

## **Le cannibalisme des iroquois : comportement social, environnements, structures de l'esprit**

Yvan Simonis

L'agriculture au Québec  
Volume 1, Number 2, 1977

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/000860ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/000860ar>

[See table of contents](#)

---

**Publisher(s)**

Département d'anthropologie de l'Université Laval

**ISSN**

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

---

**Cite this article**

Simonis, Y. (1977). Le cannibalisme des iroquois : comportement social, environnements, structures de l'esprit. *Anthropologie et Sociétés*, 1 (2), 107–122. <https://doi.org/10.7202/000860ar>

---

# LE CANNIBALISME DES IROQUOIS

comportement social  
environnements  
structures de l'esprit

---

**Yvan Simonis**  
UNIVERSITÉ LAVAL



Nous ne tenterons ici que des formulations théoriques provisoires à l'occasion du cannibalisme des iroquois, pratique historique et discours mythique. Nous essaierons d'abord de préciser les postulats dont nous avons besoin et leurs relations, nous dirons ensuite comment nous voyons l'intégration de l'analyse structurale des mythes pratiquée par Lévi-Strauss dans le cadre de la théorie générale des systèmes, nous ébaucherons enfin dans le cadre théorique que nous risquons l'interprétation du cannibalisme des iroquois.

## Quatre postulats

- a) Par *comportement social*, nous entendons tout acte (réel ou imaginé) par lequel des individus (réels ou imaginés) sont en rapport avec leurs environnements sociaux et naturels (réels ou imaginés).
- b) Par *esprit*, nous entendons ici un ensemble de réseaux de relations entre l'organisme humain et ses environnements sociaux ou naturels. L'*esprit* n'est donc pas une entité contrairement au cerveau qui est une entité, il est un ensemble de réseaux de relations<sup>1</sup>.
- c) Par *structures de l'esprit*, nous entendons l'organisation interne propre à ces réseaux de relations, ou ce qui revient au même, la forme propre aux problématiques impliquées par les langages qui commentent ou expérimentent sur ces réseaux dans une société.
- d) Le champ des relations entre *esprit* et *comportement social* est défini par les propositions précédentes. Les *structures de l'esprit* sont médiatrices entre l'*esprit* et les *comportements sociaux*, ceux-ci sont les médiateurs de l'ensemble des réseaux de relations entre l'organisme humain et ses environnements.

## Commentaires

Ces quatre postulats nous sont nécessaires pour cadrer nos réflexions sur les rapports possibles entre *esprit humain* et *comportement social*. Il faut cependant préciser immédiatement sur un point afin d'éviter toute conception organicisante purement fonctionnelle des relations de l'organisme humain à ses environnements.

Quand nous disons *ensemble de réseaux de relations*, nous ne postulons pas un ensemble coordonné et toujours fonctionnel de ces réseaux visant tous à de bonnes adaptations aux environnements sociaux ou naturels. Nous postulons plutôt des rapports dialectiques à l'intérieur de cet ensemble (rapports pathologiques, rapports conflictuels, rapports de domination, rapports contre-adaptatifs, etc...). Il est évident à ce propos — puisque la notion d'"ensemble de réseaux de relations" est abstraite — que seule l'illustration concrète permettra de faire émerger cette dialectique, c'est d'ailleurs pourquoi nous employons la notion de *problématique*.

En effet, s'il est vrai qu'une société est prise dans cet ensemble de réseaux qui est, en fait, son appareil de communications avec ses environnements, il est vrai également qu'elle a ses manières d'en parler et d'en vivre. Elle établit par le langage une méta-communication, c'est-à-dire des commentaires qui lui sont propres sur cet ensemble de réseaux et ses problèmes et va même jusqu'à expérimenter sur cet ensemble par le biais du mythe et donc de l'imagination. Cette méta-communication ignore le plus souvent de quoi elle est le commentaire. Seule l'analyse peut essayer de les mettre en rapport.

C'est donc dans la mesure où la société *exprime* par ses actes et/ou ses langages des manières particulières de penser et d'agir ses relations aux environnements que nous pouvons analyser. Ces manières particulières forment les problématiques de la société. C'est la structure propre à ces problématiques vue comme exprimant l'organisation des réseaux de relations de la société à ses environnements qui nous intéresse et que nous appelons "structures de l'esprit"<sup>2</sup>.

Ce cadre théorique doit être développé par quelques remarques essentielles. L'encéphale ou cerveau est le centre de fonctionnement général du comportement de corps individualisés. C'est une entité même si par tout le corps elle est en relation avec de multiples sources d'énergie ou d'informations. L'esprit humain n'est pas une entité dans ce sens, il est un ensemble de réseaux de relations (corps individualisés en relations avec d'autres corps individualisés dans une société elle-même en relations multiples avec ses environnements).

L'encéphale et l'esprit humain sont eux-mêmes en relations bien sûr. Nous excluons ici toute relation de causalité linéaire dans une direction ou dans

l'autre – comme nous l'excluons entre structures de l'esprit et comportement social. Comment poser les termes de leurs relations? Deux notions principales seront retenues: *l'analogue* et *le digital*<sup>3</sup>. Ces notions permettent d'éclairer (leur distinction comme leurs relations) le travail de l'encéphale, celui de l'esprit et celui du langage, mais également celui de l'analyse structurale des mythes et celui des calculateurs électroniques. Ces deux notions théoriques éclaireront donc les postulats adoptés au début de cet exposé et le statut de l'analyse structurale des mythes telle que conçue ici.

Dans un premier temps et pour ce qui concerne la relation de l'encéphale et de l'esprit humain, nous constaterons avec Wilden (1972:157-161 et 174-178) que le fonctionnement du système nerveux central, de l'avis des spécialistes, est décrit comme un appareil couplant l'analogie et le digital, c'est-à-dire à la fois une logique de degrés et une logique binaire<sup>4</sup>. Par ailleurs, l'esprit humain – cet ensemble de réseaux de relations avec les environnements sociaux et naturels – utilise les processus de l'analogie et du digital.

Il convient ici de définir en les distinguant, *l'analogue* et *le digital*. Il s'agit d'une distinction *méthodologique* entre deux modes de transmission de l'information qui ne sont jamais complètement séparés même dans les computers où cependant la distinction apparaît la plus claire. Du point de vue de la théorie générale des systèmes, le digital est toujours un sous-ensemble de l'analogue. En effet, ce qui est premier c'est la relation à des environnements, c'est-à-dire la survivance de tout, de toute espèce vivante qui lui est directement liée, et même si le digital est nécessaire dans l'organisation de cette relation (pour ce qui regarde au moins l'espèce humaine) celui-ci reste soumis à l'obtention de la valeur-survie qui est elle nourrie par une transmission *analogue* de l'information venue des environnements<sup>5</sup>

Qui dit *analogue* dit simulation, dit représentation sous une autre forme (carte géographique pour un territoire, thermomètre pour la chaleur, etc...) de quantités *continues*, réelles, physiques<sup>6</sup>. L'analogue dans sa simulation mettra des différences, établira des degrés pour traduire le continuum en faisant ainsi une série. Entre les éléments gradués des continuums nous avons une série de différences mais ce qui est différencié ne l'est pas à la façon du tout ou du rien, du oui ou du non.

Qui dit *digital* dit d'abord *éléments discrets* et *échelles discontinues*. Entre ces éléments il n'y a pas de comparaison possible sur la base de leur commune appartenance à un ensemble continu, il y a d'un point de vue logique opposition entre eux sous tout rapport. Entre ces éléments opposés on peut établir des relations mais elles ne seront *que* d'oppositions. *L'analogue* s'organise par des différences de degré, le digital par des oppositions sous tout rapport. Le premier parle de plus ou moins différent, le second de négation.

Mais, il y a plus, car — pour ce qui regarde les computers en tout cas — le digital peut quitter tout rapport de type analogique avec ce qu'il analyse. Il peut plus facilement se constituer en code, en syntaxe, en logique plus forte, parce qu'il s'établit à un niveau d'abstraction plus haut, non pas qu'une simulation de processus réels ne puisse être abstraite elle aussi mais parce que ce niveau d'abstraction n'a pas besoin pour se constituer comme abstraction d'une référence à des processus, à des situations ou à des quantités réelles, et parce qu'il est seul à intégrer la *négation* alors que l'analogue ne peut que refuser mais non nier. *Analogue* et *digital* n'en sont pas moins constamment reliés. Si l'exemple des computers semble les distinguer complètement, leurs relations sont plus subtiles pour des systèmes qui ne sont pas machines faites de main d'homme (le langage, le corps, les sociétés comme totalité dialectisée en relation avec des environnements ou écosystème, etc...).

Certes, on peut dans un premier temps simuler des configurations ou des processus réels par des voies de réduction formelle puis dans un second temps traduire cette simulation par une analyse de type digital, par des computers digitaux<sup>7</sup>. Ceci ne doit pas faire oublier, par exemple, que l'analyse digitale doit absolument supprimer l'ambiguïté du phénomène analysé. Par ailleurs, même si elle atteint à des *équivalents* fonctionnels<sup>8</sup>, elle les atteint par un *counting out* — exhaustif en principe — qui traduit tout phénomène ambigu comme un réseau de relations associant des éléments discrets à définition non ambiguë — c'est-à-dire dont les définitions ne recouvrent en rien celles des autres. Ce *counting out* implique une psychologie associationniste beaucoup trop simpliste pour prétendre inférer du *counting out* aux modes de fonctionnement de l'esprit humain (voir Dreyfus, 1965).

### **Théorie générale des systèmes et analyse structurale des mythes**

Il y a plusieurs manières de défendre un rapprochement de la théorie générale des systèmes et de l'analyse structurale telle que Claude Lévi-Strauss la pratique. On peut comme Anthony Wilden (1972, 1974) qui, le premier, a posé et développé les termes de la comparaison, se servir de la première pour critiquer vivement la seconde. On peut aussi, et ce sera mon cas, montrer que les deux approches ne sont pas exclusives si l'on cadre la seconde dans la première. Je pense, en effet, que l'appareil théorique de Lévi-Strauss permet ce cadrage si l'on tient compte de tous ses aspects.

La théorie générale des systèmes s'intéresse aux relations des systèmes avec leurs environnements. Tout ce qui est système en relation avec des environnements l'intéresse, elle s'intéresse donc aussi bien aux vivants (végétaux, animaux, hommes, sociétés) qu'à certains types de machines. La théorie générale des systèmes s'appuie d'abord sur des objets réels, des fonctionnements réels indépendants de toute théorie explicative: des organismes vivants — ou des machines — sont effectivement en relation avec

des environnements de types variés. Elle prétend — prenant cette fois position théoriquement — que les comportements de ces organismes ne sont compréhensibles que si l'on accepte que les relations organismes/environnements sont à double sens. Elle s'intéressera donc aux fonctionnements des interférences entre organismes et environnements affirmant que organismes et environnements ne sont compréhensibles que par leurs interférences là où ils sont interreliés. On s'imagine évidemment la complexité possible de l'approche au vu de la multiplicité des organismes, de la variété des environnements sans compter les multiples relations entre organismes qui sont aux uns et aux autres des environnements (vivants, sociaux ou techniques).

Les organismes sont vus comme des systèmes que l'on classera, suivant le type de relation aux environnements, des *systèmes clos* aux *systèmes ouverts*. On parlera de *système* parce que tout organisme qui entretient un certain temps des relations avec un ou des environnements est *organisé* en fonction de son adaptation à ces environnements. Cette *organisation* traduite en termes de système va de l'entièrement clos au maximum d'ouverture. On classera le long de ce continuum une grande diversité de systèmes suivant le type de relations qu'ils entretiennent avec leurs environnements. C'est ainsi que nous aurons:

- des systèmes tout à fait clos pour lesquels le système lui-même est à lui-même son propre environnement. Exemple: les constructions théoriques systématiques présentées en langage formel et divers types de machines.
- des systèmes clos qui s'adaptent à des environnements très sélectifs et peu variés, ces systèmes ne changent nullement leurs règles de fonctionnement à l'occasion de cette adaptation aux environnements, même s'ils peuvent jusqu'à un certain point changer de comportements. Exemple: missiles, robots divers.
- des systèmes ouverts capables de s'adapter à des environnements plus diversifiés. Ces systèmes plus complexes peuvent changer certaines modalités de leurs organisations internes en vue de s'adapter et même jusqu'à l'ensemble de leurs règles de fonctionnement. Exemple: les sociétés humaines.

Aux deux extrémités du continuum les situations impossibles: aucune énergie disponible pour un système clos qui a consommé toutes les siennes (exemple: la panne d'essence pour une voiture, etc.) ou éclatement du système détruit par des environnements tellement neufs qu'il ne peut y survivre en s'y adaptant (exemple: société humaine face à la destruction atomique, espèces vivantes disparues.).

Quand on parle d'organismes vivants (animaux ou humains) ou, a fortiori de sociétés humaines, on se trouve devant des organisations complexes, des

systèmes ouverts composés de sous-systèmes variés. Il est évident que ces sous-systèmes font environnement pour chaque sous-système particulier, tous interliés dans une organisation plus englobante.

L'analyse structurale de Lévi-Strauss peut être comprise et située par rapport à ce qui précède. La théorie générale des systèmes s'intéresse aux relations des systèmes avec leurs environnements. Il ne fait pas de doute à mes yeux que l'analyse structurale des mythes tient compte des environnements du mythe (d'autres mythes, le milieu naturel, la culture matérielle, et l'organisation sociale sous tous les aspects). On pourrait aisément concevoir la mythologie comme un sous-système dans une théorie générale des systèmes d'une société. La pratique de l'analyse structurale analyse en fait les relations de ce sous-système avec d'autres sous-systèmes sociaux, elle définit les règles propres de ce sous-système et montre comment pour les définir il faut tenir compte des règles propres à plusieurs autres sous-systèmes dont elles sont des transformations. Ces transformations situent la mythologie dans son lieu propre et dans son rapport à ce qui n'est pas elle.

On pourrait aisément montrer, à l'aide par exemple de **Structuralism and Ecology** (Lévi-Strauss, 1972), comment la pratique de Lévi-Strauss et sa problématique s'inscrivent dans le cadre défini par la théorie générale des systèmes. L'avantage de l'analyse structurale des mythes, quand elle est replacée dans ce cadre, est de souligner la complexité des règles régissant un sous-système et d'avancer plus loin que quantité d'analyses systémiques dans la réflexion et l'analyse des relations de ce sous-système avec ses environnements. De plus elle tient compte des limites du sous-système sur la plupart de ses frontières. Parmi celles-ci, il est vrai que Lévi-Strauss est au premier chef intéressé aux contraintes du sous-système du côté de son environnement biologique et, plus particulièrement, celui du système nerveux central<sup>9</sup>. Il est vrai que les règles du sous-système, les résultats de l'analyse structurale, sont constamment interprétés comme des symptômes de "l'architecture de l'esprit". Lévi-Strauss oriente donc d'une manière différente l'interprétation de ses résultats et pose constamment le problème des interférences entre le sous-système-mythes d'une société et l'appareil-esprit. On notera ici que Lévi-Strauss ne fait pas la distinction essentielle à notre propos entre cerveau et esprit.

Il serait exact de dire que Lévi-Strauss réinterprète volontiers à la lumière de ses résultats l'ensemble du social mais ceci n'empêche nullement son apport car il reste vrai que pour une part considérable — et d'ailleurs essentielle — le social est marqué par le symbolique (au point d'être impensables l'un sans l'autre) et qu'il faut dire que le symbolique rentre dans la signification par le biais de toutes espèces d'appareils signifiants qui s'appuient sur des contraintes qui leur échappent largement. L'analyse structurale veut en somme nous référer à des contraintes qui en même temps limitent et produisent nos capacités de signifier.

D'un autre point de vue, on peut avancer d'autres perspectives de lecture de la pratique et des résultats de l'analyse structurale. Elles feront voir d'une autre manière le rapport possible entre théorie générale des systèmes et analyse structurale. On voit admirablement dans l'analyse structurale comment le mythe tire ses informations de ses environnements et comment il traite ces informations pour se tracer son propre champ et s'organiser en véritable sous-système social. Je dirais même qu'il va beaucoup plus loin, en ce sens, que bien des tentatives d'autres auteurs qu'inspirent la théorie générale des systèmes sur d'autres types de relations avec des environnements ou d'autres sous-systèmes. A bien des égards, l'analyse structurale des mythes pourrait servir de modèle, il suffirait de pratiquer l'analyse structurale dans un autre contexte théorique pour que ses résultats soient interprétables autrement.

### **Le cannibalisme des iroquois**

#### **□ Poser le problème**

Comme le rappelle Ruyer, toute "machine industrielle est déjà finalisée – par la conscience humaine qui l'a fabriquée – quant à sa ligne de production et de rendement. La rétroaction surajoutée guide, améliore le rendement de la finalité primaire. Mais sans cette finalité primaire, il n'y aurait rien à guider, à améliorer, ou à contrôler" (Ruyer, 1963:195).

Il y a donc double finalité, nous l'appliquons analogiquement aux sociétés humaines. Comme toute société, la société iroquoise est en relation constante avec ses environnements, elle est d'emblée, constitutivement, liée à des environnements extérieurs et la finalité primaire de toute société est sa propre survie, sa propre permanence qui est liée à ses relations à ces environnements. "La rétroaction surajoutée", c'est la direction politique de la société iroquoise, ses stratégies dans des environnements changeants qui, "guide, améliore le rendement de la finalité primaire". Toute son action vise, en dernier ressort, à améliorer le rapport société iroquoise – environnement. Il est bien entendu à ce propos que la finalité primaire dont parle Ruyer est ici inconsciente et d'ordre biologique et que la rétroaction surajoutée ignore sur quelle finalité primaire elle se greffe.

Nous choisissons d'analyser le cannibalisme dans la mesure où la société iroquoise exprime par ses actes ou ses langages des manières particulières de penser et d'agir ses relations aux environnements. Ces manières particulières, c'est la problématique de cette société. C'est la structure propre à ces problématiques vue comme exprimant l'organisation des réseaux de relation de la société iroquoise à ses environnements qui nous intéresse et que nous appelons *esprit*.



Nous visons donc à simuler au niveau d'une expression théorique relevant de la théorie générale des systèmes, le comportement des sociétés iroquoises dans des environnements qui varient dans le temps, comportement qui s'ajuste, réagit, reproduit, transforme ces environnements et donc la société iroquoise elle-même qui se transforme au rythme même de la transformation des environnements.

Personne n'a jamais vu ni ne verra l'esprit humain, ni les structures de l'esprit humain telles que nous les avons définies. Nous pratiquons donc ici l'inférence à leur sujet puisque c'est bien d'elles que nous désirons parler.

Nous parlerons dans un instant des iroquois. Leur manière de commenter ou d'expérimenter — de notre point de vue théorique et occidental — ignore en fait ce qu'elle commente et sur quoi elle expérimente et nous devons retraduire les problématiques propres à ces commentaires et à ces expérimentations dans un langage qui à première vue n'aura plus rien d'iroquois, surtout si nous visons à formaliser nos discours à ce propos. Où se placer, en quel "lieu" et au nom de quoi pouvons-nous inférer au sujet des "structures de l'esprit humain" dans la société iroquoise? Seul un appareil théorique peut nous guider pour inférer de quelque part sur quelque chose. Notre raisonnement est ici le suivant: puisque nous parlons de problématique, ce sont les gages iroquois qui seront les plus aptes à nous renseigner et parmi ces langages, les mythes car ils sont pour nous les lieux mêmes du développement des problématiques par l'expérimentation qu'ils mettent en jeu. Par ailleurs, nous choisirons un contexte de crise plus apte à nous révéler les axes principaux des problématiques iroquoises. Si nous avons choisi le cannibalisme, c'est que nous sommes ici dans un contexte de crise, que le cannibalisme est à la fois une pratique historiquement attestée et qu'il fait l'objet de la réflexion mythique. Nous pratiquons donc une double inférence qui est après tout très risquée: du langage iroquois à nos langages théoriques abstraits et de produits sociaux, des langages avant tout, aux *structures de l'esprit*.

Du cadre théorique à l'analyse du cannibalisme  
historique et mythique des iroquois

Le processus fondamental, qui doit assurer une valeur fondamentale, c'est celui qui organise la survie, la permanence de la société iroquoise c'est-à-dire l'ajustement de cette société en fonction de son environnement extérieur social ou naturel. Ce processus fondamental d'ajustement constant entraîne un ensemble de réseaux de relations aussi bien entre la société iroquoise et ses environnements qu'à l'intérieur même de cette société, ces réseaux externes ou internes étant évidemment reliés. C'est l'ajustement constant et fondamental aux environnements extérieurs qui induit ce qui se passe à l'intérieur de la société, c'est lui, par conséquent, qui forme le cadre à

l'intérieur duquel comprendre le réaménagement ou la stabilité des réseaux de relations internes.

Percevoir ceci, c'est percevoir une complexité de taille impossible à analyser sans fractionner le tout. Nos moyens d'analyse — et n'oublions pas que nos analyses mêmes sont prises dans ce processus dont nous parlons et il n'est pas toujours sûr qu'elles soient dans son sens — nous obligent à tracer des lignes quelque part en espérant que ces tracés correspondent à des processus réels, aussi partiels soient-ils.

Envisager une position marxiste, structuraliste, fonctionnaliste ou autre, c'est toujours d'abord une question d'épistémologie c'est-à-dire très exactement un tracé particulier à l'intérieur de la totalité qui permettra tel ou tel type de discours<sup>10</sup>, le discours le plus pertinent restera toujours celui qui par son tracé de départ correspondra le mieux à des processus réels objectifs aussi partiels soient-ils<sup>11</sup>. Ce tracé relève évidemment de la décision de l'analyste.

Dans le cas qui nous occupe ici, nous cherchons un tracé qui nous donnerait prise sur les processus sociaux en cause à l'occasion du cannibalisme iroquois aussi bien historique que mythique. Dans le cas du cannibalisme historique, nous pensons observer la société iroquoise aux prises avec un problème d'ajustement aux sociétés avec lesquelles elle est en guerre et les réactions intérieures à cette situation de guerre. Dans le cas du cannibalisme mythique, nous pensons observer le prolongement imaginaire de cette situation que nous concevons comme une expérimentation (conséquente en tout cas) sur cette situation. Les deux cas, pris ensemble, nous permettent, pensons-nous, de nous situer en un lieu stratégique de l'esprit iroquois et d'en étudier les structures — c'est-à-dire son organisation interne et donc sa problématique — pour poser ensuite le problème de sa relation aux comportements sociaux des iroquois.

## Le cannibalisme historique

Je partirai d'un texte d'archives que confirment de nombreux textes publiés qui me paraît poser immédiatement le paradoxe fondamental dont nous partirons. L'auteur anonyme de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle y parle des iroquois.

Lorsqu'ils ont fait des prisonniers, ils les amènent avec grande précaution et les donnent en arrivant au village dans la Cabane des parents de celui dont ils viennent de venger la mort, et ces malheureux n'y arrivent guère sans avoir reçu plus de quatre cents coups de bâton et avoir les ongles arrachés et quelques doigts coupés et fumés. Toutes les femmes de la famille du défunt assemblées pleurent en voyant cet esclave qui les fait resouvenir de la mort de leurs parents. S'ils doit avoir la vie elles cessent peu après de pleurer en le regardant fort indifféremment, mais quand elles ont résolu sa mort elles lui font des

caresses extraordinaires lui apportant à manger de ce qu'elles ont de meilleur et préparé exprès, sur l'avis qu'elles ont eu la veille de l'arrivée de ce prisonnier. Ensuite ces femmes lui huilent la tête et les jambes pour les délasser disent-elles du voyage qu'il vient de faire. Ils l'habillent ensuite très proprement et tout de neuf et l'ornent de colliers et ronds de porcelaine qui sont leurs pierreries, ce pauvre français ou sauvage leur ennemi ne porte pas longtemps ces hardes puisqu'elles ne lui servent que depuis la cabane jusqu'à un poteau qui est toujours planté fort près mais hors du village.<sup>1 2</sup>

Tout étonne de ces coutumes. Les sentiments, la morale, les comportements, tout semble à l'inverse de nos indignations. Car enfin, ne faudrait-il pas regarder avec compassion et intérêt celui qu'on adopte et qui remplacera le parent défunt d'autant plus qu'on vient de nous dire que les femmes pleurent en voyant ce prisonnier qui leur rappelle le parent défunt? Ne faudrait-il pas être moins sadique pour un condamné que l'on choie et chérit cruellement comme un des siens au moment où l'on décide de le supprimer dans les pires tortures?

Torturer, tuer puis manger l'ennemi sont des pratiques chez les iroquois. Ces pratiques sont commentées, elles ont un sens. Les mythes mettent en scène ces pratiques en expérimentant sur elles. Aux carrefours des problèmes sociaux des iroquois, ces pratiques sont également à un carrefour de la pensée iroquoise.

Le cannibalisme iroquois est toujours lié à la guerre, il est une pratique de temps de crise. La crise est pensée, crise politique, crise économique, crise parentale, crise démographique, crise religieuse. La crise offre des conditions dramatiques de penser la société iroquoise puisque les iroquois eux-mêmes y ont pensé. Au carrefour, le cannibalisme brasse des variables essentielles à la société iroquoise: les corps, la mort, l'alliance, le commerce, le pouvoir, la politique, la guerre, la parenté, la religion, le rêve. La guerre tue les miens mais je tue aussi l'ennemi. L'ennemi fait des prisonniers parmi les miens mais je puis ramener des ennemis prisonniers. Que faire des prisonniers? les tuer ou leur accorder la vie sauve en les adoptant. La société iroquoise en période de guerre continue perdait progressivement ses combattants trop lentement remplacés par les jeunes en âge de combattre, elle pratiquait donc aussi l'adoption des prisonniers. De plus, tuer systématiquement les prisonniers, c'est exposer les iroquois prisonniers à un sort identique chez l'ennemi. Si tuer le prisonnier était la seule pratique admise, tous y perdaient.

Il faut donc choisir et décider la mort ou l'adoption. Le choix s'ouvre, on le devine, sur des stratégies, des politiques. Car tuer ou adopter sont des risques. Il semble que ce soit les femmes du lignage dont un guerrier a été tué par l'ennemi qui décident du sort du prisonnier. L'adopté remplacera le défunt guerrier et, si tout se passe bien, en aura progressivement tous les droits, allant même jusqu'à combattre aux côtés des vainqueurs contre sa propre tribu d'origine. Cependant, le statut de l'adopté reste fragile car il est

possible qu'il soit à nouveau redéfini en condamné et tué après des mois ou même des années d'adoption. La tribu est consciente du risque de l'adoption car le prisonnier pourrait fuir ou trahir, ce qui serait évidemment pire que de l'avoir tué. Car si l'adopté remplace un guerrier tué, il était un ennemi peu avant, sa position est ambiguë, l'adoption également<sup>1 3</sup>. On imagine les tensions et la politique qui se greffent sur ces processus allant des décisions de tuer ou d'adopter à celles de leur remise en question par l'adopté ou ceux qui adoptent.

Il est curieux de constater qu'un peuple qui pratique d'aussi cruelles tortures suivies de cannibalisme puisse en même temps adopter jusqu'à reconnaître en l'ennemi un membre à part entière, de sa propre société.

L'ambiguïté du statut d'adopté et du statut de celui qu'on torture avant de le tuer et de le manger ouvre donc à des stratégies délicates, internes à la tribu, mais dont les fonctions – quels que soient les choix – servent avant tout la situation de la tribu face aux tribus ennemies (renouvellement démographique, pouvoir guerrier, pouvoir de transactions pacifiques avec l'ennemi en cas d'échanges de prisonniers même adoptés, ratio hommes-femmes dans la tribu, etc...). *Autrement dit, le choix entre tuer ou adopter est réglé par deux limites à ne pas franchir: tuer trop et adopter trop.*

Mais cette ambiguïté donne également à penser car l'ambiguïté n'est jamais réduite quels que soient les choix. On peut voir, en effet, cette ambiguïté de multiples façons: l'adoption est une sorte de cannibalisme (lent et sans violence) et le cannibalisme est une sorte d'adoption (violente et rapide). Le cannibalisme supprime l'ennemi vivant mais le récupère mort à son bénéfice par ses vertus. L'adoption redéfinit l'ennemi par une digestion sociale progressive. Ne sommes-nous pas devant deux procédés qui, sur un point, ont des résultats similaires: l'absorption de l'ennemi vaincu par le vainqueur? Ambiguïté, par conséquent, puisque par ailleurs ils subissent des sorts si différents.

Ambiguïté encore car la victime joue deux rôles: affirmer avec courage son rôle d'ennemi jusqu'au bout mais se voir investi dans le même temps du rôle de parent choyé à qui l'on s'adresse comme un parent cher dans le temps même où on le torture. Ambiguïté dont on joue, certes, pour accroître la cruauté des sévices mais qui est la condition même des résultats visés qui seront eux-mêmes d'autant plus forts – ambigus eux aussi – que chacun y jouera ses rôles. La victime qui s'affirme jusqu'au bout comme l'ennemi sera le festin le plus goûté mais son courage sèmera le doute dans l'esprit des vainqueurs car qui est vainqueur en ce cas? Les malédictions, les promesses de vengeance par sa tribu proférées par la victime ne présagent-elles pas le malheur des vainqueurs? Cependant, en mangeant l'ennemi courageux, je prendrai son courage. Ambiguïté de l'adopté car qui sait au moment de lui accorder la vie sauve s'il remplacera le parent défunt et ne fuira pas. Ambiguïté des comportements indifférents à son égard tout en l'accueillant.

La guerre des tués, dans les deux camps, des prisonniers dans les deux camps, ceux-ci sont torturés, tués et mangés ou adoptés. Le sort des prisonniers tués ou adoptés est agi par le clan qui adopte ou tue: femmes, hommes et enfants. Contexte ritualisé pour la torture, la mort et la manducation de la victime, contexte non ritualisé pour l'adopté.

## □ Le cannibalisme mythique

Il y a certes de nombreux rapports entre cannibalisme historique et cannibalisme mythique. Nous avons tenté ailleurs l'analyse d'un récit cannibale iroquois (Simonis, 1973a) et nous avançons l'idée que le mythe était avant tout une expérimentation imaginaire sur les environnements sociaux et naturels des iroquois, et donc libérée des contraintes de la vie quotidienne aussi guerrière soit-elle. L'analyse structurale des mythes joue ici un rôle irremplaçable. En effet, par la précision et le développement de ses analyses, elle met à jour l'ordre propre à la pensée mythique mais en même temps les problématiques de la pensée iroquoise. C'est dans le rapport entre ces problématiques et cet ordre d'une part, et, d'autre part, les faits sociaux qu'ils réfléchissent imaginairement et expérimentalement que nous pouvons espérer des outils plus affinés, moins grossiers, pour penser les relations entre les sociétés iroquoises et leurs environnements.

Les mythes cannibales iroquois adoptent juste assez des pratiques historiques du cannibalisme et de leur contexte pour que l'auditeur s'y retrouve pour ensuite systématiquement dérégler ces pratiques en développant des moyens nouveaux d'y réfléchir en nous présentant des pratiques cannibales peu conformes.

Que dit le mythe à ce propos? Il semble marquer la limite extrême du cannibalisme laissé à lui-même qui ruine toutes les chances des adoptions possibles, des alliances, du commerce ou de l'échange des prisonniers qui dans les comportements historiques formaient le contexte et donc les limites des pratiques cannibales. Dans le mythe, en effet, il n'y a pas de négociations possibles et pas de contexte limitatif sinon celui de la victoire des héros mythiques par la suppression violente des cannibales. Le mythe met en scène la dissociation même du contexte des pratiques cannibales historiques pour le montrer tel qu'en lui-même: pure folie furieuse destructrice, démesure sans contrôle par absence de contexte limitatif.

L'autre seuil auquel le mythe réfléchit se trouve du côté des iroquois eux-mêmes. En effet, s'il est vrai que le cannibalisme laissé à lui-même n'est plus limitable à cause de la rupture des contextes, d'un autre côté, l'individu lui-même, le héros mythique iroquois, sauveur parce que destructeur des cannibales, risque d'être lui-même cannibale. Le cannibalisme n'est plus seulement celui, extérieur, que l'on détruit, mais menace permanente au sein même du héros car plusieurs mythes mettent en scène un écart entre héros et

cannibales qui s'amenuise au point que la distinction disparaît et qu'un coup de chance les redistingue soudain en détruisant l'un d'eux. Là aussi il y a rupture des limites distinctives. Le héros vengeur et destructeur des dangers encourus par une société risque toujours d'aller trop loin et, en ce sens, d'imiter les comportements de ceux qu'il veut détruire. Il y a un moment où le héros destructeur des pouvoirs de destruction est à la limite qui le sépare des destructeurs eux-mêmes.

C'est seulement en passant par une analyse structurale poussée des récits cannibales iroquois que nous pourrions examiner *la forme* que prend la problématique des iroquois en lui associant étroitement la fonction première des pratiques cannibales historiques. Ce sont ces formes qui nous mettent sur la piste des "structures de l'esprit" telles que nous les définissons au début de ce texte, ce sont elles qui éclairent, parce qu'elles les cadrent, les comportements sociaux des iroquois sur ce point. Il n'est malheureusement pas possible de développer plus longuement ceci.

## Conclusion

Nous concluerons brièvement. Nous avons risqué un cadre théorique qui tentait en fin de compte de concilier analyse structurale et théorie générale des systèmes en vue de garder prise à la fois sur la notion de *structures de l'esprit*, mais elle n'a plus le sens que Lévi-Strauss lui donnerait, et celles d'*environnement* et de *comportement social*. Le cadre théorique que nous risquions au début n'a de sens que s'il permet une interprétation renouvelée des rapports entre les sociétés et leurs environnements. La seule voie qui nous apparaisse féconde — parce qu'elle ne sous-estime pas la complexité de ces rapports — est celle de l'analyse structurale dans la mesure où elle reste sous le contrôle de la théorie générale des systèmes. Si l'on vise, en effet, à situer le comportement des acteurs sociaux dans un cadre théorique qui se fonde d'abord sur l'adaptation des sociétés à leurs environnements — aussi changeants soient-ils — comme une condition de leur survie qui s'impose d'elle-même parce que nous sommes des sociétés de vivants, il faut absolument dépasser les discours très généraux sur les fonctions adaptatives des pratiques sociales pour en venir à la complexité nécessaire pour les comprendre. Nous avons ébauché sur le cas du cannibalisme des iroquois la rentabilité espérée de cette approche.

## NOTES

1. Nous distinguons, comme chacun, "cerveau" et "esprit". Le cerveau est cet appareil physiologique dont on peut étudier l'anatomie, la morphologie, l'organisation, les relations qu'il entretient comme sous-système avec le système plus englobant du corps humain en termes par exemple de son alimentation sanguine ou des fonctions qu'il remplit dans l'organisation générale du corps. L'esprit humain, par contraste, ne relève pas de la physiologie. Certes ses rôles dépendent du fonctionnement ordonné de l'encéphale mais nous les définissons dans le cadre de la théorie générale des systèmes en nous inspirant des travaux de Gregory Bateson (1972).

2. L'article de Lévi-Strauss, 1972, pourrait aisément s'inscrire dans le cadre de ces postulats ainsi précisés. Mais alors que Lévi-Strauss s'intéresse d'abord aux moyens mentaux que le mythe emploie pour remplir ses fonctions idéologiques, il s'agit ici des relations entre "esprit" et "comportements sociaux".

3. Je m'inspire ici partiellement des réflexions de Wilden, 1972.

4. "..., the central nervous system involves neurons which receive quanta or packages of information via the axons and through the connecting synapses. Upon arrival at the synapses on the body of the neuron, these quanta are said to be summated, the result of which is either the firing or the inhibition of the firing of the neuron... Thus the neurons may be said to operate digitally, but the synapse and axon which connect them appear to be complex analog devices" (Wilden, 1972:157).

5. C'est d'ailleurs pourquoi Wilden — après Bateson — rappelle qu'un système qui détruit son environnement (comme le nôtre) se détruit lui-même ou encore qu'un système qui transforme la différence (analogie) en opposition (digital) périt. "Digitalization is thus a tool employed to maintain an overall analog relation: the survival of the ecosystem as a whole" (Wilden, 1972:160).

6. Que cette re-présentation soit directe ou indirecte, c'est-à-dire que le simulacré soit le re-présentant direct ou le re-présentant de formules mathématiques, ne change rien car dans le second cas ce sera la construction mathématique "qui sera l'analogie de la situation réelle" (Wilden, 1972:156), ce qui ne signifie pas évidemment que toute construction mathématique soit l'analogie de situations réelles.

7. Ceci est une position de principe car, du point de vue technique, il faudrait compter sur un temps illimité de computation et de mémoires-machines sans limite pour la transcription digitalisée de phénomènes humains quelque peu complexes. L'exemple du jeu d'échec est là pour montrer la limite actuelle.

8. Sans oublier évidemment qu'obtenir des équivalents fonctionnels ne signifie pas que les phénomènes réels ainsi reproduits soient obtenus par les mêmes voies que dans la réalité.

9. Ou, plus exactement dans la terminologie de Lévi-Strauss, celui de l'esprit. A ce propos, nous avons laissé entendre que Lévi-Strauss ne distingue pas esprit et cerveau. Il faut absolument installer cette distinction sans quoi nous aboutissons à un cul-de-sac théorique irréductible.

10. J'ai tenté de préciser le tracé du point de vue épistémologique en ce qui concerne le travail de l'analyste du mythe et non ses résultats et leurs interprétations dans un article (Simonis, 1973b).

11. En ce sens, le discours marxiste critiquant le discours capitaliste l'accuse de mauvais tracé et donc de ne pas correspondre aux processus sociaux réels et donc d'engendrer une

pathologie sociale ou si l'on préfère un régime de contradictions internes qui va s'accroissant tant que ce tracé reste fixe ou encore, si l'on préfère ceci, de développer une contre-adaptation à plus ou moins long terme au monde naturel qui engendre une destruction progressive de la société. Le discours marxiste prétend seulement correspondre plus exactement aux processus sociaux objectifs et fonder par conséquent un lien théorie-action sur la société plus saine. Il est d'ailleurs exact, à ce point de vue, que Marx pose d'emblée, comme préalable objectif à toute pratique théorique ou praxis transformatrice de la société capitaliste, un fait premier: l'homme est un être naturel, les sociétés sont en relation objective nécessaire avec la nature et cette relation n'est jamais oubliée.

12. Archives Nationales de France – Canada – Correspondance générale. C. 11, 2<sup>ème</sup> série, Carton 11.

13. On connaît l'importance de l'adoption dans les populations indiennes; on sait par exemple que dès le XVII<sup>e</sup> siècle, après un siècle de guerre entre tribus ou avec les blancs, il y avait plus d'adoptés chez les iroquois que d'iroquois d'origine dans plusieurs villages.

## RÉFÉRENCES

BATESON G.

1972 *Steps to an Ecology of Mind*, New York: Ballantine Books.

CHODOVIEC U.

1972 "La hantise et la pratique. Le cannibalisme iroquois", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6:55-69.

CURTIN J. et HEWITT J.-N.-B.

1918 *Seneca Fiction, Legends and Myths*. Part I - 32th Annual Report of BAE 1910-1911, Washington D.C.: Government Printing Office.

DASSONLEVILLE D.

1973 "Problème d'ethnoconscience seneca: manger de l'homme ou épouser des bêtes", *Recherches Amérindiennes au Québec*, III, 1-2:97-113.

DREYFUS H.-L.

1965 "Alchemy and artificial intelligence", Publication no P. 3244. Santa Monica: Rand Corporation.

GRAYMONT B.

1972 *The Iroquois in the American Revolution*. Syracuse: Syracuse University Press.

HUNT G.-T.

1940 *The Wars of the Iroquois*. Wisconsin: Madison.

LÉVIS-STRAUSS C.

1972 "Structuralism and Ecology", *Barnard Alumnae*, spring:6-14.



- MARTENS F.  
1974 "Hypothèse sur les wampums", *Recherches Amérindiennes au Québec*, IV, 3:52-58.
- PARKER A.C.  
1974 *Seneca Myths and Folk Tales. Buffalo Historical Society, Publication, 27.* New York.
- RUYER R.  
1963 *La cybernétique et l'origine de l'information.* Paris: Flammarion.
- SIMONIS Y.  
1973 a "Eléments d'analyse structurale d'un récit cannibale seneca", *Recherches Amérindiennes au Québec*, III, 1-2:87-96.
- SIMONIS Y.  
1973 b "L'analyse structurale — Commentaires épistémologiques", *Recherches Amérindiennes au Québec*, III, 3-4:77-81.
- SIMONIS Y.  
1974 "Propos sur la mythologie", *Recherches Amérindiennes au Québec*, IV,2:12-13.
- SIMONIS Y.  
1977 "Differences among iroquois origin myths" in *Volume d'hommage à W.N. Fenton*, Seaver et Campisi (eds). Syracuse: Syracuse University Press (à paraître).
- TOOKER E.  
1964 *An Ethnography of the Huron Indians, 1615-1649.* BAE, Bulletin 190. Washington, D.C.: Government Printing Office.
- TRIGGER B.  
1969 *The Hurons, Farmers of the North.* New York: Holt, Rinehart and Winston.
- WILDEN A.  
1972 *System and Structure. Essays in communication and exchange.* London: Tavistock Publications.
- WILDEN A.  
1974 "Structuralism as Epistemology of Closed Systems" in Ino Rossi (ed.). *The Unconscious in Culture.* New York: Dutton Company Inc.
- WALLACE A.F.C.  
1959 "Cultural Determinants of Response to Hallucinatory Experiences", American Medical Association (A.M.A.), *Archives of General Psychiatry*, 1:58-69.
- WALLACE A.F.C.  
1972 *The Death and Rebirth of the Seneca.* New York: Vintage Books.