the ground and it grew with the rising water so that he was always sitting dry. So the Thunderbird saw that he had power and gave him his daughter. When We'kae returned, he painted the Thunderbird on his house." (Boas 1977:216-217).

Après le déluge, la tribu prospéra. Le village s'étendit, couvrit Topaze Harbour. Plus tard les Weewiakay se répartirent partout ailleurs sur la Côte. Selon différentes versions des légendes, les Wiakay auraient vécu pour un certain temps à l'embouchure de la rivière Nimpkish. (Les Nimpkish à cette époque vivaient en amont de la rivière). Selon certains interlocuteurs Kwagul Wiakay était là bien avant le déluge et, à la suite

d'une dispute avec les parents de sa femme qui étaient Hahuamis, il se dirigea au sud de Tikya et fonda la tribu kkwiltok. Bien que ces versions diffèrent sur certains points, toutes attestent bien que les liens traditionnels d'origine étaient situés au nord.

Les habitants de Tikya se dispersèrent donc et fondèrent d'autres villages tel Port Neville (qui devint plus tard une terre Matilpi), et d'autres situés au sud et à l'est de ce dernier. On raconte qu'ils auraient d'abord émigré à Kanish Bay, puis à Surge Narrows (vraisemblablement à Tatpoose), qui signifie en langue salish "gros galet séchant". De là, les diverses sous-tribus se dispersèrent. Les Weewiakay allèrent au sud de Comox, puis à Gowlland Harbour, Quathiaski Cove et Cape Mudge. Il semble qu'avant de se rendre à Cape Mudge, ils aient vécu quelque temps dans un village construit sur pilotis à Campbell River.

En 1960, le village de Cape Mudge était déjà bien établi. Mayne écrit:

"We found that the stockaded village, which upon our previous visits had been empty, was inhabited, the strait now being full of fish" (Mayne 1862:207-208).

Le "Vancouver Island Pilot" note en 1964 (p.156) l'existence de "An indian village of considerable extent".

Cette même remarque aurait certainement pu être faite aussi en 1860. Le même été, le village fut détruit par le canonnier Forward, incident à la suite duquel plusieurs Indiens périrent (Mayne 1862:75). Robert Brown s'arrêta dans le village en mars 1866. Il reporta que "It was a very miserable collection of 10 or 12 huts" (Brown MS.1866).

Il transcrit le nom du village sous la forme de "Suckwhalotan". Peu de temps après, sous l'influence des missionnaires, l'aspect extérieur du

village s'améliora quelque peu (Dawson 1888:65). Cape Mudge, dont la population est aujourd'hui de 248 habitants, a la réputation d'être l'un des plus modernes et des plus progressistes villages indiens de la Côte (cf. tableau p.388).

La Bande Wewayakay possède quatre Réserves: Cape Mudge, Drew Harbour, Open Bay et Village Bay. En 1914 les Wewayakay revendiquèrent Heriot Bay, l'île Mitlenacht (signifiant "eaux calmes" en langue Comox) et Quinsam. Cette dernière seulement leur fut accordée.

#### 25. Les WEEKIAKUM et les HOMAYNO

Les Indiens qui vivent actuellement dans le village de Campbell River et dont le nom salish "Tlematakw" signifie "avancée de sable à l'embouchure du courant" sont presque tous les descendants des Weewiakum. Ce dernier nom est une des formes du pluriel de Wiakay, le premier ancêtre de la tribu. Cette dernière semble avoir absorbé les "Homayno" ou les "Riches" de Loughborough Inlet au cours de la première moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle (Curtis 1913: 31). Plus tard les Kweeha et les Tlaaluis se joignirent à eux également.

Selon leurs traditions légendaires, les Weewiakum et les Homayno partagent la même histoire que les Weewiakay, faisant remonter leur origine à Topaze Harbour, s'installant à Kanish Bay, puis à Surge Narrows. Ce dernier site, cependant, devint un important village Weewiakay. En 1882, une partie de la tribu seulement y résidait alors que l'autre, connue sous le nom de "Ahwahoo", habitait à l'embouchure de la rivière Campbell (Report 1882:64). En 1885 les Ahwahoo qui, selon certains informateurs Kwagul, représentaient le groupe noble des Weewiakay composé de chefs et des familles de chefs, avaient rejoint ces derniers à "Tatapowis", près de Hoskyn Inlet. Ils habi-

taient alors dans quatre maisons et formaient un groupe de 32 individus. Les Weewiakay au nombre de 52 logeaient également dans quatre maisons (Dawson 1888:75). Ils furent recensés ensemble par la suite.

En 1886 O'Reilly, l'agent chargé d'effectuer des visites parmi les Indiens pour le compte du Département des Affaires Indiennes, les trouva installés dans un nouveau village à Greene Point Rapids, "Matlaten", qui en langue salish signifie "baie calme". Il fit le plan de la Réserve et observa "new and substantial lumber houses" (O'Reilly 1886:200). Le vieux village de Hoskyn Inlet fut paraît-il brûlé par des Indiens venus du nord. Quelques-uns des Kweeha qui s'étaient dispersés rejoignirent Matlaten qui, pour cette raison, est parfois désigné comme un village Kweeha. Le dernier déplacement de la tribu s'effectua en direction de Campbell River au sud, où ils s'installèrent vers les années 1900. Les Weewiakay revendiquèrent ces terres pendant longtemps, mais en 1908, ils les abandonnèrent en faveur des Weewiakum (Report 1908:243).

#### Les HOMAYNO

Cette tribu peu connue et éteinte depuis longtemps occupait Loughborough Inlet; la Réserve de Heydon Bay fut sa résidence pour un certain temps seulement. Boas et Curtis pensaient qu'elle faisait partie du groupe Euclataw, ce qui est certainement correct. Mais certaines indications montrent que les Homayno avaient plus de points communs avec les Salish de Comox que les autres Kwagul. Ainsi en 1841 James Douglas les considérait comme faisant partie des Comox plutôt que des Euclataw. Selon certaines attestations d'Indiens Kwagul, les Homayno formaient un peuple à part, situé culturellement entre les Kwagul et les Salish Côtiers; ils n'étaient ni l'un ni l'autre,

mais ressemblaient aux deux par bien des côtés. Leur langue cependant était celle parlée par les Kwagul. Un de leurs blasons était la chèvre de montagne unicolore dont l'origine serait localisée près de Heydon Bay. Les Homayno pourraient peut-être avoir été les tout premiers Kwagul à occuper la bordure du territoire salish.

C'est certainement après avoir absorbé les Homayno que les Wewiakum revendiquèrent les Réserves situées dans la région de Loughborough Inlet. En 1886, trois emplacements leur furent accordés comme Réserves: Matlaten, Homayno et Loughborough. En 1914 ils réclamèrent quatre Réserves supplémentaires, mais en vain. Elles étaient situées sur le Passage Mayne et Mayne Inlet. Durant la dernière distribution des terres indiennes effectuée par la Commission de la Réserve de 1914, deux Réserves furent allouées à la bande "Wewayakum" et cinq furent attribuées conjointement aux Bandes "Wewayakum et Kweahkah".

Curtis a relevé le nom d'un groupe "Hatsumenoch" ou "mangeurs de dauphins" qui avait déjà disparu en 1910 et qui aurait vécu à Beaver Inlet, sur Loughborough Inlet (Curtis 1910 X:309). Cette information n'a pu être confirmée par notre enquête.

26. Les KWEEHA (voir les Tlaaluis)

27. Les TLAALUIS

Ces deux groupes commencent et finissent leur histoire ensemble. Avant qu'ils ne se divisent, leur principale résidence était Matsayno, à la tête de Phillips Arm. Selon Curtis, ils auraient vécu dans le passé à Fanny Ba-Phillips Arm (Curtis 1915 X:309).

Une légende traditionnelle, dont certains Kwagul gardent encore le souvenir, raconte pourquoi les Tlaaluis, "Les Affamés," se détachèrent des Kweeha, "Les Meurtriers". Trois groupes tribaux dont les Kweeha, les Kweehum et les Kweehagiway, vivaient ensemble à Matsayno. Deux jeunes chefs du premier groupe étaient amis avec le chef du troisième; un matin, dans un soudain accès de colère, le chef Kweeha tua son ami d'un coup de lance. Quittant leur village, les Kweehagiway se dirigèrent vers une toute petite île, au pied du lac. Plus tard, ils invitèrent le chef meurtrier, le tuèrent, et jetèrent son corps à l'eau, le laissant flotter sur la rivière comme un saumon mort. Depuis ce temps-là, ils furent connus sous le nom de Tlaaluis, "les Affamés". Curtis donne une version de cette même légende, mais la situe improprement à "Nutsenoch", à la tête de Loughborough Inlet (Curtis X: 123-4).

Les Kweeha demeurèrent à Matsayno, alors que les Tlaaluis s'installèrent à l'extrémité des Rapides Arran, faisant de cet endroit leur village principal. Ils furent exterminés précisément à ce même endroit par des Bella Bella peu avant 1849. Les quelques survivants rejoignirent les Kweeha et formèrent selon Boas "the fourth clan" (Boas 1895:332). Une génération plus tard, en 1885, leur groupe était composé de 39 individus habitant dans trois maisons à Saayiouck (Dawson 1888:65). Après 1889, ils ne furent plus recensés séparément, mais inclus avec les Weewiakum ou les Weewiakay avec qui ils passaient les hivers. En 1910, environ dix d'entre eux habitaient encore à Matsayno. (Curtis 1915:108). Lors de la Commission de la Réserve de 1914, on recensa les seize derniers "Kwiahkah" vivant à Cape Mudge. Ce n'est qu'en 1930 que les deux derniers hommes Kweeha s'installèrent à Campbell River.

28. Les HAHAMATSEES ou les WAALATSAMA

Ce dernier groupe faisant partie des Euclataw habitaient à l'embouchure de la rivière Salmon. On est en mesure de penser que les Hahamatsees se sont détachés d'un groupe salish de Comox, il y a de cela bien longtemps, car le nom de leur village, "Hkusam", est salish. Hahamatses, leur premier nom rapporté ici, peut se traduire de différentes manières. Celles que nous avons relevées signifient "Ceux à l'écart", ou "Ceux qui n'appartiennent à personne" ou enfin "les derniers d'une pauvre tribu qui n'a même pas de chef". En fait, leur rang était si bas que Boas les considéra comme les esclaves de Weewiakay.

Plus tard, ils changèrent leur nom pour celui de Waalatsama, c'est-à-dire, "les Grands". De ce fait leur rang, tout au moins lors des potlachs, se trouva supérieur à celui des autres tribus Euclataw. Selon nos informations, l'explication de ce changement serait la suivante: Certains informateurs Kwagul pensent que les Hahamatsees sont les membres restants d'un groupe dont l'existence se situe très loin dans le temps; ce groupe put descendre des Homayno ou en tout cas leur ressemblait. Enfin, en pratiquant des mariages inter-tribaux il se serait fondu aux Waalatsama. Toujours selon les mêmes informateurs, les Waalatsama se seraient détachés des Euclataw de Surge Narrows et auraient commencé à s'appeler "les Grands" après que leur chef fut marié à une femme Weewiakum de haut rang. Il reçut en dot un immense poteau héraldique, les noms de chef "Mekwela" (lune) et "Naquaylis" (lueur de lune sur toute la région). Ce groupe prit le contrôle du village de Salmon River. Il est intéressant de constater que Tolmie dans sa liste de 1834, rapporte le nom de chef des "Hachaamadsis": "Maquilla".

Les terres des Waalatsama s'étendaient de Salmon River et du détroit Johnstone jusqu'à Jackson Bay et l'île Hardwicke. En 1914, ils revendiquèrent des Réserves à ces mêmes emplacements, mais sans succès. L'unique Réserve au nom de la Bande "Kahkhamatsis" est Salmon River. Cependant, selon certains Kwagul, il semble qu'ils aient eu un village à Bear River; ce dernier pourrait être celui découvert par Dawson en 1885, car il mentionne

"an old village, not now inhabited facing Johnstone Strait, at Hkusam" (Dawson 1888:74).

Le village de Salmon River devint relativement célèbre à la suite de la publication de quelques photographies et écrits de E.D. Sismey. L'une des illustrations montre le chef Johny Moon et son poteau héraldique sur lequel on peut observer, parmi les différentes sculptures figurées, les représentations de deux Européens. Son père avait été très impressionné par le premier capitaine de la marine qu'il avait eu l'occasion de rencontrer; il emprunta la représentation de ce dernier en guise de blason personnel (kisu). Au cours des rassemblements qui avaient lieu parfois après certaines fêtes locales ou familiales, il s'amusait à mimer l'arrivée de "Matta Hill" précédé de ses deux compagnons qui l'escortaient et il faisait semblant de lire les lettres d'introduction que ces délégués lui tendaient et qui annonçaient l'arrivée de Matta Hill. L'identité de Matta Hill fut longtemps un petit mystère que A.F. Buckham a éclairé: Il découvrit que Matta Hill ou Ma-ta-hell était la façon dont les Indiens prononçaient le nom du capitaine V.H. McNeill, maître des bateaux de commerce de la Compagnie de la Baie d'Hudson le Lama et le Beaver qui commerçaient le long de la Côte dès les années 1825 (Colonist, May, 1960).

En 1885, 83 Hahamatsees habitaient dans sept maisons, à Hkusam

(Dawson 1888:65). Cependant, l'année suivante, quand O'Reilly arriva pour la planification des Réserves, ils n'y étaient plus. Démoralisés par la diminution de la population, la plupart d'entre eux émigrèrent à Cape Mudge. En 1888, l'agent chargé des Affaires Indiennes, Pidcock, les persuada avec succès de retourner chez eux (Report 1888:104). Vers les années 1918, leur village était déserté une fois de plus. Quelques-uns gagnèrent Comox, où Moses Moon, leur chef, habitait. En 1956, il était possible de distinguer sur le site constitué par ce vieux village les restes épars des vieilles maisons ainsi que les débris du poteau héraldique figurant les deux Européens.

TABLEAU no. XII

Groupes Linguistiques	Tribus et Bandes (1850)	Noms donnés après la Commission de la Réserve (1916)	Noms des Bandes et Population (1963)		Population en 1974		Total
			Dans Réserve	Hors	Dans Réserve	Hors	
KWAGUL du sud	Gwasilla Smith Inlet	Bande Quawshelah Takush Harbour	Quawshelah	128			
	Nakwoktak Nugent Sound	Tribu ou Bande Nakwokocto Blunder Harbour	Nakwaktokto	61			
	Gwawaenuk Watson Island	Tribu de l'île Gilford Bande Kwawawineuch	Kwawwaineuks Ile Watson	16	16	5	21
	Hahuamis Wakeman Sound	Tribu de l'île Gilford Bande Ahkwawahmish à Gwayasdums	(voir Kwiksootainuk)				
	Kwiksootainuk	(erréur) Tribu de l'île Village Bande Kwicksitaneau Ile Village	Ile Gilford <u>Gwayasdums</u>	192	75	128	203
	Tsawatainuk Kingcome River	Tribu de l'île Gilford Bande Tsahwawineuch à Gwayasdums	Tsawataineuks <u>Rivière Kingcome</u>	262	144	134	278
	Tenaktak Knight Inlet à Wahkash	Tribu de l'inlet Knight Bande Tanocteuch Ile Harbledown	Tenakteuks Ile Harbledown		9	95	104
	Awaetlala Knight Inlet à Hanwadi	Tribu de l'inlet Knight Bande Ahwaheetlala Ile Harbledown					

Tableau XII (suite et fin)

388.	Mamalilikulla Ile Village	Tribu de l'Ile Village Bande Mamalilikulla	Mamalilikulla Ile Village	127	14	122	151
	Matilpi à Etsekin	Tribu Mahteelthepe	avec les Tlawitsis				
	Tlawitsis à Kalokwis, Ile Turnour	Tribu ou Bande de l'Ile Turnour	Ile Turnour	146	58	76	139
	Nimpkish à Chelakees	Tribu Nimpkish Alert Bay	Nimpkish <u>Alert Bay</u>	686	494	340	835
	Tribus de Fort Rupert	Tribu Kwawkwalth: Bande Kwawkwalth Bande Kwiahkah Bande Walaskwawkwalth	Kwawkwalth de <u>Fort Rupert</u>	208	371	150	521
	Tribus Nahwitti	Tlatlasikwala Nakumgihisala Yutlinuk	Nuwitti (à Quatsino et Fort Rupert)	20	1	6	15
	Tribus de Quatsino Sound	Koskimo Quatsino Glopino Kiaskino	Quatsino à Quattishe	88			
	Tribus Euclataw	Weewiakay (à Cape Mudge) Weewiakum (à Campbell River) Kweeha (à Phillips Arm) Tlaaluis Hahamatsees (à Salmon River)	Tribu Laichkwiltach: Bande Wewayakay Bande Wewayakum Bande Kwiahkah Kwiahkah	285 154 6	248 94 2	87 96 5	335 190 7

## BIBLIOGRAPHIE

- Auge, Marc. 1975. Les domaines de la parenté. Filiation-Alliance-Résidence. François Maspero. Paris.
- Arens, W. 1979. The Man-Eating Myth. Anthropology and Anthropophagy. New York: Oxford University Press.
- Bachelard. 1957. La Poétique de l'Espace. P.U.F. Paris.
- Bancroft, H.H. 1887. History of British Columbia, San Francisco, The History Company.
- Barth, Frederic. 1975. Ritual and Knowledge Among the Baktaman of New Guinea. New Haven: Yale University Press.
- Bateson, Gregory. 1971. La cérémonie du naven. Trad. Jean-Paul Latouche et Nionet Saforian. Paris: Les Editions de Minuit.
- Bataille, Georges. 1967. "Le don de rivalité: le potlatch". La part maudite. Paris: Les Editions de Minuit. Points.
- Beck, Brenda. 1978. "The Metaphor as a Mediator Between Semantic and Analogic Modes of Thought". Current Anthropology 19, no. 1. March 1978, pp. 83-88.
- Benedict, Ruth Fulton. 1923. The Concept of the Guardian Spirit in North America. Memoir 29, American Anthropological Association, Menasha: The Collegiate Press.
- \_\_\_\_\_. 1934. Patterns of Culture, Boston: Houghton-Mifflin Co.
- Boas, Franz. 1887. "Census and Reservations of the Kwakiutl Nation". Bulletin of the American Geographical Society, Vol. 19, No. 3, 225-32.
- \_\_\_\_\_. 1888(a) "The Indians of British Columbia". Popular Science Monthly, 32, 628-36.
- \_\_\_\_\_. 1888(b) "The Indians of British Columbia". Transactions of the Royal Society of Canada for the year 1888, 6, Section 2, 47-57.
- \_\_\_\_\_. 1888(c) "On Certain Songs and Dances of the Kwakiutl of British Columbia", Journal of American Folklore, 1, 49-64.
- \_\_\_\_\_. 1891 "The Indians of British Columbia: Lku'ûgEn, Nootka, Kwakiutl, Shuswap. Sixth Report on the North-Western Tribes of Canada, 1890. Report of the British Association for the Advancement of Science, 1891. pp. 553-715.
- \_\_\_\_\_. 1885 Indianisch Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas. Berlin: A. Ascher. (Version anglaise. Indian Language Project. Victoria 1975).

- Boas, Franz. 1897. "The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians". Report of the U.S. National Museum for 1895. Washington, D.C., pp. 311-738.
- \_\_\_\_\_. 1902. Tsimshian Texts. Bureau of American Ethnology Bulletin No. 27. Washington, D.C.
- \_\_\_\_\_. 1905 "The Jesup North Pacific Expedition", 13th International Congress of Americanists (New York), 1902, pp. 91-100.
- \_\_\_\_\_. 1909 "The Kwakiutl of Vancouver Island", Publications of the Jesup North Pacific Expedition, 5, Part 2, 301-522.
- \_\_\_\_\_. 1910 Kwakiutl Tales. Columbia University Contributions to Anthropology, Vol. 2. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. 1920 The Social Organization of the Kwakiutl. American Anthropologist 22, 111-26.
- \_\_\_\_\_. 1921 "Ethnology of the Kwakiutl". Pts. I and II, Bureau of American Ethnology Report, No. 35, Washington, D.C.
- \_\_\_\_\_. 1925 Contributions to the Ethnology of the Kwakiutl. Columbia University Contributions to Anthropology. Vol. 3. New York. Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. 1929 "Metaphorical Expression in the Language of the Kwakiutl Indians", in Race, Language and Culture 1966, The Free Press, New York. pp. 232-239.
- \_\_\_\_\_. 1930. Religion of the Kwakiutl Indians. Columbia University Contributions to Anthropology. Vol. 10. Part 1. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. 1932 Bella Bella Tales, American Folklore Society Memoirs Vol. 25, New York, G.E. Stechert.
- \_\_\_\_\_. 1934 "Geographical Names of the Kwakiutl Indians". Columbia University Contributions to Anthropology, Vol. XX. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. 1935a Kwakiutl Culture as Reflected in Mythology. Memoirs of the American Folklore Society, Vol. 28. New York.
- \_\_\_\_\_. 1935b Kwakiutl Tales. New Series. Columbia University Contributions to Anthropology, Vol. 26, Part 1. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. 1940 Race, Language and Culture. New York: MacMillan Company.
- \_\_\_\_\_. 1947 "Kwakiutl Grammar with a Glossary of the Suffixes", Ed. Helene Boas Yampolsky with the collaboration of Zellig S. Harris. Transactions of the American Philosophical Society, New Series, 37, Part 3, 203-377.

- Boas, Franz. 1966. Kwakiutl Ethnography. Helen Codere (ed.), Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. n.d. Masks and Ceremonial Objects of the Kwakiutl. MS. Copy on file at the American Philosophical Society Library, Philadelphia.
- Boas, Franz and Hunt, George. 1905. Kwakiutl Texts. Memoir of the American Museum of Natural History. Vol. 5, Publication of the Jesup North Pacific Expedition. Vol. 3.
- \_\_\_\_\_. 1972. "The Function of Dance in Human Society". Dance Horizons. Brooklyn. (Reprint 1934).
- BRITISH COLUMBIA. Department of Lands and Works. 1875. Papers connected with the Indian land question, 1850-1875. Victoria.
- BRITISH COLUMBIA. Royal Commission on Indian Affairs. 1888. Papers relating to the Commission appointed to enquire into the conditions of the Indians of the Northwest Coast. Victoria.
- \_\_\_\_\_. 1916. Report of the Royal Commission on Indian Affairs for the Province of British Columbia. Victoria: Acme Press Ltd. ("The Reserve Commission"), 4 volumes.
- Brown, Robert. 1864. Vancouver Island Exploration, Victoria, Harries & Co.
- \_\_\_\_\_. 1866. Memoir of the Geography of the Interior of Vancouver Island. TS, Provincial Archives. Victoria, B.C.
- \_\_\_\_\_. 1868. Victoria - Vancouver Island. TS., Provincial Archives, Victoria, B.C.
- Brown, Spencer, G. 1972. Laws of Form. New York: Julian Press.
- Buckham, A.F. 1960. Colonist, May, 1960.
- Calame-Griaule, Geneviève. 1965. Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon, Paris, Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 1972. "Une affaire de famille". Destins du Cannibalisme, Nouvelle Revue de Psychanalyse, numéro 6, Automne 1972, Gallimard, Paris, pp. 171-202.
- CANADIAN GOVERNMENT PUBLICATIONS 1872-1946. Department of Indian Affairs. Annual Report, Ottawa.
- \_\_\_\_\_. 1974. Registered Indian Population by Sex and Residence for Bands, Districts, Regions and Canada. December 31, 1974. Departmental Statistics Division, Department of Indian Affairs and Northern Development.
- Codere, Helen. 1950. Fighting with Property: A Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare 1792-1930. Monographs of the American Ethnological Society. New York: J.J. Augustin Publisher.

- \_\_\_\_\_. 1957. "Kwakiutl Society: Rank Without Class", American Anthropologist 59: 473-486.
- Cook, Warren L. 1973. Flood Tide of Empire: Spain and the Pacific Northwest, 1543-1819. New Haven and London: Yale University Press.
- Cox, Ross. 1832. "Narrative of a Voyage to the Columbia River."
- Curtis, Edward S. 1913. The North American Indian, Vol. 9. Coast Salish. Cambridge, Mass.: University Press, 227 pp.
- \_\_\_\_\_. 1915. The North American Indian, Vol. 10. Kwakiutl, Cambridge, Mass: University Press, 366 pp.
- \_\_\_\_\_. 1976. Edward S. Curtis: The Kwakiutl, 1910-1914. by Rice, Leland. University of California, Irvine.
- Davenport, William. 1959. "Nonunilinear Descent and Descent Groups". American Anthropologist 61: 557-72.
- Dawson, G.M. 1888. "Notes and observations on the Kwakiutl People of the Northern Part of Vancouver Island and Adjacent Coasts, made during the summer of 1885; with a vocabulary of about seven hundred words". Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada for the year 1887, Vol. V, Section II, pp. 63-98.
- Detienne, Marcel. 1972. "Entre bêtes et dieux", Destins du cannibalisme, Nouvelle Revue de Psychanalyse, numéro 6, automne 1972, Gallimard, Paris, pp. 231-248.
- Douglas, G. 1952. "Revenge at Gwayasdums". Beaver, September. Winnipeg 283:6-9.
- Douglas, Sir J. 1840. Diary of a Trip to the Northwest Coast. April 22-October 2, 1840. Ms. Provincial Archives, Victoria, B.C.
- \_\_\_\_\_. 1853. Private Papers of Sir James Douglas (1803-1871). Second series. Transcript Census Indian Population Vancouver Island and British Columbia. Provincial Archives, Victoria, B.C.
- Drucker, Philip. 1940. "Kwakiutl Dancing Societies." University of California Records. Vol. 2, No. 6.: 201-230, Berkeley, University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1951. The Northern and Central Nootkan Tribes. Bureau of American Ethnology, Bulletin 144, Washington D.C., Smithsonian Institute, U.S. Government Printing Office.
- \_\_\_\_\_. 1955. Indians of the Northwest Coast. Bureau of American Ethnology, New York: McGraw-Hill Book Company.

- Drucker Philip and Heizer Robert F. 1967. To Make my Name Good: A Re-examination of the Southern Kwakiutl Potlatch. Berkeley, University of California Press.
- Duff, Wilson. 1952. The Upper Stalo Indians. Anthropology in British Columbia. Memoir 1, British Columbia Provincial Museum, Victoria.
- \_\_\_\_\_. 1962. British Columbia Indian Population, 1835-1961. Paper prepared for presentation to the Federal Provincial Welfare Committee on Indians; November 9.
- \_\_\_\_\_. 1964. The Indian History of British Columbia. The Impact of the White Man. Anthropology in British Columbia. Memoir No. 5. Victoria, Provincial Museum.
- Dundes. 1979. "Heads or Tails: A Psychoanalytic Study of Potlatch". The Journal of Psychological Anthropology. Fall 1979. Vol. 2. pp. 395-424.
- Dunn, John. 1846. History of the Oregon Territory and British North-America Fur Trade. London.
- Durand, G. 1969. Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Paris, Bordas.
- Durkheim, Emile. 1912. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Alcan, Paris.
- Durkheim, E. et Mauss, M. 1901-1902. De quelques formes primitives de classification, in Année Sociologique, VI, Paris.
- Eliade, Mircea. 1949. Traité d'histoire des religions. Paris. Payot.
- \_\_\_\_\_. 1959. Naissances mystiques, Gallimard, Paris.
- Farb and Armelaga. 1980. Consuming Passions: The Anthropology of Eating. Boston: Houghton, Mifflin.
- Fernandez, J.W. 1974. "The mission of metaphor in expressive culture". Current Anthropology 15: 119-146.
- Fisher, R. 1977. Contact and Conflict. Vancouver. UBC Press.
- Fleisher, Mark S. 1981. "The Potlatch: A Symbolic and Psychoanalytic View". Current Anthropology. Vol. 22. No. 1. February 1981. pp. 69-71.
- Franchère. 1820. Relation d'un voyage à la côte du nord-ouest de l'Amérique septentrionale". Montréal.
- Freud, Sigmund. 1932. Lettre à Marie Bonaparte, citée par E. Jones dans La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud, t. III, P.U.F. Paris. p. 511.
- Geertz, Clifford. 1964. "Ideology as a Cultural System". In D. Apter (ed.), Ideology of Discontent. New York: The Free Press.

- \_\_\_\_\_. 1972. "La religion comme système culturel", in Essais d'anthropologie religieuse, traduction Cécile de Rouville, Paris, Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 1973. The Interpretation of Cultures. London: Hutchinson.
- Goldman, Irving. 1975. The Mouth of Heaven. An Introduction to Kwakiutl Religious Thought. New York: John Wiley and Sons.
- \_\_\_\_\_. 1980. "Boas on the Kwakiutl: The Ethnographic Tradition", in Theory and Practice, (ed) Stanley Diamond, Mouton, The Magne
- Greimas, A.J. 1970. Du sens. Essais sémiotiques. Paris: Editions du Seuil.
- Hall, A.J. 1888. "A Grammar of the Kwakiutl Language". Transactions of the Royal Society of Canada, Vol. VI, Section II.
- Halpern, Ida. 1976. "On the Interpretation of "meaningless-nonsensical Syllables" in the music of the Pacific Northwest Indians". Journal of the Society for Ethnomusicology. Volume XX no. 2.
- Hawthorn, Audrey. 1979. Kwakiutl Art. University of Washington Press. Seattle and London.
- Hazard, Thomas. 1960. On the Nature of the Kwakiutl Numaym and its Counterparts Elsewhere on the Northwest Coast. American Association for the Advancement of Science Meeting, December.
- Howay, F.W. 1925. "Indian Attacks upon Maritime Fur Traders of the Northwest Coast, 1785-1805". Canadian Historical Review 6: 287-309.
- Heusch Luc (de). 1972. "Essais d'anthropologie religieuse". Introduction. Ed. Bradbury, Geertz, Spiro, Turner, Winter. 1966. Paris: Gallimard. pp. 7-16.
- \_\_\_\_\_. 1974. "Introduction à une ritologie générale: le pouvoir des signes". Pour une Anthropologie Fondamentale, ed. Morin et M. Piattelli-Palmarini - Paris: Seuil. Vol. 3. pp. 226-247.
- Hogg, Garry. 1973. Cannibalism and Human Sacrifice. London: Pan Books.
- Holm, Bill. 1972. Crooked Beak of Heaven". Seattle: University of Washington Press.
- \_\_\_\_\_. 1975 ms. "Some More Conundrums in Northwest Coast Indian Art", paper presented at a symposium on Traditions and New Perspectives of Northwest Coast Art, UCLA.
- \_\_\_\_\_. 1977. "Traditional and Contemporary Kwakiutl Winter Dance". Arctic Anthropology. Vol. XIX. No. 1. University of Wisconsin Press.
- Holm, Bill and Quimby, George Irving. 1980. Edward S. Curtis in the Land of the War Canoes: A Pioneer Cinematographer in the Pacific Northwest. Douglas & McIntyre. Vancouver.

- Howay, F.W. 1925. "Indian Attacks upon Maritime Traders of the Northwest Coast, 1785-1805". No. 4 - December 1925. Canadian Historical Review Vol. VI. 287-309. University of Toronto Press.
- HUDSON'S BAY COMPANY, Land Office, Victoria. Register of Land Purchased from the Indians, 1850-1859. Ms. Provincial Archives. Victoria, B.C.
- \_\_\_\_\_. Return of Treaties Made by the Hudson's Bay Company with Indian Tribes Showing Lands Conveyed and Sums Paid, 1850-1854. Ms. Provincial Archives. Victoria, B.C.
- Humphreys, J. "Legends of the Cowichan Indians". Ms. PABC, Victoria.
- Jacobsen, Adrian. 1884. Reise an der Nordwestküste Amerikas 1881-1883. Leipzig, ed. A. Woldt.
- Jeness, Diamond. 1932. The Indians of Canada, National Museum, Bulletin 65, Ottawa.
- Jones, E. 1948. "The Theory of Symbolism" in Collected Papers on Psychoanalysis, 5th edition, pp. 87-144. London: Bailliere, Tindall and Cox.
- Johnson, Ronald. 1973. The Art of the Shaman. The University of Iowa Museum of Art. Iowa City. Iowa.
- Jung, C.G., et Kerényi, Charles. 1968. Introduction à l'essence de la mythologie, Paris, Payot. trad. H.E. De. Medico.
- Khan, Masud, M.R., 1972. "La tendresse canibalique dans la sensualité non génitale". Destins du Cannibalisme, Nouvelle Revue de Psychanalyse no. 6 automne 1972. Gallimard, Paris. pp. 159-170.
- Kluckholm, Clyde. 1968. "Myths and Rituals: A General Theory". Studies on Mythology. Robert A. Georges. Dorsey Press. Homewood, Illinois. pp.137-167.
- Kobrinsky, Vernon. 1979. "The Mouths of Earth: The Dialectical Allegories of the Kwakiutl Indians". Dialectical Anthropology. 4:163-177. Amsterdam: Elsevier Scientific Publishing Company.
- Lane, Barbara. 1953. A Comparative and Analytic Study of Some Aspects of Northwest Coast Religion. Unpublished Ph.D. Thesis, University of Washington. Seattle.
- Leach, Edmund.R. 1967. "Ritual" in International Encyclopedia of the Social Sciences.
- \_\_\_\_\_. 1972. "The Structure of Symbolism" in J.S. La Fontaine (ed.), The Interpretation of Ritual. London: Tavistock.
- Leroi-Gourhan. 1973. Milieu et Techniques. Albin Michel. Paris.

- Levi-Strauss, Claude. 1955. Tristès Tropiques, Plon, Paris.
- \_\_\_\_\_. 1958. Anthropologie Structurale, Plon, Paris
- \_\_\_\_\_. 1962. La Pensée Sauvage, Plon, Paris.
- \_\_\_\_\_. 1962. Le Totémisme aujourd'hui, P.U.F., Paris.
- \_\_\_\_\_. 1966. "The Culinary Triangle", New Society, London  
22 December, 166:937-40.
- \_\_\_\_\_. 1967. Les structures élémentaires de la parenté,  
Mouton, La Haye.
- \_\_\_\_\_. 1971. L'homme nu. (Mythologiques IV), Plon, Paris.
- \_\_\_\_\_. 1972. "Anthropologie sociale". Extrait de l'Annuaire  
du Collège de France, Résumés des Cours de 1971-1972, 72:337-344.
- \_\_\_\_\_. 1975. "Anthropologie Sociale". Extrait de l'Annuaire  
du Collège de France, Résumé des Cours de 1974-1975, 75:347-53.
- \_\_\_\_\_. 1975. La voie des masques (2 vol.), Skira, Genève.
- \_\_\_\_\_. 1979. La voie des masques. Edition revue, augmentée  
et rallongée de Trois Excursions. Plon, Paris.
- Locher, Gottfried Wilhelm. 1932. The Serpent in Kwakiutl Religion: A Study  
in Primitive Culture, Leiden: E.J. Brill.
- Lord, John Keast. 1866. The Naturalist in Vancouver Island and British  
Columbia. 2 volumes. London.
- Mackenzie, Alexander. 1891. "Descriptive Notes on Certain Implements,  
Weapons, etc., from Graham Island, Queen Charlotte Islands, B.C."  
Proceedings and Transactions, 9, Ser. II, pp. 49-59. Royal Society of  
Canada Transactions.
- Maertens, Jean-Thierry. 1978. Le masque et le miroir. Ritologiques 3.  
Paris: Aubier-Montaigne.
- Mauss, Marcel. 1967. The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic  
Societies. Trans. Ian Cunnison. New York: Norton.
- Mayne, R.C. 1862. Four Years in British Columbia and Vancouver Island:  
An Account of their Forests, Rivers, Coast, Gold Fields and Resources,  
for Colonization. London, John Murray.
- McKelvie, B.A., 1949. Tales of Conflict. Vancouver. The Vancouver Daily  
Province.
- Meletinsky, Eleazar. 1974. "Problems of the Historical Morphology of the  
Folktale". In Soviet Structural Folkloristics. Ed. Pierre Maranda.  
The Hague: Mouton.

- Menzies, Archibald. 1792. Menzies Journal of Vancouver's Voyage, April to October, 1792. Edited with botanical and ethnological notes, by C.F. Newcombe, Victoria, B.C.: W.H. Cullin, 1923.
- Muir, A. n.d. "Private Diary, 9 November 1848 - 5 August 1850", Provincial Archives, Victoria, B.C.
- \_\_\_\_\_. 1878. "Reminiscences", as recorded for H.H. Bancroft in B.C. Sketches, 1878, Photostat of original, Ms. Provincial Archives, Victoria, B.C.
- Needham, R. 1980. "Chewing on the Cannibals". Times Literary Supplement January 25, 1980:75-76.
- Murdock, G. 1949. Social Structure. New York: The MacMillan Company.
- Niblack, Albert P. 1890. The Coast Indians of Southern Alaska and Northern British Columbia. U.S. National Museum Report for the Year ending June 30, 1888, pp. 225-386. Washington, D.C., U.S. Government Printing Office.
- Olson, Ronald, L. 1940. "The Social Organization of the Haisla of British Columbia", Anthropological Records, 2, no. 5:169-200. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1954. "Social Life of the Owikeno Kwakiutl," Anthropological Records, 4, no. 3: 213-254. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1955. "Notes on the Bella Bella Kwakiutl". Anthropological Records, Vol. 14.
- Paulme, Denise. 1967. "Two Themes on the Origin of Death", Man, Vol. 2, No. 1. March 1967, pp. 48-61.
- Pouillon, Jean. 1972. "Manières de table, manières de lit, manière de langage", Destins du cannibalisme, Nouvelle Revue de Psychanalyse, No. 6. Automne 1972. Gallimard, Paris, pp. 9-26.
- Propp, Vladimir. 1968. Morphology of the Folktales. Trans. L. Scott, ed. L.A. Wagner. Austin: University of Texas Press.
- Quenlez, G. 1967. "Vocabularium Geographicum". Conseil de la Coopération actuelle du Conseil de l'Europe.
- Rawson, J. 1973. Gulliver and the Gentle Reader. London and Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Reid, Susan. 1973. "Fondements de la pensée Kwakiutl". Signes et Langages des Amériques. Recherche amérindienne au Québec. Montréal.
- \_\_\_\_\_. 1976. The Origins of the Tsetseka in the Baxus: A study of Kwakiutl Prayers, Myths and Ritual. Unpublished Ph.D. thesis. UBC, Vancouver.

- Reid, Susan. 1979. "The Kwakiutl Man Eater". Anthropologica, Vol. XXI, no. 2. pp. 247-276.
- Rohner, Ronald, P., 1967. "The People of Gilford: A Contemporary Kwakiutl Village". National Museum of Canada, Bulletin 225.
- \_\_\_\_\_. 1969. The Ethnography of Franz Boas. Chicago.
- Rouget, Gilbert. 1980. La musique et la transe: Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession. Paris: Gallimard.
- Rosman and Rubel. 1971. Feasting with Mine Enemy. New York: Columbia University Press.
- Saywell, John T. 1778. "Sir Joseph Trutch: British Columbia's First Lieutenant-Governor". British Columbia Historical Quarterly 19 (1955): 71-92.
- Sagan, Eli. 1974. Cannibalism: Human Aggression and Cultural Form. New York: Harper & Row.
- Sharpe, E.F. 1950. "Psycho-physical problems revealed in language: An Examination of Metaphor", in Collected Papers on Psychoanalysis. pp. 168-169. London: Hogarth Press and Institute of Psychoanalysis.
- Smith, Pierre. 1979. "Aspects de l'organisation des rites". La Fonction Symbolique, Essais d'anthropologie réunis par Michel Izard et Pierre Smith. Gallimard, Paris. pp. 139-170.
- Spier, L. 1930. "Klamath Ethnography". University of California Publications in American Archaeology. Vol. 30. Berkeley: University of California Press.
- Spradley, James, P. 1963. The Kwakiutl Guardian Spirit Quest: An Historical, Functional, and Comparative Analysis. Unpublished master thesis. University of Washington.
- \_\_\_\_\_. 1969. Guests Never Leave Hungry: The Autobiography of James Sewid, A Kwakiutl Indian. New Haven, Yale University Press.
- Suttles, Wayne. 1970. "Kwakiutl Ethnography" in: American Anthropologist, Vol. 73(3): 629-632.
- Taylor, Herbert C. and Duff, Wilson. 1956. "A Post-Contact Southward Movement of the Kwakiutl". Washington State College. Pullman - Research Studies. 24(1) 56-66.
- Taylor, H.C. Jr. 1963. Aboriginal Populations of the lower Northwest Coast. Pacific Northwest Quarterly. Vol. 54. No. 4.

- Tolmie, William Fraser. 1833-35. Diary. August 11, 1833- December 18, 1835. Unpublished. Ms. Provincial Archives, Victoria, B.C.
- \_\_\_\_\_. 1963. The Journals of William Fraser Tolmie, Physician and Fur Trader. Vancouver.
- Turner, Victor, W. 1967. The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual, Cornell University Press, New York.
- \_\_\_\_\_. 1969. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure, Chicago: Aldine.
- Vancouver, George. 1798. Voyage of Discovery to the North Pacific Ocean and Round the World, in the years 1790, 1791, 1792, 1793, 1794, and 1795. London, Printed for G.G. and J. Robinson.
- Van Gennep, Arnold. 1969. Les rites de passage. Réimpression. Paris: Mouton et Maison de sciences de l'homme.
- Wagner, Henry and Newcombe, W.A. 1938. "The Journal of Don Jacinto Caamano" British Columbia Historical Quarterly. Vol. 2 (3).
- Walbran, J.T. 1971. British Columbia Coast Names 1592-1906: Their Origin and History. J.J. Douglas Ltd., Vancouver.
- Walens, Stanley. n.d. Feasting with Cannibals: World View of the Kwakiutl Princeton: Princeton University Press. In Press.
- Whorf, 1969. Linguistique et anthropologie. Denoll - Gonthier. Paris.
- Widerspach-Thor (de), Martine (Reid). 1978. "The Equation of Copper." Proceedings of the Canadian Ethnology Society. Six Annual Congress. Banff. in press.
- Wike, Joyce. 1952. "The Role of the Dead in Northwest Coast Culture", in Tax (ed.), Indian Tribes of Aboriginal America, pp. 97-103.
- Woldt, A. 1884. Captain Jacobsen's Reise an der Nordwestküste Amerikas. Leipzig.