CLAUDE LÉVI-STRAUSS

MYTHOLOGIQUES

* * *

L'ORIGINE DES MANIÈRES DE TABLE



Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

PLON

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

MYTHOLOGIQUES

• • •

L'ORIGINE DES MANIÈRES DE TABLE

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

LA VIE FAMILIALE ET SOCIALE DES INDIENS NAMBIKWARA
(Paris, Société des Américanistes, 1948).

LES STRUCTURES ÉLÉMENTAIRES DE LA PARENTÉ
(Prix Paul Pelliot)
(Paris, Presses Universitaires de France, 1949. Nouvelle édition, revue et corrigée, La Haye-Paris, Mouton et Cie, 1967).

RACE ET HISTOIRE
(Paris, Unesco, 1952).

TRISTES TROPIQUES
(Paris, Librairie Plon, 1955. Union générale d'édition, collection 10/18, 1962. Nouvelle édition, revue et corrigée, Paris, Librairie Plon, 1968).

ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE
(Paris, Librairie Plon, 1958).

LE TOTÉMISME AUJOURD'HUI
(Paris, Presses Universitaires de France, 1962).

LA PENSÉE SAUVAGE
(Paris, Librairie Plon, 1962).

MYTHOLOGIQUES ★ LE CRU ET LE CUIT
(Paris, Librairie Plon, 1964).

MYTHOLOGIQUES ★★ DU MIEL AUX CENDRES
(Paris, Librairie Plon, 1967).

En collaboration :

GEORGES CHARBONNIER :
ENTRETIENS AVEC CLAUDE LÉVI-STRAUSS
(Paris, Plon-Julliard, 1961).

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

MYTHOLOGIQUES

• • •

L'ORIGINE DES MANIÈRES DE TABLE

PLON

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

0 47 9

I 12.25.11

POUR MATTHIEU

« *Hoc quicquid est muneris, fili charissime, universo puerorum sodalitio per te donatum esse volui : quo statim hoc congiario simul et commilitonum tuorum animos tibi concilies, et illis liberalium artium ac morum studia commendes.* »

ÉRASME, *De Civilitate morum puerilium (Conclusio operis).*



© 1968 by Librairie Plon.
Tous droits de reproduction et traduction réservés pour tous pays, y compris l'U.R.S.S.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

AVANT-PROPOS

Bien que son début puisse paraître abrupt, comme les deux autres qui le précèdent ce livre forme un tout. Pour le lire en premier, il suffit de sauter le préambule de six lignes renvoyant à *Du Miel aux cendres*, et d'attaquer directement le mythe amazonien par lequel l'enquête s'ouvre aussitôt après. Ce mythe, qui porte le numéro 354, servira d'autant mieux de fil conducteur qu'on n'aura pas loisir de le lâcher jusqu'à la fin de l'ouvrage, pour lequel il joue le rôle de mythe de référence. Il occupe donc une position stratégique comparable à celle du tout premier mythe (M_1) par l'analyse duquel commençait *le Cru et le Cuit*, et qui la poursuivait aussi jusqu'à la fin.

Peut-être même le mythe des Indiens Tukuna, qui fournit l'argument du présent livre, offre-t-il un terrain plus accueillant au lecteur novice. Car nul autre, semble-t-il, n'a fait de notre part l'objet d'une analyse aussi fouillée qui adopte plusieurs perspectives, successives ou simultanées : textuelle, formelle, ethnographique, sémantique... A cet égard, la première partie du livre a une portée didactique. Sur un exemple précis, elle permet de s'initier à notre méthode, de se familiariser progressivement avec ses procédés et ses démarches, de juger ses mérites aux résultats.

Mais il y a plus. En suivant pas à pas le déroulement d'un mythe, on accède à beaucoup d'autres qui l'éclairent et permettent d'apercevoir les liaisons organiques qui les unissent tous. Et parce que l'univers mythologique d'une société, ou d'un ensemble de sociétés rapprochées par la géographie et l'histoire, forme toujours un système clos, on retrouve forcément à la fin les mythes par l'examen desquels l'enquête avait débuté. C'est ainsi que le lecteur, parvenu à la cinquième partie du livre, pourra constater (p. 250) que le mythe indexé sous le no. 428 rejoint celui portant le no. 10 dans *le Cru et le Cuit*. Il vérifiera ensuite, dans la sixième partie, que le mythe no. 495 coïncide avec un groupe $\{M_1, M_{7-12}, M_{24}\}$ qui servait tout à la fois de point de départ et de fil conducteur au volume inaugural de ces *Mythologiques*.

Par conséquent, rien n'interdit qu'on aborde l'ensemble par la lecture

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du troisième volume, et qu'on revienne ensuite au premier sur le début duquel s'enchaîne la fin de celui-ci. Après quoi, si l'intérêt persiste, on pourra lire le second. De même, il serait possible, commençant par le second, de passer ensuite au premier, puis au troisième. En vérité, on dispose de plusieurs programmes répondant aux formules 1, 2, 3 ; 2, 3, 1 ; 2, 1, 3 ou 3, 1, 2. Seuls compliqueraient peut-être la tâche du lecteur les ordres 1, 3, 2 et 3, 2, 1. Autrement dit, la lecture du 2e volume, venant après celle du 3e, suppose celle du 1er, bien qu'on puisse lire le 2e d'abord et le 1er ensuite, mais à la condition de mettre le 3e en dernier.

Cette anomalie s'explique par deux raisons. En premier lieu, le 1er et le 2e volume d'une part, le 1er et le 3e, d'autre part, remplissent des missions complémentaires. Comme nous l'avons expliqué dans *Du Miel aux cendres*, le livre fait à l'envers le même trajet que le volume précédent effectuait à l'endroit. En revanche, *l'Origine des manières de table* ramène aussi au point d'où l'on était parti dans *le Cru et le Cuit*, mais en choisissant un trajet différent et qui oblige à franchir les immenses espaces séparant l'un de l'autre les hémisphères du Nouveau Monde.

En second lieu, la tâche qu'on s'est assignée dans le 3e volume est plus complexe que celle que les deux autres prétendaient accomplir. On y amorce un passage qui se situe simultanément sur trois plans. Cette démarche sera analysée dans le détail aux pages 384-389, mais, pour que le lecteur ne risque pas de se perdre, il n'est pas inutile d'en donner une vue d'ensemble dès le début.

D'un point de vue strictement géographique d'abord, il s'agira de suivre certains schèmes mythiques, précédemment illustrés par des exemples sud-américains, jusqu'en Amérique du Nord où ils réapparaissent sous des formes transfigurées, et de rendre compte de cette transfiguration.

Mais, en même temps qu'on change d'hémisphère, d'autres différences se manifestent, d'autant plus significatives que l'armature même des mythes demeure intacte. Alors que les mythes déjà étudiés mettaient en jeu des oppositions spatiales : haut et bas, ciel et terre, soleil et humanité, les exemples sud-américains qui se prêtent le mieux à la comparaison font surtout usage d'oppositions temporelles : lent et rapide, durées égale ou inégale, jour et nuit, etc.

En troisième lieu, plusieurs mythes qu'on examine ici diffèrent des autres, d'un point de vue qu'on pourrait appeler littéraire, par le style et la construction du récit. Au lieu que celui-ci soit fermement structuré, il prend l'aspect d'un récit « à tiroirs », où les épisodes semblent calqués les uns sur les autres, et dont on ne voit pas de prime abord pourquoi ils ne seraient pas plus ou moins nombreux.

Pourtant, en analysant un mythe de ce type, qui servira de référence tout au long de l'ouvrage (M_{354}), on s'aperçoit qu'une succession d'épisodes qui se ressemblent n'est pas aussi uniforme qu'on pourrait croire. La série recouvre un système, dont les propriétés transcendent le plan formel où

l'on s'était d'abord cantonné. En effet, le récit d'allure sérielle reflète les valeurs-limites que prennent des transformations engendrées à partir d'autres mythes, mais dont, au fur et à mesure qu'elles se succèdent, les caractères structuraux s'amortissent progressivement en s'écartant de leurs références ethnographiques premières. Seule subsiste à la fin une forme affaissée, siège d'une énergie résiduelle qui lui permet de se reproduire elle-même un certain nombre de fois, mais non pas de manière illimitée.

Délaissant pour un moment le domaine américain, et réfléchissant sur des phénomènes comparables empruntés à notre civilisation, tels le roman-feuilleton, les histoires à épisodes, ou les romans policiers d'un même auteur — où figurent chaque fois le même héros, les mêmes protagonistes, et dont l'intrigue préserve toujours la même construction — genres littéraires restés chez nous très proches de la mythologie, nous aurons à nous demander si ce passage ne constitue pas une articulation essentielle du genre mythique et du genre romanesque, et ne fournit pas le modèle qu'a pu prendre la transition de l'un à l'autre.

D'autre part, un épisode ressort au premier plan du mythe tukuna choisi comme référence, au cours duquel une épouse humaine, coupée en deux morceaux, survit partiellement en se cramponnant au dos de son mari. Cet épisode, impossible à interpréter d'après la chaîne syntagmatique et que l'ensemble de la mythologie sud-américaine n'éclaire pas, ne peut être élucidé qu'en le rapportant à un système paradigmatique tiré des mythes de l'Amérique du Nord. Le transfert géographique s'impose donc empiriquement. Reste à le justifier sous l'angle théorique.

Or, du seul fait que les mythes des Plaines septentrionales conçoivent une équivalence entre la femme-crampon et une grenouille, toutes les considérations du précédent volume, inspirées par des mythes de l'Amérique tropicale qui ont pour héroïne une grenouille, s'enrichissent d'une dimension supplémentaire. Dans ce nouveau contexte, on reprend donc en les développant d'anciennes analyses, avec un rendement accru qui garantit déjà que l'interprétation généralisée des mythes, embrassant les deux hémisphères, ne constitue pas une entreprise illégitime. Rendus assimilables à autant de variantes réciproques nonobstant l'éloignement géographique, tous ces mythes nord ou sud-américains illustrent une transformation de nature, pourrait-on dire, rhétorique : la femme-crampon n'étant rien d'autre, dans son acception littérale, qu'un personnage féminin que, chez nous aussi, la langue familière qualifie métaphoriquement de « collante ». Cette validation à distance, par des mythes provenant de populations très diverses et éloignées les unes des autres, et par des tournures imagées de notre propre langue populaire (mais que n'importe quelle langue illustrerait de la même ou d'autres façons), nous apparaît comme un mode de preuve ethnographique, qui n'est pas indigne de ceux qu'utilisent des sciences plus avancées. En effet, on affirme souvent qu'à la différence des sciences humaines, les sciences de la nature possèdent seules le privilège de pouvoir renouveler

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

leurs expériences dans des conditions identiques en d'autres lieux et à d'autres moments. Nous ne montons sans doute pas nos expériences, mais l'éventail diversifié des cultures humaines permet de les chercher là où elles sont.

En même temps, se précisent la fonction logique et la position sémantique d'une autre figure imaginaire, symétrique avec la précédente et qui l'accompagne souvent : homme et non plus femme, éloigné au lieu d'être rapproché, mais dont l'assiduité n'est pas moins réelle et pas moins insidieuse, puisque ce personnage possède un pénis de longueur démesurée, qui lui permet de surmonter les obstacles résultant de son éloignement.

Après avoir résolu le problème posé par l'épisode terminal du mythe de référence, on se penche sur un autre épisode non moins obscur du même mythe : il s'agit d'un voyage en pirogue, dont des mythes guyanais aident à dégager le sens, en précisant que les passagers sont en réalité le soleil et la lune dans les rôles respectifs de gouverneur et de rameur, qui leur imposent tout à la fois de se tenir rapprochés (dans le même esquif) et éloignés (l'un à l'arrière, l'autre à l'avant) : *à bonne distance* donc, comme les deux corps célestes doivent l'être pour garantir l'alternance régulière du jour et de la nuit ; et comme doivent l'être le jour et la nuit mêmes au temps des équinoxes.

On établit ainsi qu'un mythe amazonien se rapporte, d'une part à une épouse-grenouille, d'autre part à deux protagonistes masculins personnifiant des corps célestes ; enfin, que le motif de la femme-crampon peut et doit s'interpréter par référence à une grenouille, grâce à la consolidation en un seul groupe de mythes provenant les uns de l'Amérique du Sud, les autres de l'Amérique du Nord.

Or, il se trouve que dans les régions mêmes de l'Amérique du Nord qu'il avait fallu évoquer : plaines septentrionales et centrales, bassin du haut Missouri, des mythes célèbres associent explicitement tous ces motifs, dans une histoire au cours de laquelle les frères Soleil et Lune, à la recherche d'épouses idéales, se querellent sur les mérites respectifs des humaines et des grenouilles.

Après avoir résumé et discuté l'interprétation de cet épisode par l'éminent mythographe qu'est M. Stith Thompson, nous exposons nos raisons contraires aux siennes d'y voir, non pas une variante locale et tardive, mais une transformation intégrale des autres leçons connues d'un mythe dont l'aire de distribution est énorme, puisqu'elle va de l'Alaska au Canada oriental, et des régions au sud de la baie d'Hudson jusqu'aux confins du golfe du Mexique.

En analysant toutes les variantes de la dispute des astres, au nombre d'une dizaine, nous mettons en évidence une axiomatique de type « équinoxial », qu'invoquent parfois explicitement les mythes, et nous validons ainsi des hypothèses que suggérait auparavant l'étude des seuls mythes sud-américains, sur le passage d'un axe spatial à un axe temporel. Mais nous

constatons aussi que ce passage offre un aspect plus complexe que ne l'eût réclamé un simple changement d'axe. Car les pôles de l'axe temporel ne se présentent pas sous forme de *termes :* ils consistent en types d'*intervalles* opposables selon leur durée relative — respectivement plus longs ou plus courts — de sorte qu'ils forment déjà des systèmes de rapports entre des termes inégalement rapprochés. Comparés à ceux étudiés dans les autres volumes, les mythes nouveaux témoignent d'une complexité plus grande. Ils mettent en œuvre des rapports entre des rapports, et non pas simplement des rapports entre des termes.

Pour développer l'analyse structurale de la pensée mythique, nous comprenons alors qu'il faut recourir à plusieurs types de modèles, entre lesquels le passage demeure toutefois possible, et dont les différences restent interprétables en fonction des contenus mythiques particuliers. Dans le cas qui nous occupe, le passage décisif semble se situer au niveau du code astronomique, où les constellations — caractérisées par une périodicité lente, puisque saisonnière, et structurée par le contraste qu'elle renforce entre les genres de vie ou les activités techno-économiques — font place, dans les mythes nouvellement introduits, à des corps célestes singuliers comme le soleil et la lune, dont l'alternance diurne et nocturne définit un autre type de périodicité : à la fois plus courte, et indifférente dans son principe aux changements saisonniers. Cette périodicité au sein d'une périodicité contraste, par son allure sérielle, avec l'autre périodicité qui l'englobe, tout en étant exempte de la même monotonie.

Ce caractère topique du code astronomique n'empêche pas qu'il s'engrène sur plusieurs autres. Il met ainsi en branle une philosophie arithmétique, à l'approfondissement de laquelle la sixième partie est presque entièrement consacrée. Le lecteur s'étonnera peut-être, mais la surprise fut d'abord nôtre, que les spéculations les plus abstraites de la pensée mythique fournissent la clé d'autres spéculations pourtant axées sur des conduites concrètes, telles les coutumes guerrières et l'usage de scalper les ennemis, d'une part, et les recettes de cuisine, d'autre part ; enfin, que la théorie de la numération, celle de la chasse aux têtes et l'art culinaire s'unissent pour fonder ensemble une morale.

En même temps, donc, que nous nous préparons à élargir notre champ d'enquête et prenons pied dans les mythes de l'Amérique du Nord dont il sera surtout question au quatrième et dernier volume de cette série, nous obtenons plusieurs résultats qui ont une portée théorique. Pour un vaste ensemble de mythes, nous consolidons simultanément le fond et la forme, la qualité et la quantité, les circonstances de la vie matérielle et l'éthique. Nous montrons enfin que ces réductions, telles qu'elles s'opèrent dans les mythes, suivent les mêmes voies par lesquelles, sur un tout autre plan, un style romanesque se fait jour au sein de la mythologie même. Malgré son caractère formel, en effet, ce nouveau style est lié à des transformations affectant le contenu des récits.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le lecteur familier avec les deux précédents volumes notera sans doute un infléchissement de la méthode, qui s'explique par l'obligation où nous nous sommes trouvé d'embrasser un plus grand nombre de mythes, provenant de régions éloignées, et d'en conduire l'analyse sur plusieurs plans simultanés entre lesquels des écarts considérables se manifestent aussi. Pour parler le langage des électroniciens, nous avons dû parfois augmenter l'amplitude de notre balayage du champ mythique — ainsi pour comparer des mythes provenant des deux Amériques — au risque de distendre ses cycles. Au lieu, donc, qu'un nombre relativement restreint de mythes, provenant de régions limitrophes ou pas trop lointaines, fassent l'objet d'un balayage méthodique dont les alternances conservent à peu près toujours la même portée, nous étudions ici à fond certains mythes et, pour d'autres qu'il faut chercher très loin, nous nous contentons d'un accrochage sommaire, sinon même de brèves allusions. Ce retour à ce qu'en forçant à peine le sens technique des termes, on pourrait appeler une modulation d'amplitude, remplaçant la modulation de fréquence dont les précédents volumes respectaient davantage les normes, ne constitue pas un abandon définitif de notre ancien usage, mais une servitude provisoire, qui nous a été imposée par le transfert progressif de nos moyens d'investigation, depuis les mythes de l'Amérique du Sud jusqu'à ceux de l'Amérique du Nord. Mais comme, en fait, dans le prochain volume, nous restreindrons l'enquête à un secteur limité bien qu'encore vaste de l'hémisphère boréal, nous pourrons revenir à une méthode d'analyse plus régulièrement fine, dont les résultats valideront de façon rétroactive les simplifications hardies auxquelles, de temps à autre, l'ampleur même de notre dessein a pu nous conduire.

Comme les précédents volumes, celui-ci aurait moins vite vu le jour sans l'aide de plusieurs personnes qui ont droit à notre gratitude. Les notes prises à nos cours de 1963-64 par M. Jean Pouillon ont été d'un grand service. M^lle^ Jacqueline Bolens a traduit les sources allemandes, M^lle^ Nicole Belmont nous a assisté pour rassembler la documentation et faire les index. M^me^ Évelyne Guedj a assuré la lourde tâche de la frappe du manuscrit. M^lle^ Monique Verkamp, du Laboratoire de cartographie de la Maison des Sciences de l'Homme, a dessiné les cartes et les diagrammes. M. Roberto Cardoso de Oliveira, du Musée national de Rio de Janeiro, nous a obligeamment communiqué le texte d'un vocabulaire inédit de Curt Nimuendaju et l'a complété de précieux commentaires, fruit de ses propres recherches chez les Indiens Tukuna. Dans le cours du livre, nous reconnaîtrons d'autres dettes qui se rapportent à des points plus précis. Enfin, la *Smithsonian Institution* de Washington, D.C., et le *University Museum* de Philadelphie nous ont fourni gracieusement plusieurs illustrations en noir et en couleurs. Ma femme et M. I. Chiva ont relu les épreuves. Nous les remercions toutes et tous.

PREMIÈRE PARTIE

LE MYSTÈRE DE LA FEMME COUPÉE EN MORCEAUX

« *Il s'agissait d'une Américaine excentrique et d'un certain rang à qui l'on prêtait de bizarres fantaisies.* »

Guy de TÉRAMOND, *La Femme coupée en morceaux*, Paris, 1930, p. 14.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

I. *Sur la scène du crime* 17
II. *Une collante moitié* 42

I

SUR LA SCÈNE DU CRIME

Les exécutants (c'est-à-dire le lecteur) sont priés de reprendre à : *Mythologiques* ** *Du Miel aux cendres*, II, 1 (troisième variation), M_{211}. Ce mythe traitait d'une grenouille ravisseuse d'enfant, qu'un festin de miel — aliment exquis placé à la limite du poison — mène à sa perte. Sous une forme très affaiblie et de manière épisodique, on retrouve ces motifs associés dans un mythe tukuna grâce auquel notre enquête pourra prendre un nouveau tour.

M_{354}. *Tukuna : le chasseur Monmanéki et ses femmes.*

Du temps de la première humanité pêchée par les démiurges (M_{95}, CC, p. 179) vivait un Indien dont la chasse faisait l'unique occupation. Il s'appelait Monmanéki. Sur son chemin, il voyait souvent une grenouille qui sautait dans son trou à son approche, et l'homme s'amusait à uriner dans le trou. Un jour, une gracieuse jeune femme parut à cet endroit. Monmanéki s'étonna qu'elle fût enceinte : « Tu en es cause, expliqua-t-elle, car tu pointais toujours ton pénis vers moi. » Il la prit donc pour compagne. La mère du héros trouvait sa bru très jolie.

Les deux époux allaient ensemble à la chasse, mais ils ne s'alimentaient pas de la même façon. Monmanéki mangeait de la viande ; pour sa femme, il attrapait des coléoptères noirs, car elle ne voulait pas d'autre nourriture. A la vue des insectes, la vieille, qui n'était pas au courant, s'écria un jour : « Pourquoi mon fils se salit-il la bouche avec cette ordure ? » Elle les jeta et mit des piments à la place. Quand vint l'heure du repas, la femme fit chauffer sa petite marmite personnelle et commença à manger, mais les piments lui brûlèrent la bouche. Elle s'enfuit, et sauta dans l'eau sous la forme d'une grenouille. Un rat lui reprocha d'avoir abandonné son petit garçon tout en pleurs. Elle répondit qu'elle en ferait un autre, mais elle revint de nuit et arracha l'enfant des bras de sa grand-mère.

Monmanéki se remit à chasser. Un jour, il rencontra un oiseau arapaço perché dans un bosquet de palmiers bacaba (*Oenocarpus* sp.) « Donne-moi donc une pleine gourde de ton breuvage ! » lui dit-il en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

passant. Au retour, une jolie fille se trouvait là, qui lui offrit une calebasse de vin de palme. Il l'épousa. Elle était ravissante, mais avait de vilains pieds. En la voyant, la mère du héros s'écria qu'il aurait pu mieux choisir. Vexée, la femme disparut.

Et Monmanéki retourna à la chasse. Un jour, il lui prit fantaisie de s'accroupir pour faire ses besoins, juste au dessus d'un trou qu'un ver de terre femelle s'employait à creuser. Elle sortit la tête et dit : « Oh ! le joli pénis ! » Monmanéki baissa les yeux et aperçut une fille merveilleusement faite de sa personne. Il coucha avec elle, et la ramena chez lui où elle donna bientôt naissance à un enfant. Avant de partir à la chasse, Monmanéki dit à la femme de confier le bébé à la grand-mère et d'aller sarcler la plantation[1]. Mais comme l'enfant ne cessait de pleurer, la vieille décida de le rendre à sa mère. Elle se dirigea donc vers la plantation qu'elle trouva pleine de mauvaises herbes, car la femme avait coupé les racines comme font les vers de terre quand ils tracent sous le sol. Les herbes commençaient déjà à se faner, mais la belle-mère ne s'en aperçut pas et fit des réflexions désobligeantes sur la paresse de sa bru. Avec une coquille fluviale à bords tranchants, elle entreprit alors de sarcler elle-même, et coupa les lèvres de la femme qui rongeait les racines à fleur de terre. La malheureuse rentra après la tombée de la nuit. Son enfant pleurait. Elle pria son mari de le lui confier, mais elle ne pouvait plus s'exprimer distinctement. Humiliée d'être défigurée, elle s'enfuit.

Monmanéki revint à ses occupations habituelles. Il interpella une volée d'aras, leur demandant de la bière de maïs. Au retour, une fille-ara l'attendait avec le breuvage souhaité. Il l'épousa. Un jour, la mère du chasseur décrocha de la charpente tous les épis de maïs qui séchaient, et demanda à sa bru de préparer de la bière pendant qu'elle-même irait aux champs. Un seul épi suffit à la jeune femme pour emplir cinq grandes jarres. Quand la vieille revint, elle trébucha sur le tas d'épis inutilisés et accusa sa bru de n'avoir rien fait. Celle-ci était allée prendre un bain de rivière, mais elle entendit les reproches. Elle refusa de pénétrer dans la hutte et, quand son mari fut de retour, elle prétexta qu'elle avait égaré son peigne en le glissant (comme font les Indiens pour serrer les objets d'usage courant) dans la paille du toit. Elle y grimpa en chantant : « Tu m'as grondée, ma belle-mère — bois donc seule maintenant la bière ! » La vieille vit son erreur et s'excusa, mais sa bru ne se laissa pas fléchir. Juchée sur la poutre maîtresse, elle avait repris sa forme d'ara. A l'aube, elle cria à son mari : « Si tu m'aimes, suis-moi ! Trouve le laurier /a : ru-pana/ dont les copeaux, jetés à l'eau, se transforment en poissons. Creuse une pirogue dans le tronc et suis-moi vers l'aval jusqu'au mont Vaipi ! » Sur ce, elle s'envola vers l'est.

Désespéré et affolé, Monmanéki courut en tous sens à la recherche du laurier /a : ru-pana/. Il abattit vainement plusieurs arbres à coups

1. Le terme est si commode que je me résigne à l'employer, sans égard au sens technique que lui donnent les géographes, avec celui plus général, admis par Littré, de « lieu où l'on plante ».

de hache. Enfin, il en trouva un dont les copeaux devinrent des poissons quand ils tombèrent dans l'eau qui baignait le pied de l'arbre. En rentrant chaque soir après avoir travaillé toute la journée à sa pirogue, il rapportait de telles quantités de poissons que son beau-frère[1], qui était un vaurien, l'espionna. Cette indiscrétion eut pour conséquence d'interrompre la métamorphose des copeaux en poissons. Monmanéki devina la cause et cria à son beau-frère qu'il ferait mieux de venir l'aider. Ils achevèrent ensemble la pirogue et la mirent à l'eau. Profitant de ce que le beau-frère était debout dans une eau peu profonde, Monmanéki retourna brusquement la pirogue et l'enferma sous la coque où l'homme passa la nuit en gémissant. Son persécuteur ne consentit à le délivrer que le lendemain, et l'invita à l'accompagner dans la descente du rio Solimões. Monmanéki se tenait à l'arrière, le beau-frère à l'avant. Ils se laissèrent porter par le courant sans pagayer. Enfin, ils arrivèrent au pays où la femme-ara s'était réfugiée. Toute la population accourut sur la berge pour voir la pirogue et ses passagers, mais la femme de Monmanéki se cacha dans la foule. Changé en oiseau /monan/, le beau-frère alla se percher sur son épaule. La pirogue poursuivit sa course, mais soudain elle se redressa perpendiculairement et Monmanéki, changé en oiseau /aiča/, vint se percher sur l'autre épaule de la femme. Le courant entraîna la pirogue jusqu'à un grand lac où elle se transforma en monstre aquatique /dyëvaë/, maître des poissons du rio Solimões et plus spécialement des bancs de piracemas [tupi : « poissons-naissance » ?] qui remontent périodiquement le fleuve pour y frayer.

Après cette aventure, Monmanéki épousa une compatriote. Chaque fois qu'elle allait à l'embarcadère, qui était assez éloigné de la hutte, son corps se séparait en deux à la hauteur de la taille : le ventre et les jambes restaient sur la berge ; la poitrine, la tête et les bras se mettaient à l'eau. Attirés par l'odeur de la chair, les poissons matrinchan accouraient, et la femme, réduite à la moitié supérieure, les attrapait avec ses mains nues et les enfilait sur une liane. Le torse rampant regagnait alors la berge et venait s'ajuster sur la partie inférieure, dont saillait un bout de moelle épinière qui jouait le rôle de tenon.

La mère de Monmanéki s'émerveillait d'avoir une bru si bonne pêcheuse. Un jour qu'elle préparait de la bière de maïs, elle pria la jeune femme d'aller puiser de l'eau à la rivière. Comme elle tardait à revenir, la vieille s'impatienta et voulut la rejoindre. Elle découvrit la moitié inférieure du corps qui gisait, et arracha le bout de moelle protubérant. Quand son autre moitié se hissa sur la rive, la femme ne parvint plus à se reconstituer. La moitié supérieure monta à force de bras sur une branche d'arbre qui surplombait le sentier. La nuit tombait. Inquiet de ne pas voir rentrer sa femme, Monmanéki alluma une torche et partit à sa recherche. Alors qu'il passait sous la branche, la demi-femme se laissa choir sur le dos de son mari et s'y fixa. Dès

1. En tukuna, le même terme / čaua-áne / désigne le frère du mari, le frère de la femme et le mari de la sœur (Nim. *13*, p. 155).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lors, elle ne le laissa plus manger, arrachant la nourriture de sa bouche pour la dévorer. Il maigrissait à vue d'œil, et son dos était tout souillé des excréments de la femme.

Monmanéki conçut une ruse pour se délivrer. Il lui fallait, dit-il, se mettre à l'eau afin d'inspecter son barrage de pêche, mais si la femme ne tenait pas les yeux fermés pendant ce temps, les poissons piranhas, qui infestaient la rivière, risqueraient de les lui arracher. Pour donner plus de vraisemblance à sa thèse, il s'écorcha lui-même avec une mâchoire de poisson qu'il avait dissimulée. Prise de peur, la femme préféra demeurer sur la berge et libéra momentanément sa victime. Monmanéki en profita pour plonger et s'enfuir à la nage. Toujours réduite à sa moitié supérieure, la femme désemparée alla percher sur un pieu du barrage. Quelques jours plus tard, elle s'était changée en perroquet « aussi bavard que s'il eût été apprivoisé ». Caché dans la brousse, son mari la vit enfin s'envoler et disparaître, jacassante, vers les montagnes en aval du Solimões (Nim. *13*, p. 151-153).

A première vue, rien n'empêcherait que le récit se poursuive. Il est fait d'épisodes successifs, dont chacun relate l'échec de tel ou tel mariage d'un héros qui semble avoir pour seul but de varier ses expériences conjugales. Pourquoi donc la cinquième femme est-elle aussi la dernière ? La mythologie sud-américaine offre maints exemples d'histoires de ce type, où des épisodes, tous taillés sur un même patron, se succèdent en beaucoup plus grand nombre. Cependant, quand on l'examine d'un point de vue formel, on constate que la structure de M_{354} est à la fois ouverte et close. Ouverte, puisque après sa dernière mésaventure, Monmanéki pourrait aussi bien se remarier ; et close, dans la mesure où le dernier mariage présente un caractère original qui le distingue nettement des quatre autres, de sorte que le mythe semble envisager les deux solutions extrêmes d'un seul problème, entre lesquelles il dispose un certain nombre de formes intermédiaires qui offrent entre elles, et avec les formes extrêmes, plusieurs rapports de corrélation et d'opposition.

Les quatre premiers mariages du héros sont exogames. Ils le sont même d'une manière qu'on pourrait qualifier d'hyperbolique, car ils unissent un homme et des femelles d'animaux, plus éloignées encore d'un mari humain que ne serait une simple étrangère. En revanche, le dernier mariage est endogame, comme il ressort clairement du texte : « Alors, Monmanéki épousa une fille issue du même peuple que lui. » Remarquons cependant qu'entre les deux types, le dernier mariage de la série exogamique joue le rôle de charnière, ce que le mythe exprime avec une étonnante richesse de moyens.

Les trois premiers épisodes contiennent chacun deux séquences : 1) rencontre et mariage ; 2) séparation du fait de la mère du héros. Seuls les quatrième et cinquième épisodes poursuivent l'histoire au delà. Mais ils commencent eux-mêmes à diverger dès la seconde séquence : comme dans

les épisodes antérieurs, au quatrième la vieille sépare sa bru *de son fils ;* au cinquième, elle la sépare *d'elle-même,* puisqu'elle empêche les deux moitiés du corps de la femme de se reconstituer. Mais c'est surtout ensuite que la symétrie apparaît. Ou bien la femme se sauve et son mari la suit, ou bien elle suit son mari (on a vu avec quelle ténacité) et c'est celui-ci qui s'échappe. Sans doute, le quatrième mariage reste exogame tandis que le cinquième est endogame, mais, dans le premier cas, l'homme entreprend d'aller résider avec le peuple de sa femme, ce qu'il n'avait pas songé à faire auparavant. Il n'y réussit que de façon temporaire et changé en oiseau, perché sur l'épaule de la femme qui a donc conservé sa forme humaine (bien qu'elle fût à l'origine un oiseau). La femme endogame du cinquième épisode, elle, ne renonce définitivement à résider avec les siens qu'*après* s'être changée en oiseau. Et les montagnes de l'aval où elle ira se réfugier sont les mêmes que celles où s'était déjà réfugiée sa congénère (femme-ara au lieu de femme-perroquet, mais sauvage alors que la suivante se conduit comme si elle eût été apprivoisée). Les deux femmes sont maîtresses qui du poisson, qui de la pêche. Sous ce dernier rapport, dans les deux épisodes un partenaire oisif vient s'ajouter : soit un mâle, incapable de pêcher à la différence de son beau-frère ; soit la moitié inférieure — la plus femelle des deux — du corps de l'héroïne, incapable de pêcher à la différence de l'autre moitié.

D'autres liaisons apparaîtront plus tard entre les deux derniers épisodes. Il nous suffit pour le moment d'en avoir rassemblé quelques-unes pour montrer que le quatrième épisode, relatif à un mariage exogame comme ceux qui précèdent, mais construit exactement comme celui qui suit, forme le pivot d'un récit qui possède de ce fait une double structure, à la fois binaire et ternaire :

épisodes :	1	2	3	4	5
mariages :	exogames				endogame
construction du récit :	1re partie			transition	2e partie

Cela posé, commençons par examiner les mariages exogames. Ils ont lieu, dans l'ordre, avec quatre animaux qui sont alternativement d'« en bas » (puisqu'ils vivent dans des terriers) et d'« en haut » (ce sont alors des oiseaux) :

2) *oiseau arapaço* 4) *ara*

1) *grenouille* 3) *ver de terre*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le terme arapaço (arapassu, uirapassu) dérivé du tupi, *Nasica* sp. (Nim. *13*, p. 57), désigne plusieurs oiseaux grimpeurs qui se nourrissent de larves ou, comme ici, de la sève des arbres. Les mythes sud-américains les associent au monde moyen en même temps que les pics dont ils partagent le genre de vie : nichant dans les cavités des troncs sur lesquels ils déambulent pour chercher leur pâture. Perché sur un palmier, l'oiseau arapaço de notre mythe se trouve relativement plus bas que l'ara, car le héros voit celui-ci volant dans le ciel. De même, la grenouille qui se réfugie dans son trou est relativement plus basse que le ver, que le mythe décrit d'abord en train de creuser, et ensuite traçant à fleur de terre. De ce point de vue, le second terme de chaque couple apparaît, sous le même rapport fonctionnel, plus fortement marqué que le premier.



Fig. 1. — L'oiseau arapaço (arapassu). (D'après Ihering, p. 363.)

D'ailleurs, une petite variante hixkaryâna (M_{355} ; Derbyshire, p. 100-103), réduite au seul épisode de la grenouille, prête à celle-ci une conduite obscure, mais qui évoque le travail du ver dans la plantation. Les deux bêtes souterraines joueraient donc bien le rôle de variantes combinatoires, propres à illustrer la même fonction dans des contextes peu différents.

Quand le héros se soulage dans le trou de la grenouille, celle-ci ne bouge pas. Quand il fait de même dans l'autre trou, le ver sort la tête et regarde. L'oiseau arapaço perche, l'ara vole. Deux animaux sont donc immobiles, et deux mobiles. On croirait volontiers ce troisième couple d'oppositions redondant, puisque les deux autres suffisent à distinguer entre eux les quatre animaux. Mais le troisième couple devient seul pertinent pour qualifier, sur un plan commun avec les termes qui précèdent, la pirogue creusée dans un tronc d'arbre dont se sert le héros pour rejoindre sa quatrième épouse, et le pieu de bois où va percher la cinquième épouse avant de quitter définitivement son mari : soit un tronc creux, horizontal, mobile à la surface de l'eau, et un tronc plein, vertical, immobile dans l'eau. A cet égard, la pirogue, redressée verticalement et entraînée par le courant, fait transition entre l'embarcation (qu'elle cesse d'être) et le pieu (dont elle préfigure l'aspect). Enfin, la pirogue inclut un beau-frère deux fois inutile : d'abord emprisonné sous la coque, puis compagnon de voyage passif d'un autre homme. De façon symétrique, le pieu, opposé à la pirogue, exclut une moitié de corps deux fois inutile : gisant d'abord passivement sur la berge, puis n'accompagnant pas le voyage de la même femme (que celle dont elle fait cependant partie) :

	grenouille	*arapaço*	*ver*	*ara*	*pirogue*	*pieu*
haut(+)/bas(—) :	—	+	—	+		
(+) ou (—) marqué sous le rapport du haut et du bas :	+	—	—	+		
mobile(+)/immobile(—) :	—	—	+	+	+	—

Nous n'introduisons pas dans le diagramme le système complet des oppositions relatives à la pirogue et au pieu, tel que nous venons de le formuler. En apparence, lui aussi semble redondant, mais, comme on le verra par la suite, la raison vient de ce qu'il code non pas seulement les caractères distinctifs de deux objets, mais une partie importante du message que le groupe de mythes dont relèvent M_{354}-M_{355} a pour fonction de communiquer.

Limitée d'abord aux quatre premiers épisodes des mariages exogames, l'analyse atteint donc, en s'approfondissant, un plan où les caractères pertinents deviennent communs à l'ensemble du récit. Cette permanence d'un substrat logique va maintenant ressortir au grand jour.

Les mariages exogames ont quatre causes occasionnelles, dont deux intéressent les fonctions d'excrétion, et deux autres, celles de nutrition, mais toujours confondues soit avec une copulation entendue au sens physique (et dans ces deux cas, la femme devient mère), soit avec une union qui est plutôt d'ordre moral (car la femme joue alors le rôle de vivandière pour son époux). Monmanéki urine sur la grenouille, défèque sur le ver ; et il reçoit la sève de palmier de l'oiseau arapaço, la bière de maïs de l'ara. La bière est cuite, comme l'atteste un détail du récit : « En faisant rôtir un seul épi de maïs, la femme eut assez de bière pour emplir cinq grandes jarres... » Bière et excréments sont plus « cuits » — au sens d'élaboré — que la sève et l'urine ; et les deux premiers termes évoquent aussi des matières plus consistantes que les autres. On obtient donc un tableau à triple entrée :

	CRU :	*CUIT :*	
EXCRÉTION :	urine	fèces	*(d'homme à femme)*
NUTRITION :	sève	bière	*(de femme à homme)*

Dans les deux cas inscrits à la rangée supérieure, la femme commet une confusion *physique* entre *excrétion* et copulation : elle devient grosse et accouche d'un enfant. Dans les deux cas de la rangée inférieure, c'est triplement l'inverse : le mari commet une confusion *morale*, cette fois entre *nutrition* et copulation ; il suffit que la fille rencontrée le ravitaille et il fait d'elle sa femme, mais sans la féconder pour autant.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Si l'on examine maintenant le cinquième et dernier épisode, on constate que les mêmes relations persistent en se dédoublant. D'abord, le corps même de l'épouse se sépare en deux moitiés. La moitié inférieure est féminine par contiguïté physique (elle inclut les parties sexuelles), mâle par ressemblance (elle s'insère au moyen d'un tenon dans la mortaise de l'autre). En vertu du même raisonnement, la moitié supérieure est femelle au sens figuré, bien que, sous l'angle sociologique, elle s'adonne à une activité masculine : la pêche. Or, selon la première séquence, ces deux moitiés copulent métaphoriquement entre elles quand elles s'adaptent l'une à l'autre ; et la moitié, qu'on peut dire masculine par contiguïté sociale, nourrit la partie féminine de son mari (sa mère, qui reçoit le poisson, comme le mythe a soin de l'expliquer). Inversement, dans la deuxième séquence, c'est avec l'homme que cette moitié copule au sens métaphorique (cramponnée à lui, mais sur son dos) tandis qu'elle se nourrit au sens propre des aliments qu'il essaye vainement de consommer. Par conséquent, alors que, dans les quatre épisodes exogames, le contraste majeur apparaît tantôt entre excrétion et copulation, tantôt entre nutrition et copulation, il se manifeste dans l'épisode endogame sous la double forme d'une auto-copulation et d'une exo-alimentation, puis d'une exo-copulation et d'une auto-alimentation, chaque fois opposées l'une à l'autre.

Pour les humains, les coléoptères noirs, aliment exclusif de la grenouille, sont une ordure que la mère du héros classe avec les excréments. La grenouille commet l'erreur inverse de prendre pour aliment de base les piments, qui servent aux humains de condiment. Comme nous disons nous-mêmes au figuré, ils « lui emportent la bouche » : ce qui sera le sort, mais au propre, de l'épouse-ver de terre quand elle aura les lèvres coupées. La femme-grenouille était ravissante des pieds à la tête ; sur sa beauté, la mère du héros n'a pas de réserves à formuler. La femme-arapaço, qui lui succède, est à moitié jolie (par en haut), à moitié laide (par en bas) : en effet, les dendrocolaptidés ont des doigts allongés, avec des ongles forts et recourbés. La troisième femme, qui fut d'abord intégralement jolie, devient laide après que sa belle-mère l'a mutilée. De spatiale (affectant des parties du corps), l'opposition : *jolie/laide* devient donc ici temporelle. Enfin, de même que la première femme était physiquement parfaite, mais avait le défaut moral de se nourrir d'ordure, la quatrième sera moralement parfaite, capable par son industrie d'accomplir des miracles : vertu que méconnaît sa belle-mère qui l'accuse d'être paresseuse (= moralement laide), alors qu'elle admirait la beauté physique de la première épouse. Le premier et le quatrième épisode jouent donc entièrement sur l'opposition du physique et du moral ; le deuxième et le troisième la subordonnent à une autre, entre les aspects spatial et temporel que la même opposition est susceptible d'emprunter.

Dans ce cas aussi, le dernier épisode reprend et articule ces deux axes. Envisagées dans la simultanéité, une moitié de la femme est paresseuse

(elle gît inerte sur la berge pendant que l'autre s'affaire dans l'eau), une moitié est industrieuse. Chaque fois, par conséquent, les qualités invoquées sont d'ordre moral. Mais cette seconde moitié change aussi de nature physique dans la durée : d'abord nourricière, puis ordurière. On vérifie donc que la suite des quatre premiers épisodes engendre de façon dialectique les termes d'un système que le dernier épisode intègre, et dont il fait un ensemble structuré.

Si l'on descend un degré de plus dans l'analyse, on constate qu'à ce niveau, l'intégration débute dès le quatrième épisode. Le fait ne doit pas surprendre, puisque nous avons montré que cet épisode joue un rôle de charnière entre les trois premiers et le dernier : jusqu'à présent, il était fait comme ceux-là ; à partir de maintenant, les caractères formels qu'il possède en commun avec celui-ci vont ressortir davantage.

La grenouille se nourrit de coléoptères, soit un aliment que les humains ne consomment pas. L'oiseau arapaço recueille la sève de palmier, aliment consommé aussi par les humains. A la différence des humains, le ver de terre consomme les mauvaises herbes et favorise ainsi (mais passivement au lieu d'activement comme l'oiseau) la production des plantes alimentaires. Vis-à-vis de la nourriture, la position de la femme-ara est plus complexe : elle *sur*produit la bière de maïs, consommée par les humains, mais qui est une nourriture au *second* degré ; car sa fabrication suppose que le maïs ait été préalablement cultivé (ce dont la femme ne se mêle en aucune façon). *Activement* responsable de l'*accroissement* de la bière dans la première séquence, elle devient *passivement* responsable (en livrant le secret de leur production à son époux qui fera le reste) de l'*existence* des poissons. Ceux-ci ne constituent même pas encore une nourriture, car il faut bien qu'ils apparaissent avant qu'on s'avise de les manger.

En effet, le cinquième épisode s'ouvre après la création des poissons. Il ne s'agit plus de les créer, mais de les pêcher : fonction où la femme-tronc *sur*passe les humains, mais en s'offrant elle-même comme appât, soit le *premier* degré de la nourriture : *condition* de la pêche, de la même façon que la bière jouait tout à l'heure le rôle de *conséquence* de l'agriculture. La femme-tronc, *activement* responsable de l'accroissement de la pêche dans la première séquence, devient, dans la seconde, responsable de sa *continuation* sous une forme *passive* (grâce au barrage où sont retenus les poissons), quand elle consent à libérer son mari pour qu'il puisse, prétend-il, faire le reste sans son aide. La femme abandonnée se transforme alors en perroquet babillard qui tient des propos *dénués de signification :* réplique doublement péjorative de la précédente épouse. Car celle-ci retrouve sa nature d'ara en chantant des paroles *pleines de sens* destinées à sa belle-mère, et en révélant une *formule efficace* (celle de la création des poissons) à l'usage de son mari.

Descendons à présent l'ultime degré. On se souvient que la première et la troisième épouses consomment ; que la deuxième et la quatrième

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

produisent ; et que la cinquième ne fait d'abord rien que produire, rien ensuite que consommer. Sur quoi porte cette suite d'opérations ?

	COLLECTE :	AGRICULTURE :	PÊCHE :
Inconsommable :	coléoptères	mauvaises herbes	copeaux
Consommable :	sève de palmier	bière de maïs	poissons

La chasse constitue l'activité propre du héros. Un mythe taulipang (M_{356} : K.-G. *1*, p. 81-91) atteste que les psittacidés — perroquets, perruches, aras — sont les maîtres de la bière de maïs. Si l'on considère que le héros ramasse les coléoptères, nourriture de la grenouille, à l'occasion de ses expéditions de chasse ; que les mauvaises herbes croissent dans les jardins à l'occasion de leur mise en culture ; et que les copeaux se forment à l'occasion du creusement de la pirogue qui est elle-même un moyen de pêche, une relation d'ordre apparaît d'autant plus nettement entre tous ces termes que le premier cité — les coléoptères noirs, ordure au gré des humains, mais que la grenouille convertit en aliment — trouve sa réplique dans le terme qui clôt la série : ordure souillant le dos du héros, en laquelle la femme-tronc convertit la nourriture qui aurait dû être un aliment pour son mari. La série des termes « alimentaires » se présente finalement ainsi :

CHASSE :	COLLECTE :	AGRICULTURE :	PÊCHE :	RÉCAPITULATION :
gibier	sève	bière	poissons	*ALIMENT*
coléoptères	*piments*	*mauvaises herbes*	*copeaux*	*EXCRÉMENT*

La position des mauvaises herbes, entre l'agriculture et la pêche, paraît étrange. On notera cependant que les hommes, qui peuvent seuls planter le maïs chez les Tukuna, commencent par immerger les graines de semence dans l'eau, et sont ensuite astreints à des prohibitions rigoureuses frappant plusieurs espèces de poissons, surtout ceux qui sont herbivores. Tout contact avec les végétaux qui servent de poison de pêche leur est aussi défendu (Nim. *13*, p. 21-22).

***

Il ressort de cette analyse qu'en dépit de son apparence linéaire, le récit se développe simultanément sur plusieurs plans entre lesquels on découvre des articulations assez nombreuses et complexes pour faire de l'ensemble un système clos. Quand on aborde le mythe par la surface, le plan le plus facile à lire offre un caractère sociologique. Il regroupe, en effet, les expériences matrimoniales du héros. Mais, en cherchant à atteindre des plans de plus en plus profonds, nous avons finalement découvert la description analytique de genres de vie qui entretiennent les uns avec les autres des relations réciproques. Deux, parmi ces genres de vie, semblent plus fortement marqués : ce sont la chasse et la pêche.

Quand débute le mythe, le héros est un pur chasseur, car les poissons, et *ipso facto* la pêche, n'existent plus. Le texte le souligne dès la première phrase, en situant l'histoire à l'époque où les poissons primordiaux, pêchés dans le fleuve, s'étaient aussitôt transformés en animaux terrestres et en humains (Nim. *13*, p. 128-129). Les deux protagonistes, respectivement mère et fils, appartiennent à cette première humanité. Quant à la pêche, il est clair qu'elle occupe une place essentielle : elle fournit le thème commun des deux épisodes les plus développés, et elle fait son entrée au quatrième qui, nous l'avons vu, forme le pivot du récit. Le mythe met en cause trois sortes de poissons : matrinchan, piranha et piracema.

Les deux premières appartiennent à la même famille zoologique, celle des characinidés. Le mythe les décrit toutes deux comme carnivores : le matrinchan (*Characinus amazonicus*, *Brycon* sp.) se laisse attirer par l'odeur de la chair de la femme-tronc (cf. cependant Ihering, art. « piracanjuba », qui affirme que ce congénère méridional des *Brycon* amazoniens mange occasionnellement des fruits, graines et autres substances végétales) ; les piranhas (*Serrasalmus* sp., *Pygocentrus* sp.) attaquent l'homme. Ils diffèrent pourtant en ce que les seconds seuls sont cannibales. D'où le changement d'attitude de la femme-tronc, qui s'offre en appât aux uns mais évite tout contact avec les autres. Mis en corrélation par leur proximité zoologique, les deux types de poissons s'opposent donc par le régime alimentaire.

En revanche, les poissons piracemas ne sont pas qualifiés sous ces deux rapports, mais seulement sous un troisième. En effet, le terme piracema n'a pas de valeur taxinomique. Il s'applique indistinctement à toutes les espèces qui remontent le cours des rivières pour frayer (Rodrigues, *Vocabulaire*, p. 30 ; Stradelli *1*, p. 602) ; et ici, sans doute, « aux bancs de poissons qui envahissent le Solimões en quantités incroyables et qui fraient dans les affluents aux mois de mai et de juin » (Nim. *13*, p. 25). L'opposition mineure, entre characinidés cannibales et non cannibales, s'inscrit donc au sein d'une opposition majeure entre poissons périodiques et non périodiques. L'intérêt de cette remarque apparaîtra maintenant.

Même si l'analyse structurale restitue à l'histoire du chasseur Monmanéki son organisation secrète, celle-ci n'existe encore pour nous que sur un plan formel. Le contenu du récit demeure arbitraire à nos yeux. Par exemple, d'où peut venir la notion bizarre d'une femme capable à volonté de se couper en deux morceaux ? Un mythe guyanais (M_{130}), brièvement discuté dans *le Cru et le Cuit* (p. 237-238), éclaire d'autant mieux ce paradigme qu'il se rapporte aussi à la pêche et que, comme M_{354}, il met en scène un mari, une femme et la mère d'un des époux. Selon M_{130}, cette dernière, affamée, vola un poisson dans la nasse de son gendre. Pour la punir, il convia les poissons /pataka/ à la dévorer. Mais ils ne purent venir à bout de la partie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

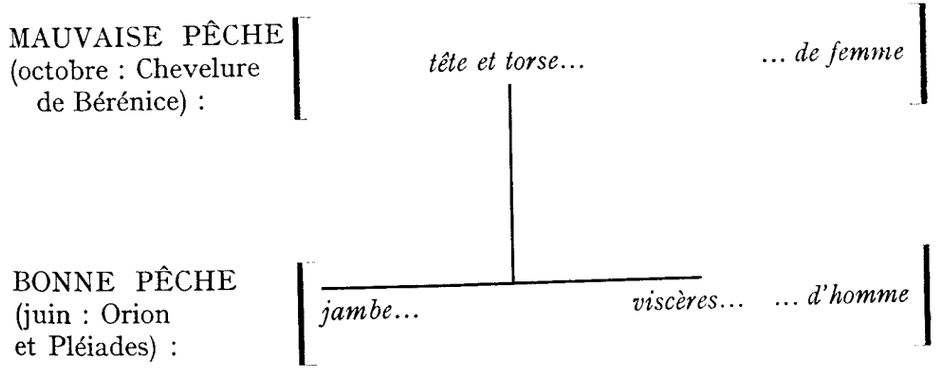
supérieure du thorax, des bras et de la tête. Ainsi réduite au buste, la vieille devint la Chevelure de Bérénice, dont le nom kalina /ombatapo/ signifie « le Visage ». Cette constellation paraît le matin, en octobre, à la fin de la grande saison sèche, et elle fait périr les poissons (Ahlbrinck, art. « ombatapo » et « sirito » § 5, b). L'espèce mentionnée *(Hoplias malabaricus)*, dite /huri/ sur le fleuve Pomeroon en Guyane anglaise, constitue en effet une pêche de saison sèche : on tue ce poisson carnivore à coups de couteau quand il repose endormi sur les fonds où il n'y a presque plus d'eau (Roth *2*, p. 192-195). Les Kalina croient que l'âme du mort franchit une étroite passerelle ; si elle tombe à l'eau, deux poissons cannibales la déchirent par le milieu. En suite de quoi, les deux morceaux se ressoudent (Goeje *1*, p. 102).

A la différence de M_{354}, M_{130} motive l'histoire de la femme coupée en morceaux. Nous savons comment elle en est arrivée là, et pourquoi. Ce prototype de l'ultime épouse de Monmanéki recèle une logique interne. A-t-il aussi une logique externe, autrement dit, aperçoit-on une raison pour que la Chevelure de Bérénice soit figurée par une femme-tronc ?

M_{130} possède des éléments communs avec M_{28}, mythe warrau qui prétend expliquer l'origine des Pléiades, des Hyades et du baudrier d'Orion, figurés respectivement par l'épouse, le corps et la jambe coupée du héros (Roth *1*, p. 263-265 ; CC, p. 117-118 et *passim*). Ces mythes s'insèrent donc dans un vaste ensemble paradigmatique dont nous retiendrons aussi M_{136}, où une belle-mère nourrit son gendre de poissons au lieu de les lui voler ; mais elle les tire de son utérus, ce qui les assimile à une ordure pareille au sang menstruel. L'homme organise le meurtre de sa belle-mère ; seuls subsistent les viscères sous forme de plantes aquatiques. Dans un autre mythe guyanais, les viscères d'un homme à la jambe coupée s'élèvent jusqu'au ciel où ils deviennent les Pléiades, constellation annonciatrice de l'arrivée des poissons (M_{134}-M_{135}, CC, p. 249-250).

En passant du mythe tukuna aux mythes guyanais, l'armature sociologique reste identique, bien que les sexes permutent entre deux termes : *(mère — fils, épouse)* ⇒ *(mère — fille, époux)*. Mais, selon les cas, les parties du corps et les constellations auxquelles elles donnent naissance ne sont pas les mêmes : la jambe, avec ou sans la cuisse, devient Orion ; les viscères, les Pléiades ; le torse, la tête et les bras forment la Chevelure de Bérénice. Aucun mythe n'accomplit entièrement cette tripartition. Ils se contentent de séparer du corps, tantôt les viscères, tantôt un membre inférieur, tantôt le torse avec la tête et les bras. Mais, si l'on s'en tient aux mythes tukuna et kalina dont l'héroïne est une femme-tronc (les autres ont été discutés ailleurs, cf. CC, *l.c.* ; MC, p. 225-228, 234-235, 271-272), on voit bien de quoi il retourne : la femme-tronc se sépare volontairement (M_{354}) ou non (M_{130}) du reste de son corps ; elle renonce donc à une partie qui rassemble l'abdomen (avec les viscères) et les jambes, soit les symboles anatomiques des Pléiades et d'Orion, qui ne sont pas moins solidaires au titre de constellations puisqu'on les voit ensemble dans le ciel. Le haut du corps devient

ainsi le symbole anatomique de la Chevelure de Bérénice, dont l'ascension droite est la même que celle de la Grande Ourse et du Corbeau, groupe de constellations qui, pris dans son ensemble, se trouve en opposition de phase avec l'autre. Les Pléiades, dont le lever devance de peu celui d'Orion, promettent une pêche abondante ; le lever de la Chevelure de Bérénice révoque cette promesse, car il a lieu quand le poisson disparaît des lacs temporaires et des petites rivières par manque d'eau. Or, la femme-tronc du chasseur tukuna joue le même rôle, quand elle est définitivement privée de sa moitié inférieure et se change en perroquet au lieu d'étoile. Désormais, elle ne pêchera plus, bien qu'il lui incombât naguère de ravitailler les Indiens en poisson :

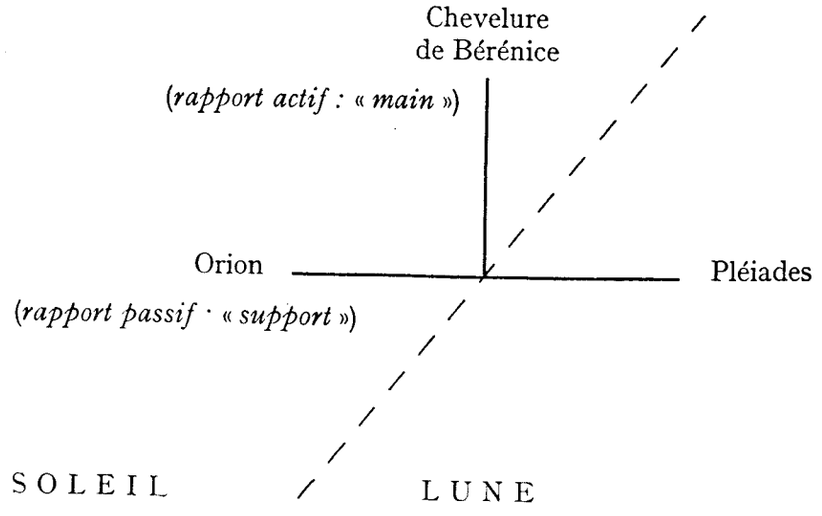


Une opposition du même type existe plus au sud. Ainsi, les Caduveo font remonter l'origine de la forêt et de la savane à deux enfants, respectivement issus de la moitié supérieure et de la moitié inférieure d'un bébé que sa mère avait coupé en deux dans l'espoir de le détruire. Les jumeaux chapardent des graines et les dispersent. Elles germent et donnent naissance à des arbres dont l'arrachage est aisé ou impossible selon le frère qui les a semés. Celui « du bas » devient ainsi le créateur de la forêt, celui « du haut », le créateur de la savane. Un peu plus tard, les frères volent des haricots cuisinés par une vieille malpropre dont la sueur coulait dans la marmite. Le frère « du haut » a peur de s'empoisonner, celui « du bas » n'hésite pas et goûte le plat qu'il trouve délicieux (M_{357} : Baldus *2*, p. 37-39). Ainsi, par deux fois le frère « du haut » se montre timide et inefficace, celui « du bas », hardi et efficace, ce qui corrobore les valeurs respectivement négative et positive de la moitié du corps symbolisant la Chevelure de Bérénice et de celle symbolisant les Pléiades et Orion, dans la mythologie des Indiens guyanais.

On notera enfin qu'en Guyane même et dans le bassin amazonien, une seconde opposition recoupe celle que nous venons d'esquisser. Orion, la Chevelure de Bérénice, se situent ensemble du côté du soleil comme « sa main droite » (M_{130}) ou son « support » (M_{279}). En revanche, les Pléiades sont

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du côté de la lune : variante combinatoire de l'auréole lunaire (M_{82}) à laquelle s'oppose Orion quand, sous forme de jaguar, il dévore la lune à l'occasion des éclipses (Nim. *13*, p. 142) :



On a vu que les mythes sur l'origine de la Chevelure de Bérénice et de la mauvaise saison pour la pêche inversent, au nord de l'Amazone, ceux provenant de la Guyane qui concernent l'origine d'Orion (ou des Pléiades), et de la bonne saison pour la pêche. Mais il est aussi vrai que le mythe tukuna inverse ce dernier groupe, au cours de son quatrième épisode où la femme-tronc se livre à une pêche surnaturelle et plutôt sinistre, grâce à son corps mutilé qu'elle offre en guise d'appât aux poissons, dont elle ramène ainsi des quantités prodigieuses. Dans la réalité, une pareille abondance ne se rencontre guère qu'aux mois de mai et de juin (époque du lever matinal des Pléiades), quand les bancs de poissons migrateurs remontent le fleuve et envahissent ses affluents. Le mythe évoque ce phénomène, mais il en attribue tout le crédit au héros dont la pirogue se redresse perpendiculairement dans l'eau (transformation de la jambe coupée en plein ciel), et se change dans un autre être céleste : non pas une constellation comme la jambe, mais l'arc-en-ciel de l'orient ; car telle est l'identité véritable du monstre aquatique issu de la pirogue, et qui, précise le mythe, est aussi le maître des poissons (Nim. *13*, p. 120 et n. 16).

En plus de son code saisonnier qui est manifeste, M_{354} recourt donc à un code astronomique latent. Cette constatation doit nous rendre particulièrement attentif à un détail du quatrième épisode que nous n'avons pas encore discuté. Rejointe par les poursuivants en pirogue, la femme se cache derrière la foule accourue sur la rive, de sorte que son mari, et le beau-frère qui l'accompagne, parviennent seulement à l'approcher sous

forme d'oiseaux qui perchent chacun sur une épaule de la femme. Il ne semble guère possible d'interpréter cette séquence en fonction de la seule chaîne syntagmatique. Parviendrons-nous à l'éclairer au moyen du paradigme astronomique, ainsi que nous l'avons fait pour la femme coupée en morceaux dont le cas soulevait une difficulté du même type ?

La vieille héroïne de M_{130}, doublet de la femme-tronc de M_{354}, subit son triste sort malgré les avertissements d'un oiseau familier /petoko/ *(Pitangus sulphuratus)*, un Tyrannidé dont les Indiens interprètent aujourd'hui le cri comme une invitation à plonger (Ahlbrinck, art. « ombatapo », « petoko »). Pour les paysans brésiliens, il dit : *bem-te-vi*, « je te vois bien ! » C'est un oiseau carnivore, piscivore et insectivore, qui perche volontiers sur le dos du bétail et se nourrit des tiques gorgées de sang (Ihering, art. « bem-te-vi » ; Brehm, *Vögel*, I, p. 549).



Fig. 2. — L'oiseau Pitangus sulphuratus.
(D'après Brehm, Vögel, *vol. I, p. 548.)*

Un mythe guyanais sur l'origine d'Orion, discuté dans le précédent volume et dont on connaît plusieurs variantes (M_{278}-M_{279a-d} ; MC, p. 238-240), lance deux beaux-frères à la poursuite du mari meurtrier de leur sœur. Ce dernier crée trois oiseaux qui l'avertissent du danger. Dans une version recueillie par Penard et reproduite par Koch-Grünberg (*1*, p. 269), ce sont le « caracara preto » *(Ibycter americanus)*, qui est un rapace, et deux granivores de l'espèce *Cassidix oryzivora*. Malgré ce nom scientifique, les oiseaux du genre *Cassidix* semblent avoir un régime alimentaire très varié, n'excluant pas les insectes parasites des gros mammifères, que recherchent aussi d'autres oiseaux appartenant comme eux à la famille des Ictéridés. Depuis le nord jusqu'au sud du continent, on dirait que la mythologie américaine s'est méthodiquement appliquée à repérer les genres ou espèces de cette famille pour confier à ses représentants les plus divers, servant de variantes combinatoires d'un même mythème, la fonction de guetteur, de protecteur ou de conseiller. Aux ictéridés de l'Amérique du Sud correspondent au nord les sturnelles *(Sturnella magna)*, bobolinks *(Dolichonyx oryzivorus)* et « *blackbirds* » (*Agelaius* sp.). Nous les retrouverons plus tard.

Les versions publiées par Ahlbrinck (art. « peti », § 9) citent deux oiseaux, *Ibycter* sp. et *Crotophaga ani*, qui mangent les parasites du tapir (Goeje *1*, p. 56-57) et sont donc, sous le rapport alimentaire, congrus au bem-te-vi de M_{130}.

Si l'oiseau dans lequel se transforme le héros du mythe tukuna ou son

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

beau-frère était aussi un *Crotophaga*, ce que nous ne savons malheureusement pas, nous tiendrions un fil conducteur qui pourrait mettre sur la piste d'un paradigme astronomique, car les Tukuna (M_{358}) font naître cet oiseau, bleu sombre ou noir, des feuilles au moyen desquelles un frère incestueux nettoya son visage, après que sa sœur l'eut barbouillé de suc de genipa (Nim. *13*, p. 143). Comme dans la plupart des versions de ce mythe, connu d'un bout à l'autre du continent américain et au delà (cf. CC, p. 302-303), le frère marqué devient la lune. La version tukuna associe donc le genre *Crotophaga* aux taches de l'astre, autrement dit à son obscurcissement relatif ; et

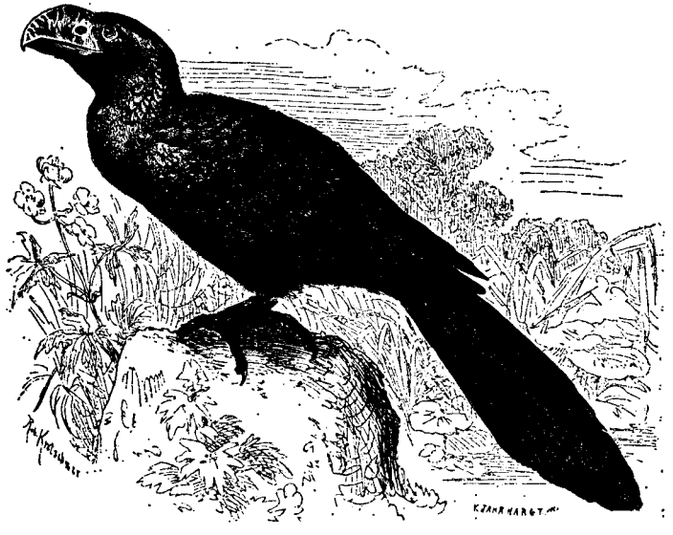


Fig. 3 — L'oiseau Crotophaga minor.
(D'après Brehm, Vögel, *vol. II, p. 126.)*

on se souvient que la femme-ara de M_{354} s'est « éclipsée » quand la rejoignent les deux oiseaux. Les Bakairi attribuent les éclipses de soleil à un *Crotophaga* qui recouvre l'astre de ses ailes (Steinen *2*, p. 459). Dans le texte précité, Nimuendaju décrit l'oiseau de M_{358} d'une manière vague : « *A forest turkey, an anum* [*Crotophaga minor*, Gm.], *or some other black-colored bird.* » Mais *Crotophaga minor* est le même oiseau que *C. ani* (Brehm, *Vögel*, II, p. 125) et l'appellation « *turkey* » ne lui convient guère, les crotophages appartenant tous à la famille des Cuculidés. En revanche, le grand crotophage anú-guassú, *C. major*, qui mesure 45 cm de long, ressemble davantage par la taille à un dindon sauvage, et ses mœurs aussi sont mieux en accord avec le quatrième épisode de M_{354}, qui s'achève sur l'apparition des poissons migrateurs : « Quand les poissons remontent les cours d'eau, aux soirs de la piracema, les *anu-peixe*, comme on les appelle parfois, accompagnent la migration et se nourrissent en pêchant » (Ihering, art. « anú-guassú »).

L'éloignement géographique est tel qu'on hésite à rapprocher ces indications de celles fournies par un mythe puelche (M_{359}) que nous résumerons donc très brièvement. Deux oiseaux noirs provoquèrent l'obscurité en mangeant le fils du soleil. Pour capturer les oiseaux, la lune puis le soleil prirent l'aspect d'une charogne. La lune échoua, le soleil réussit à s'emparer d'un des oiseaux, mais non de l'autre qui avait avalé deux petits os de l'enfant, rendant impossible sa résurrection. Sur ce, le soleil convoqua les animaux pour décider de la longueur respective du jour et de la nuit, et de celle aussi des saisons. Quand on se fut mis d'accord, la lune et le soleil (qui étaient frères) montèrent au ciel, mais la lune criait tellement que les tatous agacés sortirent de leurs terriers et lui griffèrent le visage : c'est l'origine des taches de l'astre (Lehmann-Nitsche *9*, p. 183-184).

Pour le moment, il nous suffira, au sujet de ce mythe, de prendre date. Nous constaterons plus tard que les problèmes traités dans le présent volume obligent à recourir aux mythes des régions méridionales et andines de l'Amérique du Sud. D'autre part, on ne saurait manquer d'être frappé par la présence simultanée, dans M_{359}, de plusieurs thèmes dont il serait plus facile de chercher l'illustration dans des mythes provenant des régions septentrionales de l'Amérique du Nord : ainsi la délibération des animaux sur la longueur respective du jour, de la nuit et des saisons, l'obstacle mis à une résurrection par la bête qui a mangé le cadavre et refuse de restituer un petit os (des Salish de la côte aux Ojibwa) ; enfin, le double thème de l'origine de la mort et de la périodicité saisonnière, associé à une configuration céleste d'un type très particulier qui dispose de part et d'autre d'un astre — soleil ou lune — deux étoiles, deux planètes, ou deux phénomènes météoriques (parhélies).

Cette prospection rapide, qui atteste la présence des mêmes motifs mythiques dans des régions très éloignées, paraîtra moins hasardeuse si l'on remarque que le mythe tukuna, dont nous poursuivons en ce moment le commentaire, offre lui-même une affinité surprenante avec des thèmes qui se rencontrent dans les régions septentrionales de l'Amérique du Nord et jusqu'en Sibérie (cf. Bogoras *1*). Les Koryak, les Eskimo, les Tsimshian et les Kathlamet connaissent sous des formes diverses l'histoire d'un homme qui épouse successivement plusieurs créatures animales et qui les perd l'une après l'autre, souvent à la suite d'un malentendu provoqué par leur régime alimentaire qui n'est pas celui des humains. Ainsi, l'épouse-canard du mythe tsimshian (M_{354b} ; Boas *2*, p. 184-185) s'est munie d'une grande provision de moules, mais le chef de la tribu, offensé par la vue de cette nourriture plébéienne, ordonne qu'on la jette à la mer ; en suite de quoi la femme disparaît. On reconnaît le début de M_{354}.

Ce n'est pas tout. Comme M_{354}, les versions nord-américaines ont soin de rapporter l'histoire aux tout premiers âges de la vie de l'humanité : « Autrefois, il y a très longtemps, les habitants de cette côte épousaient des femmes animales, oiseaux, grenouilles, escargots, souris et d'autres encore.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

C'est ce qui arriva une fois à un grand chef... » (*ibid.*, p. 179). De même, une version provenant des Cree orientaux débute ainsi : « Il y avait un homme, dans des temps très anciens, qui essayait tous les animaux femelles l'une après l'autre, pour voir quelle était la plus habile, celle dont il pourrait faire sa compagne. Il mit ainsi à l'épreuve le renne, le loup, l'orignal, le pécan, la martre, le lynx, la loutre, le hibou, le geai, le castor... » (M_{354c} ; Skinner *1*, p. 104-107). Le héros de M_{354} vit seul avec sa mère, celui d'une version menomini vit seul avec sa sœur aînée et, quand il perd sa femme-castor, il devient fou de désespoir et se conduit d'une façon qui rappelle curieusement celle que décrit le mythe tukuna après la disparition de l'épouse-ara du chasseur Monmanéki : « Il était si accablé par la douleur qu'il résolut de se laisser mourir de faim » (M_{354d} ; Skinner-Satterlee, p. 377).

Nous reviendrons plus en détail, dans le prochain volume, sur les problèmes que posent les codes astronomiques dans les mythes des deux hémisphères. Notons seulement ici que l'auréole verdâtre du soleil, signe d'épidémie pour les Tukuna (Nim. *13*, p. 105) pourrait bien être un parhélie ; que le mont Vaipi, où se situe la fin du quatrième épisode de M_{354}, est le séjour des immortels (*ibid.*, p. 141) ; enfin, que la configuration tripartite suggérée par les deux oiseaux, perchés sur les épaules d'un personnage surnaturel qui cherche à s'éclipser, ressemble singulièrement à celle dont des mythes nord-américains font un usage systématique. Or, l'Amazonie et la Guyane proposent aussi à notre attention des triades astronomiques.

M_{360}. *Taulipang : les deux filles de la lune.*

Jadis, la lune, qui était un homme, vivait sur terre avec ses deux filles adultes. Il advint que Lune vola l'âme d'un bel enfant qu'il admirait, et il l'emprisonna sous une marmite renversée. On envoya un sorcier-guérisseur à sa recherche. Lune crut sage de se cacher sous une autre marmite, non sans avoir prié ses filles de ne pas révéler sa retraite. Mais le sorcier cassa toutes les marmites, découvrit l'âme et le voleur. Lune décida de se retirer au ciel avec ses filles qu'il chargea d'éclairer le chemin des âmes, c'est-à-dire la Voie lactée (K.-G., *1*, p. 53-54).

L'informateur explique que ces filles sont deux planètes, qui ont eu chacune un fils de leur père. On les retrouve dans un autre mythe qui précise qu'il s'agit de Vénus et de Jupiter :

M_{361}. *Taulipang : les deux épouses de la lune.*

Kapei, la lune, a deux femmes appelées toutes deux Kaiuanóg, l'une à l'est, l'autre à l'ouest. Il vit alternativement avec chacune. L'une le nourrit bien et il engraisse, l'autre le traite mal et il maigrit. Il va prendre de l'embonpoint chez la première, retourne chez la seconde, et ainsi de suite. Les femmes se jalousent et se haïssent ; aussi vivent-elles loin l'une de l'autre. « Il en sera toujours ainsi ! » proclame la bonne cuisinière. C'est pourquoi les Indiens ont aujourd'hui plusieurs femmes (K.-G. *1*, p. 55).

La triade formée par deux astres mineurs, flanquant à droite et à gauche un astre majeur, paraît homologue de celle qu'illustrent, dans M_{354}, les deux oiseaux perchés sur les épaules de l'héroïne. La ressemblance apparaîtra plus grande encore quand on aura noté que, de même qu'une des épouses célestes est bonne cuisinière et l'autre non, les deux oiseaux du mythe tukuna résultent de la transformation d'un mari bon chasseur et pêcheur miraculeux, et d'un beau-frère incapable. La configuration qu'évoquent les mythes de la Guyane et d'Amazonie se retrouve à l'extrême sud du continent, chez les Ona de la Terre de Feu dont le démiurge Kwonyipe se changea dans l'étoile Antarès, de la constellation du Scorpion, où on le voit, flanqué à droite et à gauche par deux étoiles ses épouses, tandis que son adversaire Chash-Kilchesh brille solitaire très loin vers le sud, sous la forme de l'étoile Canopus (Bridges, p. 434). Voici maintenant d'autres triades, provenant de mythes dont le message appartient au même groupe que celui transmis par M_{354}.

M_{362}. *Macushi : origine du baudrier d'Orion, de Vénus et de Sirius.*

Il y avait trois frères dont un seul était marié. Un des célibataires était bien fait de sa personne, l'autre si laid que le premier résolut de le tuer. Il le fit grimper à un arbre urucu *(Bixa orellana)*, sous prétexte de récolter les graines, et profita de ce qu'il se tenait à califourchon sur une branche pour le transpercer d'un coup d'épieu. Le blessé tomba et mourut. Son assassin coupa les jambes du cadavre et s'en alla. Un peu plus tard, il revint sur la scène du crime où il rencontra sa belle-sœur. « A quoi peuvent donc servir ces jambes, dit-il, elles ne sont bonnes qu'à nourrir les poissons. » Il les jeta à l'eau où elles se changèrent en poissons surubim [grands siluridés]. Le reste du cadavre fut abandonné, mais l'âme monta au ciel et devint les trois étoiles du baudrier d'Orion : le corps au centre, une jambe de chaque côté. L'assassin se transforma en Caiuanon, la planète Vénus [comparer M_{361} : Kaiuanóg, nom des deux femmes de la lune], le frère marié en Itenha, Sirius ; soit deux astres voisins de l'emplacement occupé par le frère que, pour leur châtiment, ils contempleront à jamais (Rodrigues *1*, p. 227-230).

Un second mythe fait suite à celui-ci :

M_{363}. *Macushi : origine de certaines étoiles.*

Un Indien nommé Pechioço épousa une femme-crapaud qui s'appelait Ueré. Comme elle n'arrêtait pas de crier : Cua ! Cua !

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

> Cua !..., il se mit en colère et lui porta une blessure qui détacha la cuisse au dessus de la hanche. Jeté à l'eau, le membre se changea en poisson surubim et le reste du corps monta au ciel pour y rejoindre Epepim, frère de la victime (Rodrigues *I*, p. 231).

Cet Epepim, dit-on, n'est autre que le frère disgracié de M_{362} devenu le baudrier d'Orion. Barbosa Rodrigues semble identifier le mari meurtrier à l'étoile Canopus. Koch-Grünberg penche pour Sirius que, selon lui, les Taulipang et les Macushi appellent /pijoso/. Il résulterait que l'étoile /itenha/, dont il est question dans M_{362}, ne pourrait être Sirius (K.-G. *I*, p. 273). Pour trancher la difficulté, il faudrait savoir aussi quelle étoile se cache derrière le nom de la femme-crapaud, suivant une indication de Barbosa Rodrigues (M_{131b} ; p. 224, n. 2) à propos d'un autre mythe : « Ueré désigne une étoile ». Malgré ces incertitudes, M_{363} ramène au mythe tukuna qui nous a servi de point de départ : une femme-batracien est coupée en deux et sa moitié inférieure s'incarne dans une espèce de poissons (que ce soit par métamorphose ou par absorption), comme cela se passe aussi dans M_{130}, variante de M_{354}. D'autre part, la femme-tronc de M_{354} est une variante combinatoire d'une femme-batracien voleuse d'enfant (le sien, à vrai dire ; nous y reviendrons p. 47) ; or, dans le groupe que nous sommes en train de discuter, la lune figure au titre de voleur d'enfant (M_{360}).

Koch-Grünberg *(l. c.)* a eu certainement raison de rapprocher ces mythes de ceux qui rendent compte de l'origine d'Orion, des Hyades et des Pléiades. On ne saurait négliger cependant des différences qui paraissent significatives. Comme les mythes guyanais sur l'origine de ces trois constellations (M_{28} ; $M_{134-136}$; $M_{279a, b, c}$; M_{264} ; M_{285}) ont été amplement discutés dans les précédents tomes de ces *Mythologiques*, nous nous contenterons d'illustrer leurs modalités par un diagramme :

	ORION		HYADES		PLÉIADES	
M_{28} :	jambe	,	corps	//	épouse	*(Warrau)*
M_{285} : //	mari	//	tapir mâle	,	épouse	*(Carib ?)*
M_{264} :	jambe	//	tapir femelle	//	corps	*(Carib)*

Soit, de haut en bas : la jambe et le corps d'un mari mutilé et son épouse (la belle-sœur criminelle reste à terre) ; un mari mutilé, le séducteur avec la femme séduite (cette fois, la jambe coupée est hors système) ; enfin, la jambe et le corps d'un même héros, disjoints par un tapir femelle égoïste (qui est donc une non-épouse). On représentera de façon plus commode l'ensemble des commutations :

M_{28} :	jambe *(Orion)*		corps *(Hyades)*	épouse *(Pléiades)*
M_{285} :			corps *(Orion)*	tapir mâle *(Hyades)*	épouse *(Pléiades)*
M_{264} :	jambe *(Orion)*	tapir femelle *(Hyades)*	corps *(Pléiades)*	

La jambe est toujours Orion, l'épouse toujours Pléiade, le tapir toujours Hyade. Seul le corps mutilé semble commutable avec n'importe laquelle des trois constellations. Pour : *Orion = jambe*, le coupable, qui se conduit chaque fois à l'inverse d'une épouse, est soit hors système, soit en système. Pour : *Hyades = tapir*, l'animal est mâle ou femelle, séducteur (sexuel) ou anti-séductrice (alimentaire). Pour : *Pléiades = épouse*, celle-ci est soit favorable à son mari, soit hostile. Nous obtenons donc au moins une ébauche de système.

Considérons maintenant un second groupe de mythes de la même famille, mais où l'épouse se change en animal terrestre : agouti, serpent ou tatou, et non en constellation. Nous la laisserons donc en dehors du diagramme :

	ORION	HYADES	PLÉIADES	
M_{134} :			entrailles du mari	*(Akawai ?)*
$M_{135-136}$:	jambe		corps du mari	*(Taulipang-Arekuna)*
M_{265} :	corps du mari		frère du mari	*(Vapidiana)*

Ce groupe, où le frère remplace l'épouse dans le rôle des Pléiades, quand le corps (partie contenant les viscères) remplace la jambe dans celui d'Orion, fait transition avec un troisième, lui aussi caractérisé par la disparition de la femme ou son passage au rôle de victime, l'intervention d'un ou de deux frères, et l'absence de toute mention des Pléiades, renforçant l'absence de mention des Hyades dans le groupe précédent (fig. 4).

Par conséquent, en même temps que les Hyades, puis les Pléiades, disparaissent du système, on observe deux phénomènes. D'abord, la triade astronomique, qui constitue l'élément invariant, se restreint au seul baudrier d'Orion qu'elle analyse en trois étoiles distinctes. Ensuite, une seconde

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

triade, issue par dédoublement de la première, s'élargit au delà du système Orion-Hyades-Pléiades. De celui-ci, elle conserve seulement la partie centrale de la constellation d'Orion, c'est-à-dire le baudrier, et le flanque à droite et à gauche de deux astres plus éloignés : étoiles anonymes dans M_{363}, étoile anonyme et planète Vénus dans M_{362}. La planète Vénus est le même astre qui accompagne la lune dans M_{360}-M_{361}, mythes qui décrivent une triade externe de même amplitude que celle de M_{362}-M_{363}, mais symétrique d'un point de vue formel avec la triade interne grâce à laquelle ces derniers mythes décrivent le baudrier d'Orion, constellation qui est, ne l'oublions pas, « du côté » du soleil, et opposée à la lune de ce fait (*supra*, p. 29). Qu'advient-il donc des Pléiades dans la théorie macushi ? Leur origine

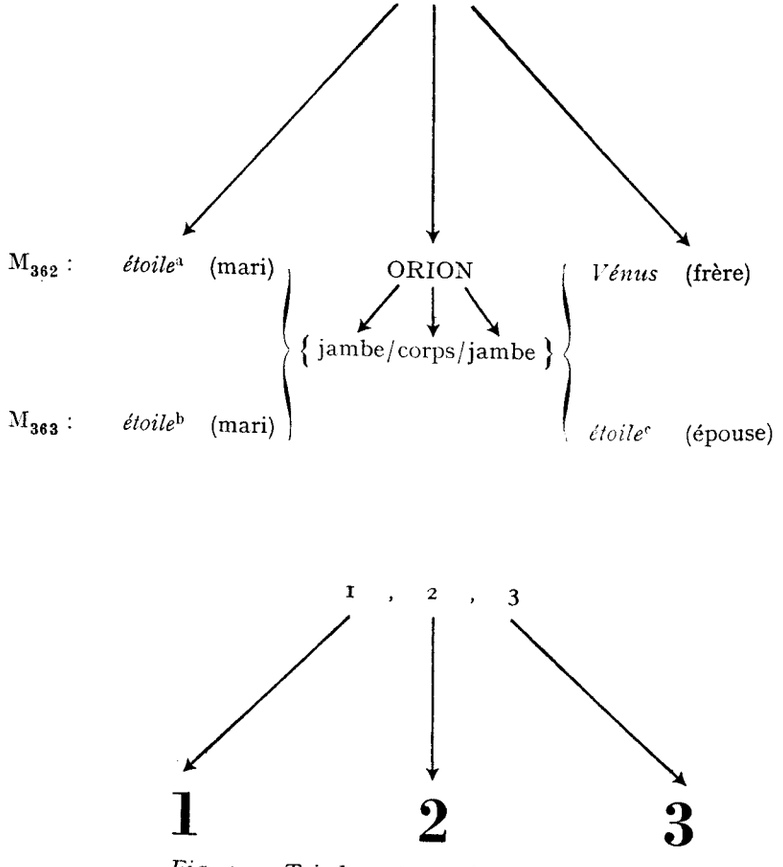


Fig. 4. — Triades astronomiques et anatomiques

relève d'un mythe tout différent, mais bien connu en Amérique du Nord et où les Hyades réapparaissent sous la forme d'une mâchoire animale (M_{132} : cf. CC, p. 248 et n. 1). Ce mythe existe aussi chez les Kalina, qui

font d'Orion l'avatar céleste d'un homme à la jambe coupée (M_{131c} ; Ahlbrinck, art. « sirito », « peti »).

Que faut-il conclure de cette discussion ? On constate, dans l'arrière-pays guyanais, la coexistence de deux traditions présentes aussi dans les régions septentrionales de l'Amérique du Nord : d'une part, celle relative à une triade astronomique formée de deux termes mineurs encadrant symétriquement un terme majeur ; d'autre part, celle qui fait provenir les Pléiades de l'ascension de sept personnages, le plus souvent des enfants, tantôt gloutons et tantôt affamés. Ailleurs en Guyane, cette seconde tradition (également attestée plus au sud, cf. CC, p. 246-248) disparaît au profit d'une autre, qui utilise la notion de triade, empruntée à la première tradition, pour donner une interprétation solidaire de l'origine des Pléiades, des Hyades et d'Orion. Nous nous garderons bien d'affirmer qu'une formule est plus archaïque que l'autre. Comme nous le notions déjà dans *le Cru et le Cuit* (p. 231, n. 1), le schème Warrau-Carib existe aussi chez les Eskimo. Nous aurions donc affaire à deux transformations indépendantes, qui se seraient produites dans l'Arctique et sous l'équateur à partir des mêmes matériaux. Mais on voit tout de suite l'intérêt qui s'attache pour la théorie ethnologique à repérer de telles récurrences. A condition de pousser assez loin l'analyse structurale, les sciences humaines pourraient espérer, comme les sciences physiques, atteindre un plan sur lequel, dans des régions et à des époques différentes, les mêmes expériences se dérouleraient de la même façon. Ainsi serions-nous en mesure de contrôler et de vérifier nos hypothèses théoriques.

Nous n'en sommes pas encore là, et il nous suffira présentement d'avoir confirmé, par un trop long détour, qu'envisagés sous un angle particulier, les mythes tukuna M_{354} et kalina M_{130} continuent d'apparaître comme une transformation négative de ceux qui lient l'origine absolue ou l'abondance relative de la pêche à plusieurs écarts différentiels, rendus simultanément manifestes sur les plans sociologique, météorologique et astronomique. Cela étant admis, on peut exprimer de façon beaucoup plus simple la relation qui unit les mythes guyanais sur l'origine de certaines constellations et de la bonne pêche, et le quatrième épisode de M_{354} consacré à l'origine des poissons.

Ces mythes guyanais racontent, en effet, l'histoire d'un *héros mutilé*/ par sa belle-sœur (M_{28}), son épouse ($M_{135\text{-}136}$, M_{265}, M_{285}), son frère (M_{134}) ou son *beau-frère* (M_{279})/ malgré *l'arbre* sur lequel il s'est élevé, ou malgré la *pirogue* dans laquelle il tente de s'éloigner (M_{279})/, mutilation d'où résulte directement ou indirectement l'abondance des *poissons* dans l'eau/ et, dans le ciel *nocturne*, la présence de la constellation d'Orion/. La deuxième séquence du quatrième épisode de M_{354} offre une construction symétrique, car elle se rapporte à un *arbre*, future *pirogue*/, *mutilé* (= abattu et creusé) par le *héros*/ malgré son *beau-frère* (qui gêne le travail en l'épiant)/ ; mutilation d'où résulte l'abondance des *poissons* dans l'eau/, et, dans le ciel

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

diurne, la présence de l'arc-en-ciel/. En fin de compte, la double transformation : *Orion* ⇒ *arc-en-ciel*, *nuit* ⇒ *jour*, reflète une permutation circulaire : *héros* → *arbre*, *arbre* → *beau-frère*, *beau-frère* → *héros*. On notera que si, dans M_{279}, le héros mutilé par son beau-frère réussit à s'échapper dans une pirogue, dans M_{354} le beau-frère est emprisonné sous une pirogue, soit un arbre mutilé (coupé) par le héros. Mais c'est la femme du héros que M_{134}, M_{135} rendent prisonnière d'un arbre creux.

Si le « louro chumbo », dont est faite la pirogue, appartient bien à la famille des lauracées ainsi que le suggère Le Cointe (p. 260) — malheureusement sans préciser le genre — on peut aussi tirer argument des espèces d'arbre où le héros subit son martyre : urucu *(Bixa orellana)* dans M_{136}, M_{362} ; avocatier *(Persea gratissima)* dans M_{135}, M_{285} :

> « *Then many ripening fruits they saw*
> *Bananas sweet were there ;*
> *But still the man would climb that tree*
> *Where he his fav'rite fruit could see*
> *The « avocado » pear.* »
>
> (Brett *1*, p. 193.)

Les *Persea* sont des lauracées, famille qui comprend diverses espèces au bois plus lourd que l'eau et qui servent à fabriquer des pirogues (Spruce, vol. I, p. 100, n. 1, 160-161, 413 ; Silva, p. 184, n. 19 ; Lowie *10*, p. 9 ; Arnaud), notamment le faux avocatier : /abacati-rana/ en tupi (Tastevin *2*, p. 689).

La raison de la mise en opposition et corrélation de l'avocatier et du roucouyer n'est pas claire, sinon peut-être que les Bixacées et les Lauracées comptent parmi les arbres les plus anciennement cultivés de l'Amérique tropicale. Même des tribus à agriculture très rudimentaire entourent les roucouyers de soins particuliers, et l'avocatier semble avoir été cultivé très tôt en Colombie (Reichel-Dolmatoff *3*, p. 85) et, au Mexique, dès la période de El Riego (6.700-5.000 av. J.-C. ; McNeish, p. 36). Les deux familles fournissent les bâtons pour faire le feu par friction ou giration (Bixacées, *in :* Barrère, p. 178 ; Lauracées, *in :* Petrullo, p. 209 et pl. 13, *1 ;* Cadogan *4*, p. 65-67). Peut-être faut-il aussi opposer les *graines* d'urucu, dont la fonction est essentiellement culturelle puisqu'elles fournissent la teinture rouge qui tient la place qu'on sait dans l'ornementation indigène, et les *fruits* (moins la graine, très grosse et incomestible) de l'avocat, dont sont extrêmement friands, non seulement l'homme, mais aussi tous les animaux et même les grands carnivores (Spruce, vol. 2, p. 362-363 citant Whiffen, p. 126, n. 2 ; Enders, p. 469) : « C'est un fait bien connu que tous les animaux consomment l'avocat pour lequel les félins eux-mêmes ont une véritable passion... On m'a assuré que des animaux de toutes espèces se rassemblent sous l'arbre, attirés qu'ils sont par les fruits » (Spruce, vol. 2, p. 376). Si

l'urucu relève de la culture, les « lauriers » paraissent avoir une connotation surnaturelle, au moins en langue warrau qui dérive le nom du laurier /hepuru/ de celui qui désigne les Esprits des bois /hepu, hebu/. Le laurier apparaît ainsi comme « l'arbre aux Esprits » (Osborn *3*, p. 256-257). Enfin, le terme tukuna qui désigne le « louro chumbo » /a:ru-pana/ est dérivé de /a:ru/, nom d'une *Thevetia* (Nim. *13*, p. 56). Les *Thevetia* appartiennent à la famille des Apocynacées, mais l'une au moins, qui porte des fruits comestibles bien que la sève de l'arbre soit vénéneuse (Spruce, vol. 1, p. 343-344), est dite *neriifolia*, « à feuilles de laurier-rose », soit aussi une apocynacée et que nous-mêmes rapprochons du laurier.

Malgré l'incertitude où nous sommes sur la place faite aux lauracées par les mythes, toutes les considérations qui précèdent tendent vers la même conclusion : pour qu'il devienne interprétable, il faut que le mythe tukuna du chasseur Monmanéki (M_{354}) transmette le même *message* que les mythes sur l'origine d'Orion et des Pléiades, tout en se servant du *lexique* au moyen duquel le mythe kalina sur l'origine de la Chevelure de Bérénice transmet un *message opposé*. En passant d'un groupe à l'autre, par conséquent, le code demeure identique, les termes diffèrent ou les messages s'inversent. La formule ne vaut cependant que pour la partie centrale de M_{354}, consacrée, on s'en souvient, à l'origine absolue des poissons et à l'abondance relative de la pêche. La suite réserve d'autres problèmes auxquels nous devons maintenant passer.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

II

UNE COLLANTE MOITIÉ

Sans sortir de la mythologie guyanaise, sauf de manière exceptionnelle avec M_{357} qui provient tout de même de l'Amérique tropicale, nous avons pu résoudre en son début l'énigme de la femme coupée en morceaux. Mais quelle signification s'attache à la suite, c'est-à-dire l'épisode où la moitié supérieure de la femme se cramponne au dos de son mari, l'affame en dévorant sa nourriture, et le souille de déjections ? La mythologie sud-américaine offre peu d'exemples de cette histoire. Voici d'abord une variante amazonienne :

M_{364}. *Uitoto : la tête qui roule.*

Un Indien, qui aimait chasser de nuit, excita la colère des esprits des bois. Ils décidèrent de profiter des absences du chasseur pour envahir sa hutte chaque nuit. Et là, ils dépeçaient le corps de sa femme et le remembraient quand ils entendaient le bruit habituel que faisait l'homme pour annoncer son retour. Soumise à ce traitement, la santé de la femme périclitait.

Le chasseur rendu méfiant décida de surprendre les esprits. Ceux-ci s'enfuirent et abandonnèrent leur victime, réduite à un tas d'ossements sanguinolents ; la tête détachée du corps roulait çà et là. Elle sauta sur l'épaule de l'homme et s'y fixa, pour le punir, dit-elle, d'avoir livré sa femme à la colère des esprits.

La tête ne cessait de claquer des mâchoires comme si elle voulait mordre. Elle mangeait toute la nourriture, de sorte que l'homme était affamé ; et elle souillait son dos de déjections. Le malheureux tenta de plonger, mais la tête le mordit cruellement et menaça de le dévorer s'il ne faisait pas surface pour qu'elle puisse reprendre haleine. Finalement, il prétexta qu'il devait installer une nasse au fond de l'eau. Craignant de se noyer, la tête consentit à l'attendre, perchée sur une branche. L'homme s'enfuit à la nage en passant par l'orifice de la nasse, mais la tête le rejoignit après qu'il eut regagné sa hutte. Là, elle prétendit être la femme-feu, s'installa dans le foyer, demanda la spatule à manioc. Le héros les changea l'une et l'autre en perroquet, de l'espèce qu'on entend chanter au clair de lune (Preuss *1*, p. 354-363).

Un court épisode d'un récit guyanais raconte une aventure parmi d'autres, d'un héros qui en connaît tout une série :

M_{317}. *Warrau : une aventure de Kororomanna* (cf. MC, p. 332-333).

Pour s'amuser, le héros enfonça une flèche dans l'orbite d'un crâne humain qui gisait sur son chemin. Ce crâne, en réalité esprit malfaisant, s'écria : « Tu m'as blessé, désormais tu me porteras ! » Kororomanna confectionna un bandeau de portage en écorce et y suspendit la tête, comme les femmes font de leur hotte. Où qu'il allât, il transportait la tête et la nourrissait. Comme elle prélevait sa part de chaque gibier tué par le héros, la tête devint si lourde que le bandeau se rompit. Kororomanna en profita pour se sauver. De la tête abandonnée proviennent les fourmis (Roth *1*, p. 129 ; variante prolixe *in* : Wilbert *9*, p. 61-63 ; cf. aussi M_{243}, *ibid.* p. 34, et MC, p. 159).

M_{364b}. *Shipaia : la tête qui roule.*

Il y avait une femme dont, pendant la nuit, la tête se séparait du corps. Son mari s'en aperçut et enterra le corps après l'avoir enroulé dans un hamac, Alors, la tête esseulée se fixa sur l'épaule de l'homme. Il ne pouvait plus manger, car elle engloutissait toute sa nourriture. Finalement, il prétendit que la tête l'alourdissait trop pour qu'il puisse grimper à un arbre et cueillir les fruits qu'elle exigeait. Elle le quitta momentanément ; il s'enfuit. La tête essaya d'autres montures : un cervidé qui mourut, puis un vautour charognard qui s'envola et la fit tomber par terre où elle se brisa en morceaux. Ceux-ci se transformèrent en autant de bagues, qui dévoraient les doigts de ceux qui voulaient les porter (Nim. *3*, vol. 16-17, p. 369-370).

Ces versions sont intéressantes, mais elles compliquent le problème au lieu de le simplifier. En effet, elles relèvent d'un ensemble mythologique attesté depuis le cercle Arctique jusqu'à la Terre de Feu et dont le paradigme, surtout s'il inclut l'origine de substances grumeleuses ou d'êtres grouillants — fourmis, termites, moustiques, grenouilles, bouillie de maïs, écume à la surface des cours d'eau, œufs de poisson, etc. — oblige de recourir à des exemples provenant des deux Amériques. Nous reprendrons plus tard le problème de la « tête qui roule », en l'abordant toutefois sous un angle particulier qui permettra de le restreindre. L'évoquer ici nous servirait d'autant moins qu'à la condition d'élargir le paradigme jusqu'à l'Amérique du Nord — ce qui, on vient de le voir, serait de toutes façons inévitable — on peut poser le problème de la femme-crampon en termes beaucoup plus simples, et en donner une solution rapidement vérifiable sans mobiliser des mythes si nombreux que leur analyse requerrait à elle seule un volume.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Puisque nous ne pouvons nous en dispenser, interrogeons donc les mythes de l'Amérique du Nord où le personnage-crampon est fort bien illustré, d'abord par des incarnations masculines :

M_{365}. *Blackfoot : l'homme-tronc.*

Un jeune guerrier consentit à ramener au campement, en le portant sur son dos, un compagnon qui avait perdu ses deux jambes au combat. Chaque fois qu'on faisait manger l'infirme, la nourriture s'échappait du bas de son corps mutilé. Il fallut traverser une rivière à la nage, on mit l'homme-tronc sur un radeau pour le haler, mais les guerriers se lassèrent et abandonnèrent le radeau qui partit à la dérive (Wissler-Duvall, p. 154).

M_{366}. *Iroquois (Seneca) : l'homme-crampon.*

Le héros (d'un très long mythe) rencontra un jour sur son chemin un infirme qui gisait les pieds dans l'eau. Apitoyé par ses plaintes, il entreprit de le mettre au sec. L'individu se hissa péniblement sur le dos de son sauveteur et refusa d'en descendre. Pour se délivrer, le héros essaya d'abord de se frotter le dos contre un tronc de hickory (*Hicoria* sp.), puis d'exposer son tortionnaire à la chaleur d'un brasier au risque de se brûler lui-même ; enfin, il se jeta dans un précipice avec son fardeau. Désespérant de retrouver la liberté, il décida de se pendre, et l'autre aussi, en passant leurs deux cous dans le même nœud d'une corde en écorce, attachée à la branche d'un tilleul d'Amérique *(Tilia americana)*. Mais il échoua. Finalement, un chien magique le délivra (Curtin-Hewitt, p. 677-679 ; cf. L.-S. *13*).

Voici maintenant des personnages féminins :

M_{367}. *Cree (Sweet Grass) : l'enfant du caillot.*

Du temps que les humains ne se distinguaient pas des animaux, un ours grizzly très vorace affamait la moufette et le blaireau son mari. Les deux époux décidèrent de fuir. L'ours ne leur avait laissé qu'un peu de sang de bison. Moufette le mit à la marmite, où il se changea en enfant miraculeux qui grandit vite et tua l'ours avec ses fils.

Plus tard, il triompha dans un concours magique d'un autre ours, qui affamait la population d'un village. Pour prix de sa victoire, il reçut en mariage une fille de l'ours. L'autre fille, jalouse, persuada une vieille femme de se cramponner au dos du héros qui, pour se libérer, n'eut d'autre recours que de se retransformer en sang caillé. La vieille se changea aussitôt en « *pig-vermilion* »[1] et en champignon phosphorescent. Tous les autres habitants du village devinrent des

1. Il s'agit d'un composé indigène dont telle semble être l'étymologie, mais que Bloomfield renonce à interpréter.

ours, loups, renards, lynx et coyotes. Et quand le héros retourna chez les siens, il les trouva changés en blaireaux, putois et autres animaux comestibles (Bloomfield *1*, no. 17, p. 99-120).

Dans une autre version (M_{368} ; *ibid.* no. 22, p. 194-218), le problème de l'alliance matrimoniale passe au premier plan. Le héros n'arrive pas à se marier. Seule une vieille femme serait consentante. Furieuse qu'il la dédaigne, elle se cramponne à son dos, l'accable sous son poids et ne le laisse pas s'alimenter. Il est à moitié mort quand un inconnu le délivre. Bien que celui-ci porte ses habits de fourrure le poil en dehors, et qu'il soit lourd et disgracieux, le héros l'appelle « beau-frère » et lui fait épouser sa sœur. Plus tard, toute la famille se transforme en souris.

M_{369}. *Assiniboine : la femme-crampon.*

Il y avait jadis un beau jeune homme qui ne s'intéressait pas aux filles, bien qu'elles fussent toutes folles de lui. L'une d'elles, particulièrement jolie, vivait seule avec sa grand-mère. Elle fit des avances au garçon, mais il la refusa comme les autres. Elle se plaignit à la vieille. Celle-ci guetta le garçon et, quand il passa près d'elle, elle prétendit ne pouvoir marcher. Il accepta de la porter sur son dos jusqu'à une petite distance. Mais, quand il voulut déposer sa charge, il ne put s'en débarrasser, même en courant et en la heurtant contre des arbres. Il fondit en larmes, des femmes vinrent à son secours, mais la vieille hurlait : « Laissez-moi tranquille ! Je suis sa femme ! » Le père du héros promit solennellement que son fils épouserait quiconque parviendrait à le délivrer. Toutes les femmes essayèrent sans succès. Deux belles filles, qui se tenaient à l'écart, s'avancèrent alors vers le héros qui gisait couché sur le ventre tant il était épuisé. Elles se mirent à tirer, une de chaque côté (cf. $M_{354, 361}$). A la quatrième tentative, elles arrachèrent la vieille et la tuèrent. Le dos du garçon puait l'urine. Lavé et soigné par ses protectrices, il se rétablit vite et les épousa (Lowie *2*, p. 180).

Selon les informateurs, ce récit évoquerait l'étreinte nuptiale prolongée de la grenouille (*ibid.*, n. 2). Sans nous arrêter sur des versions intermédiaires moins riches (M_{369b} : Dakota, Beckwith *2*, p. 387-389 ; M_{369c} : Crow, Simms, p. 294 ; M_{369d} : Skidi-Pawnee, G. A. Dorsey *1*, p. 302-303), passons tout de suite à l'autre extrémité des Plaines où prévaut la même interprétation :

M_{370}. *Wichita : la femme-crampon.*

Il y avait une fois un jeune chef de guerre qui décida d'organiser une expédition contre les gélinottes des prairies (« *prairie-chicken* », *Tympanuchus* sp.). A cette époque, ces oiseaux formaient un peuple de décepteurs d'autant plus redoutables qu'ils étaient ambidextres et tiraient à l'arc de l'une ou de l'autre main. Au retour d'une partie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de chasse, le héros, comme à son habitude, attendit pour traverser lui-même une rivière que tous ses compagnons fussent en sûreté sur l'autre rive. Une vieille femme survint, qui lui demanda de l'aide. Il consentit volontiers à la charger sur son dos. Mais elle insista pour qu'il la portât jusqu'au village où ils arrivèrent quand il faisait déjà nuit. De nouveau, la vieille refusa de descendre, et elle expliqua au héros qu'elle avait résolu de l'épouser pour le punir d'avoir toujours refusé de prendre femme. Résigné, le héros accepta à condition qu'elle le lâche. La vieille ne voulut rien savoir. Elle dit qu'elle resterait toujours cramponnée.

Aussi le héros entreprit-il de manger et de dormir avec son far-

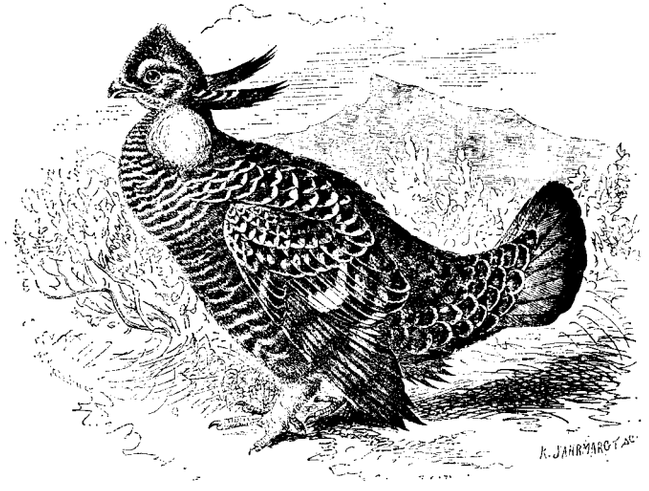


Fig. 5. — La gélinotte des prairies.
(D'après Brehm, La Vie des animaux, *vol. IV, p. 329.)*

deau. La vieille urinait et déféquait sur lui, et l'homme sut qu'il était condamné à une mort prochaine si on ne le délivrait pas.

Tout le monde essaya vainement, jusqu'à ce que la tortue consentît à organiser une cérémonie au cours de laquelle elle détacha, morceau par morceau, la vieille femme à coups de flèches. On l'acheva à la massue, on pansa le dos du héros. Le nom de la vieille signifie : « Cela qui s'accroche à n'importe quoi ». Il désigne aujourd'hui la grenouille verte arboricole.

Craignant un autre désastre, les Indiens se dispersèrent par familles. Elles se changèrent, qui en volatiles, qui en quadrupèdes de toutes espèces. Celle du chef fut à l'origine des aigles. (G. A. Dorsey *3*, p. 187-191).

Les Sanpoil, qui sont des Salish de la région du fleuve Columbia, racontent aussi l'histoire d'une femme-crampon. Quand son porteur parvint à se débarrasser d'elle en l'exposant aux flammes qui la couvrirent de cloques, elle se changea en crapaud (M_{371} : Boas *4*, p. 106).

On possède donc plusieurs témoignages, provenant des régions les plus diverses de l'Amérique du Nord, qui tiennent la femme-crampon pour un batracien (ou une araignée de l'espèce qui porte ses petits sur le dos, selon M_{369b}). Faisons alors un bref retour à la Guyane, pour trouver l'assurance qu'en nous aventurant dans la mythologie nord-américaine, nous ne nous sommes pas risqué sur un terrain étranger.

En kalina, l'anoure, grande grenouille commune, est appelée /poloru/. Pris au sens figuré, ce mot signifie « crampe » : /poloru yapoi/ « j'ai des crampes aux jambes », litt. : « la grenouille m'a empoigné, m'a eu ». /ëseirï yanatai, ëseirï polorupe na/ « ma jambe est raide, engourdie », litt. : est une grenouille » (Ahlbrinck, art. « poloru »). On n'aura garde d'oublier que la femme-crampon de M_{354} incarne l'ultime variation d'un personnage d'abord apparu sous l'aspect d'une grenouille. Cette femme-crampon est aussi une femme-tronc. Il semble donc que la pensée des Yabarana, tribu de l'intérieur du Venezuela, suive un cheminement très voisin quand, dans un mythe sur lequel nous reviendrons (M_{416}), elle évoque une première humanité composée d'un homme et d'une femme-troncs, qui mangeaient par la bouche et éliminaient par la gorge des excréments qui donnèrent naissance aux gymnotes (*Electrophorus electricus ;* Wilbert *5*, p. 59 ; *8*, p. 150 ; *10*, p. 56). On sait, en effet, que la décharge électrique de ces poissons provoque des crampes et parfois même des paralysies (cf. Goeje *1*, p. 49).

Considérons maintenant le motif de la femme-grenouille sous un autre angle. On se souvient que celle de M_{354} vole un enfant qui n'est autre que le sien propre. En Amérique du Nord, cette curieuse initiative émane aussi d'une femme-grenouille, complètement muette au début, mais qui parlera pendant une moitié de l'année après qu'elle aura pris sa forme animale (M_{372} ; Ballard *1*, p. 127-128). Grâce à de nombreux intermédiaires, il serait possible de démontrer que ce vol de son propre enfant par la grenouille représente, en Amérique du Nord, une forme limite d'un vol dont la grenouille se rend aussi coupable, mais des enfants d'autrui que le batracien convoite parce qu'ils sont plus beaux que les siens :

M_{373}. *Assiniboine : la grenouille ravisseuse.*

Un Indien avait de jolis enfants. Ceux de la grenouille, qui vivait non loin du campement, étaient laids. Aussi la grenouille vola le plus jeune enfant de l'Indien et l'éleva avec les siens. Ceux-ci s'étonnèrent : « Comment se fait-il qu'il soit si joli alors que nous sommes si laids ? » — « Oh !, répondit la mère, c'est que je l'ai lavé dans l'eau rouge ! » Le père finit par retrouver son enfant. Craignant sa vengeance, la grenouille alla se réfugier dans l'eau où vivent maintenant ses congénères (Lowie *2*, p. 201).

On connaît des variantes klamath (M_{373b} ; Barker *1*, p. 50-53 ; Stern, p. 39-40) et modoc (M_{373c} ; Curtin *1*, p. 249-253) où la grenouille vole l'en-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fant d'un cervidé. Mais en fait, le motif de la grenouille ou du crapaud ravisseur possède en Amérique septentrionale une énorme extension, depuis les Tahltan, qui sont des Athapaskan du nord-ouest canadien (M_{373d} ; Teit 7, p. 340-341), jusqu'aux Algonkin centraux et orientaux.

L'étude systématique de ce groupe entraînerait d'autant plus loin qu'il empiète sur plusieurs autres que nous nous contenterons de signaler. D'abord, le cycle des enfants de la femme-ours et de la femme-cervidé ([grenouille/cervidé] ⇒ [cervidé/ours] ; cf. Barrett *2*, p. 488-489, 442-443, etc. ; Dangel). Ensuite, celui de l'origine du démiurge-lune volé par des femmes-laitances, depuis la Californie jusqu'à Puget Sound et au bassin du Columbia (M_{375} ; Dixon *2*, p. 75-78 ; *3*, p. 173-183 ; Adamson, p. 158-177, 265-266, 276, 374-375, etc. ; Jacobs *1*, p. 139-142 ; Ray *2*, p. 136-137). Enfin, les démêlés fatals d'une divinité lunaire avec une femme-grenouille, dans la cosmologie de la Californie du Sud (C. G. DuBois, p. 132-133, 145 ; Strong *1*, p. 269).

Sans prétendre approfondir ces aspects, voici à titre d'esquisse comment se présenterait une des transformations :

$$\left[\begin{array}{lll} M_{241} : \left\{\begin{array}{l}\text{2 femmes se font}\\ \text{un mari végétal ;}\end{array}\right. & \left.\begin{array}{l}\text{mari mangé (sens}\\ \textit{alimentaire}\text{) par un}\\ \text{ogre ;}\end{array}\right\} & \\ & & \left.\begin{array}{l}\text{symplégades}\\ \text{(portes battantes).}\end{array}\right\} \\ M_{375} : \left\{\begin{array}{l}\text{un homme se fait}\\ \text{2 femmes animales ;}\end{array}\right. & \left.\begin{array}{l}\text{femmes « mangées »}\\ \text{(sens } \textit{sexuel}\text{) par}\\ \text{leur père ;}\end{array}\right\} & \end{array}\right.$$

$$=$$

$$\left[\begin{array}{lll} M_{241} : \left\{\begin{array}{l}\text{enfant volé aux 2}\\ \text{sœurs par grenouille}\\ \text{qui l'épouse,}\end{array}\right. & \left.\begin{array}{l}\text{après l'avoir fait}\\ \text{grandir magi-}\\ \text{quement.}\end{array}\right\} & \left\{\begin{array}{l}\text{Héros « éclairé » sur son}\\ \text{origine par des loutres, dont}\\ \text{l'odorat est } \textit{offusqué}\text{...}\end{array}\right. \\ M_{375} : \left\{\begin{array}{l}\text{enfant volé à 2 fem-}\\ \text{mes (mère + fille) par}\\ \text{2 sœurs qui l'épousent,}\end{array}\right. & & \left\{\begin{array}{l}\text{Geai-Bleu, } \textit{aveuglé}\text{, « éclaire »}\\ \text{le héros sur son origine...}\end{array}\right. \end{array}\right.$$

Si, comme on le montrera tout à l'heure, il existe un mythe ojibwa M_{374} qui transforme le mythe warrau M_{241} lequel transforme le mythe salish M_{375}, il faudra aussi relever, de M_{374} à M_{375}, une importante transformation qui mériterait une étude spéciale :

$$M_{374}\left[\text{berceau, conjoncteur}\right] \Rightarrow M_{375}\left[\text{balançoire, disjoncteur}\right].$$

Enfin, on devra relever le motif du double qui se fait écho à soi-même, indépendamment présent chez les Warrau (M_{241} où c'est le jaguar cannibale) et chez les Salish de la côte (ver intestinal). Un système mythologique, qui

reproduit M_{241} dans M_{375}, l'inverse avec une égale précision dans un autre mythe de même origine (M_{375b} ; Adamson, p. 264-267) où le héros, capté par une vieille maîtresse, apprend d'elle qui *n'est pas* son *père*, au lieu de qui *est* sa *mère*.

Bien que des éléments de mythes sud-américains se retrouvent nombreux dans ces variantes, celles provenant des Algonkin retiendront davantage notre attention parce que, dans ce cas, les rapprochements se font si nets qu'ils permettent de superposer les deux groupes. En penobscot, le crapaud se nomme /mas-ke/, qui signifie « puant », « sale », à cause de la répulsion que les Indiens éprouvent à son égard (Speck *2*, p. 276). /Maski'.kcwsu/ la femme-crapaud (M_{373e}) est un Esprit des bois malodorant, séductrice d'hommes et ravisseuse d'enfants. Vêtue de mousse verte et d'écorce, elle s'attarde près des campements et supplie les enfants de venir près d'elle. Si l'un s'approche, elle le prend dans ses bras et le caresse, mais, bien que ses intentions soient bonnes, elle exerce une influence léthale : l'enfant s'endort pour ne plus se réveiller (Speck *3*, p. 16, 83). Ces croyances forment une toile de fond, commune à toute l'Amérique septentrionale, sur laquelle les mythes des Ojibwa se détachent avec un relief particulier :

M_{374a}. *Ojibwa : la Vieille-Femme-Crapaud vole un enfant.*

Un Indien séduisit par des moyens magiques et réussit à épouser une femme qui l'avait toujours rebuté. Un jour que l'homme était absent, leur bébé disparut pendant que la femme ramassait du bois au dehors. Les époux décidèrent de partir à sa recherche, chacun dans une direction différente. Au bout d'un certain temps, la femme parvint à la cabane de la Vieille-Femme-Crapaud, mère de deux enfants laids, qui avait volé le bébé. Celui-ci était devenu adulte, car la femme-crapaud l'avait fait grandir magiquement en lui donnant à boire sa propre urine. Et bien qu'elle eût accepté d'héberger la visiteuse, elle souillait d'urine la nourriture qu'elle lui donnait.

Le garçon avait oublié son histoire. Il prit sa mère pour une étrangère et la courtisa. Elle réussit à se faire reconnaître en identifiant le berceau portatif dans lequel son fils avait été enlevé, et que ses chiens avaient marqué de leurs dents en tentant de s'opposer au rapt. Le mari, qui avait rejoint sa femme et son fils, tua un cervidé qu'il suspendit au sommet d'un sapin baumier (*Abies balsamea*, cf. M_{495}) ; il envoya la femme-crapaud le chercher. Elle mit longtemps pour grimper à l'arbre et décrocher toute la viande. Profitant de son absence, les époux étouffèrent les enfants de la grenouille et, par dérision, ils bourrèrent la bouche des cadavres avec des vessies pleines de graisse. A cette vue, la femme-crapaud pleura amèrement (Jones *1*, p. 378 ; *2*, *part* II, p. 427-441).

Schoolcraft (*in :* Williams, p. 260-262) avait déjà recueilli ce mythe dans une version (M_{374b}) qu'il a publiée à plusieurs reprises et dont l'ancienneté augmente l'intérêt, d'autant plus qu'elle diffère sur certains points de celles

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

recueillies ultérieurement par Jones. Or, cette version, qui date de la première moitié du XIX^e siècle, offre dans le détail une ressemblance saisissante avec un groupe de mythes warrau que nous venons de rappeler ($M_{241, 243, 244}$), et dont un protagoniste est aussi une vieille grenouille voleuse d'enfant. Nous l'avons longuement discuté dans le volume précédent (MC, p. 152-181), mais il convient d'y revenir pour justifier la comparaison.

L'héroïne de M_{241} est une jeune femme qui vit avec sa sœur dans la forêt où, sans le secours d'aucun homme, elles pourvoient seules à leurs besoins. Telle est aussi la situation de l'héroïne de M_{374b} (qui inverse sur ce point M_{374a} : *mari capté* ⇒ *femme captée*), car elle vit seule avec son chien. Chaque héroïne trouve cependant à sa porte, qui de la nourriture végétale (M_{241}), qui de la nourriture animale (M_{374b}), cadeau d'un être surnaturel qui consent à devenir son mari, lui donne un fils et disparaît peu après dans des circonstances sur lesquelles M_{374b} se montre moins explicite que M_{241}.

Dans un cas, les femmes prennent la fuite pour échapper à l'ogre qui a tué leur mari. Dans l'autre cas, l'enfant disparaît mystérieusement, et la jeune femme part à sa recherche accompagnée de son chien. La fuite ou la quête amènent la mère chez une vieille grenouille qui a volé ou s'empresse de voler l'enfant, et qui l'a rendu ou le rend adulte par magie. Chaque fois aussi, la grenouille oblige, ou feint d'avoir obligé son fils adoptif à nourrir sa mère (qu'il ne reconnaît pas) avec des aliments souillés.

En Amérique du Nord comme en Amérique du Sud, la scène de la reconnaissance se présente sous un double aspect. C'est d'abord un animal qui prend l'initiative, parce qu'il a été soit offensé par l'odeur des *excrétions* du héros (M_{241}), soit gratifié d'une coupe remplie du lait de la mère, c'est-à-dire une *sécrétion*. Les loutres de M_{241} sont des oncles (ou des tantes, M_{244}), frères ou sœurs de la mère, le chien de M_{374b} est un « frère » du fils. Dans MC, p. 170, nous avons appelé l'attention sur le rôle, réel ou mythique, de « chien de pêche » dévolu aux loutres par les indigènes guyanais.

En second lieu, les deux groupes de mythes soulignent que les révélations des animaux protecteurs déclenchent chez le héros une véritable anamnèse : il revit toute son enfance. A cet égard, M_{374b} se montre particulièrement disert : le héros goûte le lait de sa mère[1] et reçoit d'elle le fragment, naguère arraché par le chien, qui permettra d'identifier son berceau entre tous ceux que la femme-crapaud va lui présenter. Une version naskapi sur l'origine du belouga *(Delphinapterus leucas)* dépeint ce retour à l'enfance d'une manière encore plus littérale : « le garçon... redevint tout petit et sa mère, le portant, s'enfuit à travers les bois » (M_{374d} : Speck *4*, p. 25).

On connaît en Amérique du Sud un mythe mundurucu (M_{248} ; MC, p. 170) qui opère la même transformation sur l'épisode homologue de M_{241},

1. C'est, semble-t-il, dans un souci de décence que Matthews (p. 85), qui paraphrase le texte de Schoolcraft avec beaucoup de désinvolture, remplace le lait maternel par le jus de la vigne sauvage.

puisque les loutres ramènent matériellement le héros à une condition infantile en réduisant son pénis à une longueur dérisoire.

Il est bien en accord avec la séquence initiale de chaque mythe que, pour éloigner la grenouille et s'enfuir, le héros recoure à une ruse agricole dans M_{241}, à une ruse de chasse dans M_{374a}. Mais, dans M_{241} et M_{374b}, la grenouille poursuit les fuyards. Le héros warrau la retarde en lui procurant du miel sauvage. Son homologue ojibwa crée d'abord des obstacles magiques en jetant derrière lui le fer et la pierre de son briquet *(sic)*. S'agissant d'objets dont l'origine est probablement européenne, on les laissera de côté. La contrepartie nord-américaine du miel sauvage apparaît peu après, quand le héros fait croître magiquement un champ de *snakeberries* dont la grenouille est si friande qu'elle cède à la convoitise et s'arrête pour les manger. Elle reprend finalement sa course, mais le chien, obéissant aux ordres de son maître, se jette sur elle et la met en pièces (cf. M_{366}). Le sort que lui réserve M_{241} est moins cruel : comme dans M_{374a}, on l'entendra désormais se plaindre et pleurer.

Il n'est pas facile d'identifier les *snakeberries*, « baies de serpent », car cette locution populaire désigne plusieurs plantes. On mentionnera, pour l'écarter aussitôt, l'hypothèse d'un *Maianthemum* appelé *snakeberry* sur la côte du Pacifique, et dont les baies, très riches en huile mais peu appréciées, étaient occasionnellement consommées depuis l'île de Vancouver jusqu'à l'Alaska (Gunther, p. 25). En effet, les Algonkin centraux et orientaux donnent à ce genre des noms différents : *deer weed, deer berry, chipmunk berry* (H. H. Smith *1*, p. 373-374 ; *2*, p. 62-63, 105, 121). Selon Wallis (*2*, p. 504), les Micmac appelleraient *snakeberry* la grande airelle américaine *Oxycoccus Vaccinium macrocarpori*. A propos des Potawatomi et des Ojibwa, qui nous intéressent plus directement, Yarnell (p. 158) applique le terme à *Actaea rubra*. M. Jacques Rousseau, distingué botaniste canadien au savoir de qui nous avons fait appel et que nous remercions de sa complaisance, énumère diverses plantes nommées parfois *snakeberry*, mais penche aussi pour les *Actaea* dont les baies, blanches ou rouges selon l'espèce, seraient tout à la fois attrayantes par leur aspect vernissé et vénéneuses. Ce témoignage en rejoint d'autres : « *Baneberry, Snakeberry, Necklace Berry; Actaea rubra* et *A. pachypoda* (ou *alba*)... ont des fruits si beaux, rouge cerise ou blanc ivoire, qu'il faut savoir que ces baies sont parfois vénéneuses... causes de vertiges et d'autres symptômes révélateurs de leur toxicité » (Fernald-Kinsey, art. *Baneberry*). Comme l'actée européenne, appelée herbe de saint Christophe dans notre pharmacopée populaire, les espèces américaines avaient de nombreux usages médicinaux qui tenaient compte de leur toxicité. Les Arikara administraient *Actaea rubra* à la femme en douleurs pour « effrayer le bébé » et précipiter l'accouchement. L'infusion servait à dissoudre les caillots sanguins, les cataplasmes guérissaient les abcès du sein. On lavait la mère avec une infusion d'*Actaea rubra* pour faire monter le lait, et on soignait de même la bouche, les yeux et les narines du nouveau-né (Gilmore *2*, p. 73-77).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Nous aurions donc affaire à des fruits sauvages que la nature offre à l'homme sous l'aspect de petites œuvres d'art, séduisantes comme des perles à faire les colliers, mais qui sont « parfois vénéneux » au dire des botanistes ; comparables sous ces rapports aux miels de l'Amérique tropicale que la nature offre à l'homme sous forme de mets préparé et qui, tout en constituant la plus exquise des nourritures, peuvent eux aussi provoquer des désordres physiologiques par leur toxicité constante ou occasionnelle. Sans même qu'il soit besoin de renvoyer à la démonstration que les baies et le frai (cf. les femmes-laitances de M_{375}), se résolvant parfois en baie unique, pourrie au surplus, illustrent une forme limite de l'aliment (L.-S. *6*, p. 36-38) comme fait à sa façon le miel, limite de l'aliment et du poison (MC, p. 42-47), on comprend que des baies plaisantes à l'œil, mais suspectes, peuvent remplir la même fonction sémantique que des miels qui, sur un plan purement alimentaire, présentent une semblable ambiguïté.

D'ailleurs, les Salish de la côte conçoivent une relation directe entre les baies sauvages et des insectes hyménoptères, bourdons, guêpes ou frelons. Quand il se rendit au pays des morts pour visiter sa sœur défunte, Geai-Bleu reçut d'elle un panier qu'il commit la faute d'ouvrir trop tôt. Des insectes hyménoptères (« *bees* ») s'échappèrent en bourdonnant. S'il avait eu plus de patience, ils se seraient transformés en pommes de pin et en baies (M_{376a} ; Adamson, p. 21-23). Une variante explique que les baies furent gagnées sur les morts par Geai-Bleu : « S'il n'avait pas joué, nous n'aurions pas les baies » (M_{376b} ; *ibid.*, p. 29).

Dans une version californienne (M_{373f} ; Dixon *2*, p. *77* ; *3*, p. 175-177) la grenouille en position inversée — mère d'enfants volés par la femme-soleil, au lieu de voleuse d'un garçon-lune — est une vannière dont son ennemie retarde la course en faisant magiquement croître des osiers si fins que la grenouille oublie tout pour les cueillir. Ici aussi, par conséquent, l'obstacle retardateur offre une valeur de limite, à l'intersection de la nature et de la culture. On pourrait faire un raisonnement du même type à propos de la partie de toboggan, sport enivrant, qui joue le rôle d'obstacle retardateur dans M_{374d}.

Les équivalences qui précèdent se prêtent indirectement à la démonstration. Dans le précédent volume, nous avons établi que la grenouille voleuse d'enfant de M_{241}, et folle aussi de miel, transforme le personnage d'une fille férue de miel, aliment séducteur, laquelle transforme, en la ramenant au sens propre, la métaphore d'une femme sexuellement ravie par un animal séducteur. Or, le même système de transformations apparaît dans la mythologie de certains Algonkin orientaux du groupe Wabanaki, où la femme-crapaud voleuse d'enfants vient se confondre avec l'ogresse Pook-jin-skwess en passamaquoddy, Bukschinskwesk en malécite, qui néglige son jardin et sa cuisine tant elle est éprise d'un ours qu'elle convoque en cognant sur un arbre creux, et qui — comme aussi dans les versions sud-

américaines — mangera sans le savoir le pénis ou le corps entier de son amant (Mechling, p. 50 et sq., 83-84 ; Stamp, p. 243).

Les morceaux de graisse d'ours dont les meurtriers de M_{374} bourrent par dérision la bouche des enfants de la grenouille après qu'ils les ont tués, tiennent donc une place intermédiaire entre l'amant-ours (dont la maîtresse, mère aussi, finira par manger la chair) et les baies. Un autre mythe ojibwa (M_{374c} ; Schoolcraft *in :* Williams, p. 85) met le héros en garde contre un aliment séducteur : substance translucide et frémissante qui ressemble à de la graisse d'ours, mais consiste en œufs de grenouille. L'ogresse des Algonkin orientaux, citée au paragraphe précédent, offre elle aussi une affinité avec les batraciens :

> M_{377}. *Passamaquoddy : l'ogresse voleuse d'enfants.*
>
> Le démiurge Glooskap était encore enfant quand l'ogresse Pook-jin-skwess tomba amoureuse de lui. Elle pouvait être à volonté une ou plusieurs, homme ou femme, vieille hideuse ou troupe ravissante de filles. Comme ses propres enfants étaient laids, elle volait ceux des Indiens qu'elle élevait avec les siens. De sa vermine proviennent les porcs-épics et les crapauds (Leland, p. 36-30).

Puisque la grenouille nord-américaine voleuse d'enfants transforme une femme qui prend un animal pour amant, il résulte que les fruits sauvages, dont elle est aussi friande, équivalent au miel séducteur, qui occupe la même position dans les mythes de l'Amérique du Sud vis-à-vis d'une grenouille voleuse d'enfants, et qui, comme séducteur naturel et alimentaire, est l'équivalent au sens propre de l'animal érotique.

Un problème se pose cependant. Les mythes sud-américains dont l'héroïne est une grenouille font partie intégrante d'un cycle du miel en raison, nous l'avons montré dans le précédent volume, d'une relation à la fois empirique et logique, perçue par la pensée indigène, entre des abeilles qui nichent dans des troncs d'arbre où elles façonnent des cellules de cire ou de résine, et certaines grenouilles arboricoles, surtout les /cunauaru/, qui construisent aussi dans des arbres creux des cellules de résine où elles déposent leurs œufs. Comparables par le genre de vie, les abeilles sont les maîtresses d'un miel auquel manque encore l'eau où les hommes devront le diluer pour le boire. Même au cœur de la saison sèche, les grenouilles /cunauaru/ restent maîtresses de l'eau stagnante dans les arbres creux, nécessaire à la protection de leurs œufs, mais le miel leur manque : d'où la passion que, dans les mythes, cet aliment leur inspire. La mise en corrélation et opposition de l'abeille et de la grenouille relève donc de ce que nous avons appelé ailleurs une *déduction empirique* (MC, p. 31, n. 1 ; L.-S. *14*).

Comment un mythe aussi directement lié au miel dans l'Amérique tropicale peut-il se retrouver, identique jusqu'aux moindres détails, dans une région septentrionale de l'Amérique du Nord, cette fois lié aux baies

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sauvages dont nous avons vu que la position sémantique ressemble à celle du miel, mais qui, du point de vue empirique, sont quelque chose de très différent ? Déjà, la récurrence du même mythe chez les Warrau du delta de l'Orénoque et chez les Ojibwa de la région des Grands Lacs pose une énigme. Cette énigme se complique encore, du fait que la leçon méridionale apparaît objectivement plus cohérente que la leçon septentrionale. Si le mythe avait voyagé du sud au nord, on comprendrait qu'en l'absence de miel, les baies sauvages aient pu fournir un substitut acceptable. Mais le peuplement de l'Amérique s'est produit dans l'autre sens, et il paraît extraordinaire qu'un mythe nordique ait attendu la chance de rencontrer dans l'ethno-zoologie des tropiques un lexique tout préparé, mieux apte à traduire son message que ce n'était le cas pour la fable primitive dont il avait dû s'accommoder.

Ce n'est pas tout. Car la région des Grands Lacs, d'où vient le mythe, est la terre de l'érable dont les Indiens savaient transformer la sève en sirop et en sucre granulé, qui ressemblent mieux au miel que les baies. Dans la sixième partie de ce livre, nous examinerons la place que les mythes des Algonkin centraux font au sirop d'érable. Pour le moment, il suffira d'appeler l'attention sur un aspect : entre la sève de l'arbre, qui n'est qu'une boisson rafraîchissante, et le sirop ou le sucre qui requièrent une préparation compliquée, l'écart apparaît beaucoup plus grand qu'entre le miel frais et le miel fermenté. Le miel frais se présente comme un mets tout prêt pour la consommation et concentré ; à ce double titre, il peut jouer le rôle de charnière entre la nature et la culture. Ni la sève d'érable, encore du côté de la nature, ni le sirop ou le sucre, déjà du côté de la culture, ne constitueraient donc un signifiant approprié aux exigences du récit. La grenouille sud-américaine peut se laisser captiver par un miel immédiatement disponible au creux d'un arbre ; mais la sève d'érable ne serait pas assez captivante, et les temps sont révolus où le sirop coulait de lui-même, sans que sa production dépende des arts de la civilisation (M_{501}). L'alternative du miel et des baies paraît donc justifiée.

Si les Indiens de l'Amérique du Nord avaient connu et exploité des miels sauvages sur une échelle comparable avec leurs congénères sud-américains, on pourrait formuler l'hypothèse que la transformation : *miel* ⇒ *baies* s'est faite sur place. Selon des indications qui nous ont été aimablement fournies par M. S. E. McGregor, chef du Service d'apiculture du *U.S. Department of Agriculture*, et par M. B. L. Fontana, ethnologue de l'*Arizona State Museum*, il semble que les Méliponidées débordaient jadis la frontière mexicaine et qu'on les trouvaient jusque dans la partie sud des Etats-Unis. D'après un témoignage récent, on peut observer d'énormes nids faits d'une matière cartonneuse, accrochés dans les arbres de l'État mexicain de Sonora. Œuvres de très petites abeilles sans dard, mais capables de mordre et très agressives [*Trigona ?*], ces nids contiennent un miel si épais qu'il ne s'écoule pas des rayons : il faut le chauffer pour le ramollir avant de

l'extraire (Terrell). Pourtant, les Cahita de la côte du Pacifique, dans le nord-ouest du Mexique, n'ont livré aux enquêteurs qu'une bribe de mythe où le miel joue un rôle (Beals, p. 16, 220-221), mais si pauvre qu'on n'ose l'interpréter. Dans la cuisine et le rituel, les Indiens des Pueblo et leurs voisins Pima employaient un miel sauvage, produit par des frelons ou des abeilles menuisières qui nichent dans les crevasses des maisons (Cushing, p. 256, 304, 625, 641). Ceux de la Californie récoltaient en petites quantités le miel de certains bourdons (Sparkman, p. 35-36 ; C. DuBois, p. 155 ; Goldschmidt, p. 401) et on relève des traces de la même pratique jusque dans l'État de Washington (Jacobs *1*, p. 19, 108 ; Adamson, p. 145-150, 189). Souvent, on ne sait s'il s'agit de miel véritable ou, plus probablement, du miellat de certaines plantes comme *Agave parryi*, grâce auquel, disent les Pomo, la conflagration universelle fut éteinte et l'eau terrestre recréée (Barrett *2*, p. 472). Avant l'arrivée des Blancs, les Cherokee sucraient sans doute leur nourriture avec les gousses du févier (*Gleditschia triacanthos ;* Kilpatrick, p. 192, n. 39). Enfin, les abeilles européennes sont parfois retournées à l'état sauvage ; les Indiens du sud-ouest, qui recherchent leur miel, se montrent incrédules quand on leur dit qu'*Apis mellifica* n'est apparue dans leur contrée que depuis un siècle environ (McGregor).

Rien n'interdit de penser que des abeilles indigènes, productrices de miel, ont pu jadis occuper de plus vastes régions de l'Amérique du Nord qu'aujourd'hui, et il n'est même pas exclu que l'espèce européenne ait été responsable de leur disparition. Chateaubriand (*1*, p. 121 ; *2*, I, p. 239) répète sans doute ce qu'il a entendu de la bouche des colons, quand il remarque que ceux-ci « sont souvent précédés dans les bois du Kentucky et du Tennessee par des abeilles... Étrangères à l'Amérique, arrivées à la suite des voiles de Colomb, ces conquérantes pacifiques n'ont ravi à un nouveau monde de fleurs que des trésors dont les indigènes ignoraient l'usage ». Mais il dément aussitôt l'épithète « pacifique » en ajoutant que les abeilles sont venues à bout des myriades d'insectes qui attaquaient leurs essaims dans les troncs des arbres, et au nombre desquels, bien qu'il ne les cite pas, auraient pu figurer des mélipones, volontiers adonnées au brigandage (MC, p. 67, n. 1), en plus des moustiques et des maringouins. Est-ce à dire que les mélipones s'étendaient jusqu'aux régions centrales et septentrionales ? On hésite à l'admettre, malgré le mythe d'origine des Cheyenne selon qui la première humanité « se nourrissait de miel et de fruits sauvages, et ignorait la faim » (Dorsey *4*, p. 34). Proches parents des Cheyenne, les Arapaho semblent se souvenir du miel sauvage, mais nient l'avoir jamais consommé (Hilger *2*, p. 178). Et le miel servant à appâter les pièges à ours chez les Menomini (Skinner *4*, p. 188-189) doit être une acquisition tardive puisque, en 1748-1750, les Iroquois affirmaient à Kalm qu'ils ignoraient les abeilles — appelées, d'ailleurs, « mouches anglaises » — avant l'arrivée des Européens (Waugh, p. 143).

D'une façon générale, il faut se résigner à l'absence presque complète

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de toute mythologie du miel en Amérique du Nord. Elle contraste de façon si frappante avec la richesse de cette mythologie en Amérique du Sud — à laquelle nous avons pu consacrer un volume — que cet écart doit offrir une signification. Reste l'éventualité que le mythe de la grenouille voleuse d'enfants ait reçu sa forme première dans le sud des États-Unis où pouvaient vivre les mélipones, et qu'il se soit diffusé vers le sud et vers le nord. La présence de *Nectarina lecheguana* est attestée au Texas (Schwarz *2*, p. 11). On devrait même admettre que les mélipones vécurent plus au nord, si le miel que, tout au début du XIX^e^ siècle, des Indiens non identifiés (sans doute des Kansas ou des Osage) recueillaient en quantité dans les arbres creux (Hunter, p. 269) ne provenait pas déjà d'abeilles européennes retournées à la vie sauvage. Dans cette hypothèse, il faudrait tenir pour significatif que le mythe de la femme-crampon, qui est elle-même une grenouille, indissociable de l'autre grenouille pour une raison qui sera bientôt expliquée, se distribue sur un axe qui correspond approximativement à celui du peuplement caddo. Enfin, la position des Warrau n'est sans doute pas indifférente, dans le delta de l'Orénoque en face duquel le chapelet des petites Antilles (cf. Bullen) offre autant d'étapes jusqu'aux grandes Antilles et à la Floride. Quand on croyait le peuplement de l'Amérique vieux à peine de quelque 5.000 années, on jugeait ce temps suffisant pour que des vagues de migrations successives, parties de l'Alaska, soient allées jusqu'à la Terre de Feu. Maintenant qu'on le fait remonter à une ou deux dizaines de millénaires, sinon davantage[1], pourquoi n'envisagerait-on pas l'hypothèse de déplacements dans les deux sens ? Le cas des mythes à femmes-grenouilles n'est certainement pas le seul à propos duquel on préférerait invoquer une tardive vague de diffusion du sud vers le nord, plutôt que dans la direction opposée. Mais, si plusieurs mouvements de va-et-vient s'étaient produits, l'isthme devrait en garder quelques traces, et on a jusqu'à présent échoué à trouver même celles d'un voyage unique. Restent les voies maritimes, dont celle qui passe par les Antilles. Maintes fois posée, la question a toujours reçu des réponses désespérément négatives (Sturtevant). On ne pourra cependant clore le dossier tant qu'on n'aura pas résolu plusieurs problèmes ; ainsi celui de l'existence et de la destination des « jougs » ou « colliers » de pierre provenant des Antilles et de la côte du Golfe, associés à des pierres sculptées offrant entre elles un air de famille, dites ici « *palmas* », là « pierres à trois pointes » ; et celui des ressemblances frappantes entre les pétroglyphes représentant des personnages à grandes oreilles, sur la côte nord-ouest et à Porto-Rico.

1. Accueillies d'abord avec enthousiasme, des estimations plus anciennes, vite controuvées, reprennent un nouveau crédit depuis la découverte, dans le bassin du Yukon et au Mexique, de gisements datant d'au moins 20.000 ans et probablement beaucoup plus vieux, contenant un outillage d'os mêlé à des vestiges de formes animales éteintes (cf. *Scientific American*, vol. 216, no. 6, 1967, p. 57).

***

Laissons là les spéculations historiques et retrouvons le terrain plus ferme de l'analyse structurale. Nous disposons de deux paradigmes, celui de la femme-crampon et celui de la femme-grenouille, dont l'aire de distribution embrasse l'Amérique du Sud et l'Amérique du Nord. Dans chaque hémisphère, ces paradigmes sont indépendamment associés ; en effet, nous avons vérifié qu'ici et là, la femme-crampon est une grenouille. Enfin, nous comprenons la raison de cette union : l'une dit au propre ce que l'autre exprime au figuré. La femme-crampon adhère physiquement, et de la façon la plus abjecte, au dos de son porteur qui est ou dont elle veut faire son mari. La femme-grenouille, mère adoptive mais abusive, souvent aussi vieille maîtresse incapable de se résoudre au départ de son sigisbée, évoque un type de femme que nous-mêmes appelons « collante », mais en prenant cette fois le terme dans une acception figurée.

La justesse de cette interprétation ressort d'ailleurs de la locution qui désigne la femme-crampon dans les mythes. On l'appelle *burr woman*, qui n'est pas un *catchword*, titre abrégé arbitrairement choisi par les folkloristes. La traduction française pose un problème, car un mot d'usage courant manque pour nommer les parties de certaines plantes, le plus souvent les bractées mais parfois aussi les feuilles, munies d'aiguillons recourbés qui s'accrochent aux vêtements des passants. Quoi qu'il en soit, on connaît des versions du mythe de la femme-crampon qui prétendent expliquer l'origine de ces formes végétales.

M$_{378}$. *Pawnee (Skidi) : origine des involucres à crochets.*

> Un couple martyrisé par une ourse vorace trouva le salut grâce à un enfant mystérieux, né d'un caillot de sang de bison [cf. M$_{367}$]. Il tua l'ourse, puis entreprit de courir le monde. Une aventure le conduisit dans un village dont il s'attira la reconnaissance. On lui offrit toutes les filles en mariage, mais aucune ne sut trouver grâce à ses yeux. Pour le punir de son indifférence, une femme se cramponna à son dos qu'elle refusa de quitter. Des animaux magiques vinrent au secours du héros et arrachèrent la femme par lambeaux, qui se transformèrent en involucres à crochets (G. A. Dorsey *1*, p. 87).

Selon une variante du même recueil (M$_{379}$, p. 302-303), le héros éprouve une passion pour les jeux de hasard (et de ce fait, il ne s'intéresse pas aux filles). Il rencontre une jeune personne ravissante qui lui demande de lui faire traverser une rivière à gué. Il la charge sur son dos dont elle refuse de descendre, prétendant être sa femme : « Son corps s'était soudé à celui du garçon. » Bientôt, elle se transforme en vieille femme. Quatre sœurs intervviennent, car elles possèdent un onguent qu'elles ont reçu du soleil et grâce

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

auquel elles décollent la femme ; elles arrachent ses membres les uns après les autres avec des crochets également magiques. Les morceaux du corps deviennent des involucres à crochets.

Ces mythes sont identiques à M_{370}, qui met une grenouille à la place des involucres. La grenouille, disent les Assiniboine (M_{369}), exerce une étreinte nuptiale très tenace. En guise d'introduction à leur mythe sur la femme-crampon, les Arapaho expliquent que les bractées à crochets de la lampourde américaine (*Xanthium* sp.) « représentent le désir de se marier, la quête d'une femme ou d'un mari » (Dorsey *5*, p. 66). De longues bractées à crochets, dites « coureurs de femmes », inspirent les motifs décoratifs que les jeunes hommes peignent sur leur visage et leur corps pendant certaines cérémonies (Kroeber *3*, III, p. 183-184).

M_{380}. *Arapaho : le décepteur trop aimé.*

> Tiré d'un mauvais pas par une troupe de jeunes filles [var. : des femmes-souris], Nihançan, le décepteur, les pria de l'épouiller et s'endormit la tête posée sur leurs genoux. Les femmes couvrirent sa tête d'involucres à crochets et s'enfuirent. Le décepteur se tournait et se retournait dans son sommeil ; les végétaux s'incrustèrent si profondément dans la chair que ses traits furent contorsionnés. Quand il se réveilla, sa tête lui faisait mal. Il y mit la main, constata que ses cheveux étaient pleins de crochets ; il se tondit.
>
> Celles qu'il avait prises pour des femmes nageant dans la rivière étaient en réalité des lampourdes ; et la morale de l'histoire signifie qu'elles avaient fort envie de le prendre pour mari (Dorsey *5*, p. 66 ; Dorsey-Kroeber, p. 108-110)[1].

Dans la même veine, les Mandan (M_{512} ; Bowers *1*, p. 352, 365) racontent l'histoire d'une vierge farouche dont les vêtements furent un jour couverts d'involucres à crochets. Elle rentra dans la cabane pour se déshabiller. Une ombre passa sur son corps nu, la rendant enceinte du « fou du soleil », Oxinhede...

Nous ne nous trompions donc pas en espérant que des mythes nord-américains pourraient éclairer la signification d'un mythe de l'Amérique du Sud dont nous avions perçu dès le début que, comme tous ceux du cycle de la femme-crampon, il posait le problème de l'alliance matrimoniale. Dans M_{354}, le chasseur Monmanéki paraît d'abord sous l'aspect d'un dilettante de l'alliance, sorte de don Juan hyperbolique qui, non content, comme nous disons (mais en utilisant déjà des différences sub-spécifiques), d'aller de la brune à la blonde, étend sa curiosité amoureuse jusqu'aux espèces animales les plus variées : batraciens, oiseaux et invertébrés. A cet égard,

1. Pour les Oglala Dakota, les involucres à crochets symbolisent l'envie ou la jalousie (Walker, p. 141, n. 1). Les Cherokee les administrent en décoction aux candidats à l'initiation, car, « de même que les crochets se fixent et adhèrent n'importe où... ils fixeront dans l'esprit les connaissances acquises » (Mooney-Olbrechts, p. 101).

son personnage évoque le héros d'une version arikara (M_{370c}) : tribu nord-américaine voisine des Mandan, mais membre du groupe linguistique caddo comme les Pawnee et les Wichita.

Tous deux sont des chasseurs heureux, et le héros arikara excelle en plus à un jeu d'adresse, depuis le jour où il a copulé avec une femme-bison. Ce jeu consiste à lancer un petit cerceau qu'on cherche à enfiler sur un bâton pendant qu'il roule, et le mythe lui prête un triple symbolisme : le coït, la guerre, et la chasse au bison qui se situe à mi-chemin entre les deux. (Dorsey *6*, p. 94-101). Pourtant, les versions tukuna et arikara diffèrent sur deux points majeurs. L'une se rapporte à l'origine de la pêche, l'autre à celle de la chasse au bison. Surtout, le héros arikara est chaste, son caprice bestial excepté : il n'a jamais connu de femme, et la vieille cramponnée à son dos lui fait grief de cette abstinence : « Mon petit-fils, tu peux rentrer directement chez toi car je ne te quitterai jamais plus. Que les jeunes gens te voient porter une vieille ! Cela t'apprendra à être fier et à mépriser les filles ! » Au contraire, la femme-crampon du héros tukuna s'impose à lui pour le châtier de s'être montré coureur : *mari trop peu farouche*, tenant lieu du *célibataire trop farouche* des versions nord-américaines que nous avons recensées.

Mais, du même coup, une particularité de ces versions s'éclaire. Car, à la différence qu'on vient de signaler dans le début des mythes, une autre correspond à la fin : la plupart des versions nord-américaines s'achèvent sur la séparation des humains et des animaux, et la division de ceux-ci en espèces zoologiques distinctes (Cree : $M_{367, 368}$; Wichita : M_{370}). Dans le mythe sud-américain, cette séparation, qui remonte à une date récente, est seulement rappelée au début. Le héros tukuna traite donc les femelles animales comme si elles étaient encore des membres de la société humaine, les héros cree et wichita traitent, en les rebutant, les femmes humaines comme si elles étaient des membres en puissance d'espèces animales, éventualité qui ne se réalisera qu'à la fin. Car l'ordre présent du monde exige que les humains se marient entre eux, sans se montrer trop exigeants dans ces limites (sinon l'alliance deviendrait impossible), puisque les animaux sont eux-mêmes constitués en espèces dont les membres se marient aussi entre eux, non d'une espèce à l'autre ou avec des humains. Entre ces deux régimes extrêmes, la version arikara fait charnière ; mais c'est qu'elle envisage le cas d'une espèce animale particulière : le bison, dont la chasse fructueuse repose sur la notion d'une connivence, intermédiaire entre celles qu'illustrent l'union (qui est aussi un duel) de l'homme et de la femme dans le mariage, et le duel (qui est aussi une union) de peuples traditionnellement ennemis (cf. L.-S. *16*).

On peut faire la preuve de ce qui précède. En effet, si le mythe tukuna de la femme-crampon inverse les mythes nord-américains sur ce thème, les formes inversées de ces derniers mythes, en Amérique du Nord même, doivent ramener au mythe tukuna. Nous avons signalé de telles inversions,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

notamment dans les mythes du groupe Wabanaki où la femme-grenouille, éprise d'enfants humains, se transforme parfois en humaine, maîtresse d'un animal séducteur. Les Penobscot, qui distinguent les deux personnages tout en renforçant l'un et en affaiblissant l'autre, racontent (M_{381}) les expériences amoureuses de la femme-cruche ou croûte (de plaie) Puk-dji'nskwessu (cf. M_{377}), qui prit un ours pour mari et, une autre fois, une branche d'arbre qu'elle lia serrée autour de sa taille. Mais, quand elle voulut rentrer dans sa cabane, elle ne put s'en séparer : « Je suis ton mari, dit la branche, tu m'as attachée, il faut que je reste là où je suis. Jamais plus tu ne te débarrasseras de moi. » Depuis lors, où qu'elle aille, elle emmène la branche avec elle (Speck *3*, p. 83). On voit donc que, sous réserve de l'inversion des sexes, ce mythe restitue l'armature du mythe tukuna.

Il arrive aussi que les mythes nord-américains s'inversent dans l'autre sens ou sur d'autres axes. Comme exemple du premier cas, on citera une version salish de la côte (M_{382} ; Adamson, p. 171, 377-378) où le démiurge Lune, coiffé d'un couvre-chef qu'il ne peut enlever, s'engage à épouser la première fille qui saura le délivrer. Seule la femme-crapaud, qui est hideuse, y parvient. Désormais, il arrivera que des femmes laides auront de beaux hommes pour maris. Cette transformation revêt un intérêt particulier. En effet, elle se décompose en deux opérations :

a) *femme-crampon* $^{(-1)}$ $\Rightarrow$ *femme-crapaud ;*

(autrement dit, l'inversion du paradigme qui recourt à la notion de contiguïté : *femme-crampon* $\Rightarrow$ *femme libératrice d'un chapeau-crampon*, reconstitue le paradigme fondé sur la ressemblance : *femme « collante »*). Mais ce retour, allant du sens propre au sens figuré, entraîne une conséquence :

b) *épouses sociologiquement équivalentes* $\Rightarrow$ *épouses physiquement non équivalentes,*

soit la restitution d'un paradigme anatomique différenciant individuellement les épouses au sein même de cette société humaine que, dans les versions « droites » du mythe, le paradigme anatomique avait pour rôle de différencier toutes ensemble du règne animal (en même temps qu'il différenciait celui-ci en genres et espèces). D'extériorisé dans la nature, le paradigme anatomique s'intériorise donc dans la société dont il dévoile le fondement biologique. Le passage du sens *propre* au sens *figuré*, assuré par la première opération, engendre l'opération inverse en retour : celle qui, sous l'illusion de l'ordre *moral*, fait apparaître la vérité sous-jacente d'un désordre *physique*.

Que proclament en effet les mythes ? Qu'il est coupable et dangereux de confondre les différences physiques entre les femmes avec les différences spécifiques qui séparent les animaux des humains ou les animaux entre eux. Cette forme anticipée de racisme menacerait la vie sociale, qui veut au contraire que *comme humaines*, les femmes, belles ou laides, méritent toutes d'obtenir un conjoint. Opposées globalement aux épouses animales, les

humaines se valent ; mais si l'armature mythique s'inverse, elle ne peut que révéler ce mystère : savoir, bien que la société veuille l'ignorer, que toutes les humaines ne se valent pas, car rien ne peut empêcher qu'elles diffèrent entre elles dans leur essence animale, qui les rend inégalement désirables pour des maris.

Il conviendrait enfin d'étudier, plus en détail que nous ne pouvons le faire ici, d'autres permutations qui conduisent à des résultats du même type. Un mythe arapaho (M_{383}) conte que le décepteur Nihançan insista pour accompagner une troupe de jeunes guerriers et porter l'arrière-train féminin qui leur servait à tromper la solitude (femme-crampon inversée). Mais il laisse choir le précieux objet : cassé en deux parties égales, inutilisable désormais. Par chance, Nihançan découvre un village entièrement habité par des femmes, complément virtuel du groupe des guerriers célibataires. Informés, ceux-ci décident d'organiser une course : les plus rapides auront les plus jolies femmes. Sous prétexte de rendre les chances égales, on persuade Nihançan de se charger de pierres pour s'alourdir. Il arrive bon dernier et devra se contenter d'une vieille (Dorsey-Kroeber, p. 105-107). Chez les Shoshone (M_{384}), la femme-crampon apparaît d'abord comme contrepartie féminine des ingénieux célibataires de M_{383} : elle se masturbe avec un phallus artificiel. Son neveu Coyote la surprend et offre ses services, mais elle l'étreint si fort qu'il ne peut plus se libérer, sauf en lui laissant ses muscles dorsaux. Après d'autres aventures qui menacent aussi, par soustraction ou par addition, l'intégrité anatomique de Coyote, celui-ci perd finalement son pénis dans le vagin de sa belle-sœur : c'est l'origine de la puanteur du sexe féminin (Lowie *4*, p. 92-102). Nous ne ferons que mentionner, tant ses versions sont nombreuses, le mythe (M_{385}) des jeunes guerriers rentrant d'une expédition et grimpant, pour ménager leurs forces, sur le dos d'une tortue géante qui va dans leur direction. Mais ils adhèrent à cette monture qui plonge dans un lac où ils périssent noyés (depuis les Sioux jusqu'aux Indiens du sud-est en passant par les Crow, les Cheyenne, les Paiute et les Pawnee). Le mythe inverse celui de la femme-crampon sur deux axes : *femme-crampon/hommes cramponnés*, et : *grenouille/tortue*. Au moins par rapport au second axe, une version guyanaise (M_{386}) le redresse, puisque l'animal qui emporte les jeunes hommes est une grenouille (Brett *2*, p. 167-171 ; cf. M_{149a}, CC, p. 270 ; K.-G. *1*, p. 51-53 ; Goeje *1*, p. 116).

Dans le bestiaire guyanais, la tortue sert de monture à la lune, créature hermaphrodite (Goeje *1*, p. 28) comme la voleuse d'enfants passamaquoddy (M_{377}) de la vermine de laquelle naissent les crapauds et qui, nous l'avons vu, correspond en Amérique du Nord à la grenouille guyanaise. Symétriquement, les Indiens du nord-ouest de l'Amérique du Nord font de la lune la monture de la grenouille, en associant ce paradigme astronomique au paradigme sociologique dont les pages qui précèdent ont souligné l'importance : selon les Lilloet (M_{399} ; *infra*, p. 83), les sœurs grenouilles s'accrochèrent au

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

visage de Lune après que Castor eut provoqué un déluge pour se venger des grenouilles qui refusaient de l'épouser (Teit *2*, p. 298 ; cf. Reichard *3*, p. 62, 68)[1].

***

Jusqu'à présent, nous avons laissé le paradigme astronomique à l'arrière-plan ; non que nous en méconnaissions l'importance, car l'aspect « lunaire » des mythes qui mettent en scène une femme-crampon ou une femme-grenouille a déjà dû frapper le lecteur. En fait, le problème apparaît si vaste qu'il exige un traitement séparé : ce sera l'objet de notre seconde partie. Nous terminerons celle-ci par des considérations plus générales qui confirmeront l'hypothèse, déjà formulée dans les pages qui précèdent, que l'ensemble mythique qu'on vient de considérer appartient au même groupe que celui, restreint à l'Amérique tropicale, qui faisait l'objet de *Mythologiques II* et se rapportait à l'origine du miel.

Nous avions alors souligné que les mythes sud-américains sur l'origine du miel évoquaient volontiers sa perte. Nous expliquions cette singularité par une démarche régressive, propre à des mythes qui regardent la quête du miel, telle qu'on la pratique maintenant, comme le résidu ou le vestige d'une activité plus facile et plus profitable dont l'humanité perdit le bénéfice dans des circonstances que les mythes s'appliquent à relater. C'est qu'en effet, le miel tient la première place dans la hiérarchie des denrées indigènes ; et pourtant, sa perfection à laquelle l'industrie humaine n'ajoute rien ou presque, l'absence de normes présidant à sa collecte et à sa consommation immédiate (qui fait un contraste si prononcé avec la chasse et l'agriculture soumises à des règles très strictes, notamment chez les Gé), donnent au miel un caractère paradoxal : nourriture prisée entre toutes, bien que l'homme trouve le miel si l'on peut dire, à l'état de nature, et que, pour l'obtenir, il faille donc que lui-même régresse momentanément en deçà de l'état de société.

Nous remarquions aussi que, dans les mythes ayant le miel pour thème,

1. On signalera à l'attention des chercheurs que ce système complexe paraît lié à la poterie. L'héroïne du mythe penobscot est une « femme-cruche ». La femme-crampon d'une version ponca (M_{370b} ; J.O. Dorsey *1*, p. 217) est une potière. Selon les Jivaro du Pérou, l'engoulevent *(caprimulgus)* était jadis l'épouse des frères Soleil et Lune ; mais cette expérience de polyandrie échoua : c'est l'origine de la jalousie conjugale et de la terre à poterie (M_{387} ; Farabee *2*, p. 124-125 ; Karsten *2*, p. 335-336 ; Lehmann-Nitsche *8*). On sait que les codex mexicains figurent la lune sous l'aspect d'une cruche. Le Popol Vuh relate qu'après leur défaite, les gens de Xibalba furent réduits à la condition de potiers et d'apiculteurs (J. E. Thompson *1*, p. 44).

Les Hidatsa, dont nous introduirons plus loin les mythes, font d'une femme jalouse, qui interdit à toutes les autres de toucher son mari ou même de frôler ses vêtements, un Esprit aquatique, maître de la poterie et plus particulièrement de deux vases rituels, l'un mâle, l'autre femelle, qui sont tendus de peau et servent de tambours pour attirer la pluie — fonction aussi dévolue aux grenouilles — quand règne la sécheresse estivale (M_{387c} ; Bowers *2*, p. 390).

cette régression de la culture vers la nature fait souvent appel à des procédés d'ordre métalinguistique : confusion du signifiant et du signifié, du mot et de la chose, du sens figuré et du sens propre, de la ressemblance et de la contiguïté. A cet égard, il est significatif que les régions de l'Amérique du Nord auxquelles nous avons eu recours pour compléter nos paradigmes connaissent des procédés du même type :

M_{388}. *Menomini : le chant des grenouilles.*

> Il y avait jadis un Indien qui, au temps du dégel, aimait ouïr les grenouilles et les crapauds quand, après leur silence hivernal, ces animaux commencent à chanter et annoncent le début du printemps. Mais les batraciens s'indignent : l'homme les croit joyeux, c'est faux. Tout au contraire, ils sont tristes et, loin de se réjouir en coassant, ils pleurent les morts de l'hiver... L'Indien qui n'a rien compris mérite une leçon : à lui de pleurer maintenant !
>
> Et, au printemps suivant, l'Indien perdit sa femme et ses enfants. En suite de quoi il mourut. Depuis lors, on ne va pas écouter les grenouilles quand elles chantent au printemps (Skinner-Satterlee, p. 470).

Comme les protagonistes de plusieurs mythes sud-américains dont le personnage central est parfois aussi une grenouille (ou une abeille, mais alors tenant lieu de grenouille inversée ; cf. $M_{233-239}$, MC, p. 129-152), le héros de M_{388} a tort de prendre une chose pour une autre ; il interprète par la contiguïté (approche du printemps) ce qu'il eût dû comprendre par la ressemblance (le chant des grenouilles est triste) ; il prête à la nature (périodicité saisonnière) ce qui relève de la culture (lamentations funèbres). Somme toute, il meurt, comme le héros de M_{236}, pour n'avoir pas compris la différence entre le sens propre et le sens figuré.

Or, cette perte des catégories constitutives de la pensée et de la condition humaines, si typique des mythes « à grenouille » et que nous avons décrite dans le précédent volume, altère de proche en proche une série d'oppositions : entre nature et culture ; entre foyer domestique, lieu de la bonne cuisine, et vomissement, conséquence de la mauvaise ; entre aliment et excrément ; entre chasse et cannibalisme. On note une régression du même genre dès le début de M_{354}, qui nous a jusqu'à présent servi de thème. Là aussi, en effet, une grenouille, dont la rencontre fortuite déclenche les aventures du héros, commet une triple confusion : d'abord entre l'excrétion et la copulation ; ensuite entre l'aliment (pour elle) et ce qui, aux yeux des humains, doit être mis au nombre des excréments ; enfin, entre le condiment et l'aliment. On peut simplifier ces équivalences grâce à un autre mythe amazonien :

M_{389}. *Mundurucu : origine des crapauds.*

> Un homme, à l'étreinte duquel toutes les femmes se dérobent parce que son sperme brûle leur vagin, se console en se masturbant au dessus d'une calebasse. Chaque fois qu'il y déverse le produit de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ses éjaculations, il la rebouche et la cache soigneusement. Mais sa sœur la trouve et l'ouvre : des crapauds de toutes espèces s'en échappent, que le sperme a engendrés. La sœur se transforme aussi en crapaud de l'espèce /bumtay'a/. Et quand l'homme découvre la calebasse vide, il devient un crapaud /mëu/ (Kruse *2*, p. 634).

On n'attachera pas trop d'importance aux genres zoologiques évoqués par les mythes car, comme Ihering le note avec raison (art. « sapo »), le parler populaire du Brésil désigne du nom de « crapaud » presque tous les batraciens.

A l'inversion : *femme éloignée* (grenouille)/*femme rapprochée* (sœur), une autre répond donc sur le plan des fonctions physiologiques : *alimentation*/*copulation*. Dans M_{354}, l'épouse d'un Indien (devenue telle par l'effet d'une contiguïté physique) ingère des piments, nourriture brûlante, et se retransforme en grenouille. Dans M_{389}, une femme (qui ressemble moralement à une épouse en ce sens qu'elle s'immisce dans la vie sexuelle de son frère), est sœur d'un Indien qui éjecte une sécrétion brûlante comme le piment, et elle devient une grenouille. On posera donc :

a) $M_{354} \left| \textit{nutrition} \cup \textit{piment} \right| \Rightarrow \left| \textit{épouse exogame} \;//\; \textit{grenouille} \right| \Rightarrow \textit{grenouille}$

b) $M_{389} \left| \textit{copulation} \cup \textit{piment} \right| \Rightarrow \left| \textit{épouse endogame} \;//\; \textit{crapaud} \right| \Rightarrow \textit{crapaud}$

Ce qui revient à dire, comme nous l'avions admis, que, par rapport au mythème batracien, l'opposition : *copulation*/*nutrition* n'est pas pertinente.

De femelle, le batracien devient mâle dans un mythe du haut Jurua, affluent de la rive droite du Solimões :

M_{390}. *Cashinawa : le crapaud glouton.*

Deux femmes, restées seules dans la hutte pendant que les autres étaient aux champs, injurièrent un crapaud qui chantait dans le tronc creux d'un arbre mort. L'animal sortit sous la forme d'un petit vieillard ventripotent : « Je pleurais, dit-il, et vous m'avez reproché de trop chanter ! » (cf. M_{388}). Pour apaiser sa colère, les femmes lui donnèrent à manger ; il engloutit tout, vaisselle comprise. Quand les hommes revinrent, ils allumèrent un grand feu, brûlèrent l'arbre qui servait de demeure au crapaud. En expirant, celui-ci vomit la vaisselle qui tomba par terre et se brisa en morceaux (Abreu, p. 227-230).

Variante combinatoire de la grenouille mangeuse d'ordure de M_{354}, ce crapaud mange-vaisselle vit donc, lui aussi, sous le signe de la confusion des contraires. Il confond les aliments et leurs réceptacles comme son homologue féminine confondait le condiment et la nourriture inconsommable, le coït et l'excrétion.

Toujours à propos de l'ambiguïté des genres, faisons un bref retour en arrière. Nous avons montré que des mythes ou parties de mythes, les uns relatifs à une femme-crampon, les autres à une femme-grenouille, constituent deux séries parallèles dont l'une exprime au sens propre (femme qui adhère physiquement au dos de son mari) ce que l'autre exprime au sens figuré (femme « collante »). Or, il existe chez les Mundurucu, tribu peu éloignée des Tukuna dont on vient de voir (M_{389}) que la mythologie offre une parenté avec la leur, un mythe où le héros manifeste au propre, vis-à-vis d'une femme-grenouille, des dons naturels comparables aux dispositions morales qui poussent le héros de M_{354} à se chercher une femme jusque parmi les batraciens. Nous avons qualifié celui-ci de coureur, en donnant à cette épithète une acception métaphorique. L'autre se voit affligé d'un long pénis, symbole que la pudibonderie nous détourne d'emprunter, mais qui n'en correspond pas moins, sur le plan sexuel, à une expression imagée que nous appliquons librement aux rapports sociaux quand nous disons d'un homme qu'il a « le bras long » :

M_{248}. *Mundurucu : la guérison par les loutres* (cf. MC, p. 173-175).

Un chasseur entendit un jour dans la forêt une grenouille femelle, nommée Wawa, qui coassait en chantant : « wa, wa, wa, wa ». Il s'approcha de l'animal, tapi dans la cavité d'un tronc d'arbre, et lui dit : « Pourquoi grognes-tu ainsi ? Sois mienne et tu grogneras de souffrance quand mon pénis te pénètrera. » Mais la grenouille continua de chanter et l'homme partit.

Dès qu'il eut tourné le dos, Wawa se changea en une ravissante jeune femme vêtue de bleu. Elle surgit devant l'homme, au milieu du sentier, et lui demanda de répéter ce qu'il avait dit. Malgré ses dénégations, elle reproduisit exactement ses paroles, et puisqu'elle était consentante et jolie, l'Indien accepta de la prendre pour femme.

Ils continuèrent donc le voyage ensemble, et l'homme eut bientôt envie de faire l'amour. « Soit, dit Wawa, mais préviens quand tu seras sur le point de jouir de moi. » A l'instant qu'il parla, Wawa reprit l'aspect d'une grenouille et s'éloigna, tout en sautillant et en étirant le pénis de son partenaire qu'elle tenait serré dans son vagin. Incapable de réagir, l'homme regardait son pénis qui s'allongeait démesurément. Quand il eut atteint quinze à vingt mètres, la grenouille relâcha son étreinte et disparut.

Le malheureux aurait bien voulu rentrer chez lui, mais son organe était devenu si lourd qu'il n'arrivait pas à le traîner ni à le porter enroulé autour de ses épaules ou de sa taille. Des loutres qui passaient par là le trouvèrent au comble du désespoir. Elles s'informèrent de sa condition, et offrirent d'y remédier par l'application d'un poisson /caratinga/ rapidement exposé à la flamme pour le tiédir. Aussitôt, le pénis commença à raccourcir. « Cela suffit-il ?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

demandèrent les loutres — Non, encore un peu », dit l'homme. Une seconde application réduisit son membre à la grosseur du petit doigt. La locution mundurucu qui désigne cette espèce de poisson évoque cette aventure. Et si le /caratinga/ n'est qu'en partie noir, c'est pour avoir été rôti seulement à moitié (Murphy *1*, p. 127).

L'auteur qu'on vient de citer rattache le /caratinga/ au genre *Diapterus*, famille des Gerridés (*ibid.*, p. 142) qui, selon Ihering (art. « caratinga »), possède dans la région anale un aiguillon très développé et pourrait donc suggérer l'idée d'un poisson au long pénis. Comme Ihering affirme que l'espèce est marine, non fluviale, nous ne chercherons pas à exploiter cet aspect du mythe et nous nous bornerons à souligner deux analogies. D'abord avec les mythes cashinawa M_{390} et menomini M_{388} puisque, dans les trois cas, le héros (ou l'héroïne) ne comprend pas le chant de la grenouille et lui prête une signification différente de la véritable : chanson gaie au lieu de plainte funèbre, annonciation du printemps ou invitation à l'amour. Ensuite et surtout, analogie avec le chasseur Monmanéki du mythe tukuna M_{354} que son tempérament coureur jette dans les bras d'une femme-grenouille, en conséquence d'une conjonction, opérée par le jet d'urine allongeant symboliquement son pénis jusqu'au « trou » de la bête, et grâce à quoi celle-ci pourra le capter.

Il y a cependant une différence. Monmanéki est un coureur actif auquel son long pénis métaphorique permet toutes sortes d'entreprises amoureuses, tandis que le héros du mythe mundurucu M_{248} se voit affligé d'un long pénis réel, mais qui paralyse ses mouvements et lui cause une telle gêne qu'il se jette dans l'excès opposé et ne possédera plus qu'un membre de taille dérisoire. Pour accomplir cette transformation, le mythe choisit les loutres, c'est-à-dire des maîtres de la pêche (cf. MC, p. 173-176) et un poisson, alors que, dans M_{354}, Monmanéki est lui-même le maître de la pêche et le créateur des poissons.

Cet ensemble de corrélations est d'autant plus remarquable que Monmanéki crée les poissons à partir de copeaux, thème bien attesté par ailleurs, mais dont l'aire majeure de distribution, comme celle du thème de l'homme au long pénis, englobe les tribus les plus septentrionales de l'Amérique du Nord : Eskimo, Indiens de la côte nord-ouest et du bassin du fleuve Columbia. Les Eskimo du renne attribuent un long pénis à l'homme qui crée les poissons avec des copeaux. Les Eskimo polaires, qui l'appellent Qajungajugssuaq, et ceux du Groenland occidental, l'affligent d'énormes testicules qui tombent jusqu'à terre et dont il se sent honteux et embarrassé (Kleivan, p. 17, 21 ; Holtved *1*, p. 57). Si les longs testicules provoquent chez leur possesseur une gêne morale, dans la mythologie des Eskimo polaires le long pénis jouit d'une autonomie physique qui favorise l'activité (Holtved *1*, p. 64), et c'est aussi le cas dans plusieurs versions sud-américaines ($M_{49, 50, 77, 79, 80}$). La plupart des versions du nord-ouest de l'Amérique du

Nord et des Plaines, que nous ne discuterons pas ici, assignent au long pénis un rôle intermédiaire : sans autonomie physique puisqu'il reste attaché au corps de son propriétaire, mais permettant à celui-ci de se passer toutes les fantaisies. Que le long pénis soit réel ou métaphorique, on devine qu'il assume selon les cas des fonctions antithétiques : moyen actif de courir les aventures, ou fardeau passif qui paralyse et humilie son porteur. Dans cette seconde fonction, le long pénis se transforme, chez les Eskimo, en longs testicules (mais demeure dans le registre du bas), tandis qu'à l'est, chez les Iroquois qui connaissent le thème du long pénis, les testicules se transforment en longues paupières, passant ainsi dans le registre du haut (Curtin-Hewitt, p. 213).

La présence d'un pêcheur aux longs testicules dans un mythe warrau (M_{317} ; cf. plus loin p. 98), d'un homme à la narine pendante chez les Guarayu (Cardus, p. 76), atteste que l'Amérique du Sud observe des règles de transformation du même type. La mésaventure du héros mundurucu de M_{248} rappelle celle d'un Indien Tacana (M_{256} ; MC, p. 175) qui voulut coucher avec la lune et dont le pénis s'allongea tellement qu'il dut tresser une hotte pour le porter. Voisins des Tacana, les Tumupasa (M_{256b}) racontent que le soleil surprit Dame Lune accompagnée de sa jeune sœur la planète Vénus, alors qu'elles pillaient son jardin. Le soleil exigea que la lune devînt sa maîtresse, et son pénis s'allongea tellement qu'il dut le porter dans une hotte. Un jour, Vénus recommença ses vols aux dépens du soleil. Celui-ci pointa son pénis vers elle, mais la jeune fille le prit pour un serpent qu'elle coupa en deux avec son couteau. Le soleil mourut et gagna la voûte céleste (Nordenskiöld *3*, p. 296-297). Il n'est pas impossible que, chez ces Indiens de basse Bolivie, la transformation : *long pénis* ⇒ *longs testicules*, réapparaisse affaiblie derrière le personnage du tapir, doté non seulement d'un gros pénis (cf. MC, p. 354), mais aussi de trois testicules. En effet, disent les Tumupasa (M_{256c} ; Hissink-Hahn, p. 163), ces particularités anatomiques s'expliquent du fait que le tapir a copulé avec sa femme au moment où celle-ci venait comme à son habitude de dévorer la lune sur son déclin, et sans attendre qu'elle l'ait libérée pour recommencer à croître de l'autre côté de l'horizon.

Des rites méridionaux attestent aussi le lien entre l'homme au long pénis et la lune : « Quand elle est pleine... les jeunes garçons mocovi se tirent le nez et demandent à la lune de l'allonger » (Guevara, *in :* Métraux *5*, p. 20). Les anciens Araucan vénéraient tout à la fois le soleil, la lune et les batraciens ; sans doute parce que le fils du soleil, dit aussi « douze soleils » /mareupu-antü/ était lui-même une grenouille ou un crapaud. La lune /cüyen/ personnifiait dans ses phases successives une jeune fille, une femme enceinte et une vieille émaciée[1]. Quand la lune était pleine, raconte un

1. A propos des Tupi, Couto de Magalhães (p. 171) remarque : « Il semble que les Indiens tiennent chaque phase de la lune pour un être distinct. »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

chroniqueur, « les danseurs s'attachaient aux parties honteuses un fil de laine épais d'un doigt, que tiraient les femmes et les jeunes filles. » A ce rite succédaient des scènes de promiscuité (Latcham *2*, p. 378-386).

Conséquence du coït dans certains mythes, le long pénis en est la condition dans d'autres (Hissink-Hahn, p. 82-83) : la lune se trouve à si grande distance de la terre que son amant humain ne pourrait s'unir à elle, à moins qu'elle n'ait pris soin de le pourvoir d'un membre suffisamment allongé. Or, c'est de façon physique que la lune est lointaine, tandis que la grenouille de M_{354}, M_{248} symbolise, par l'effet d'une métaphore, une femme socialement trop éloignée. Une fois de plus, nous voici donc renvoyé au paradigme astronomique. Avant de l'affronter puisqu'il le faut, résumons ce qui fut jusqu'ici notre démarche. Une comparaison s'étendant aux deux Amériques a permis de consolider des mythes qui paraissaient relever de deux groupes distincts : ceux qui ont pour héroïne une femme-crampon, et ceux où ce rôle revient à une femme-grenouille. En effet, les deux groupes de mythes transmettent le même message qui concerne chaque fois une femme collante, bien que celle-ci puisse être telle au sens propre ou au sens figuré.

Mais, du même coup, nous obtenions un autre résultat, car nous consolidions également trois motifs : ceux de l'amant de la grenouille, de l'homme au long pénis, et du créateur des poissons. En effet, les Mundurucu conjoignent le premier et le deuxième, les Tukuna le premier et le troisième (en même temps qu'ils font une place au second, mais lui donnent une expression métaphorique) ; et les Eskimo conjoignent, de leur côté, le deuxième et le troisième motifs. De ce système d'équivalences, une dernière étape du raisonnement permet d'inférer que, mis en corrélation et en opposition dans les mêmes mythes, l'homme au long pénis et la femme-crampon ont des valeurs symétriques : lui peut atteindre une amante à distance, elle ne sait être épouse qu'en adhérant au corps de son mari. Comme la femme collante, son répondant masculin admet une acception propre et une acception figurée. Par conséquent, les deux opérations successives que nous avons exécutées pour consolider des mythes ou des parties de mythes, permettent d'unifier ces groupes que nous avions d'abord consolidés séparément.

En fin de compte, des mythes, qui paraissaient hétérogènes par le contenu et par des origines géographiques distinctes, se montrent tous réductibles à un message unique qu'ils se bornent à transformer sur deux axes, l'un stylistique et l'autre lexicologique. Les uns s'expriment au propre, les autres au figuré. Et le vocabulaire qu'ils utilisent renvoie à trois ordres séparés : le réel, le symbolique et l'imaginaire. Car c'est un fait d'expérience qu'il y a des femmes collantes et des hommes coureurs, tandis que les involucres à crochets et les pénis serpentins sont des symboles, et que le mariage d'un homme avec une grenouille ou un ver de terre relève de la seule imagination.

DEUXIÈME PARTIE

DU MYTHE AU ROMAN

« Des sylvains et des naïades peuvent frapper agréablement l'imagination, pourvu qu'ils ne soient pas sans cesse reproduits ; nous ne voulons point

... Chasser les Tritons de l'empire des eaux,
Oter à Pan sa flûte, aux Parques leurs ciseaux...

Mais enfin qu'est-ce que tout cela laisse au fond de l'âme ? Qu'en résulte-t-il pour le cœur ? Quel fruit peut en tirer la pensée ? »

CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme, l. IV, ch.* I.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

I. *Les saisons et les jours* 71
II. *Le train quotidien* 92

I

LES SAISONS ET LES JOURS

« Il n'est pas impossible de soutenir que la mythologie si vantée, loin d'embellir la nature, en détruit les véritables charmes, et nous croyons que plusieurs littérateurs distingués sont à présent de cet avis. »

CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme, l. IV, ch.* I.

Au cours de la première partie, on a montré que le mythe de Monmanéki, qui traite de l'origine du poisson et de la pêche, relève d'un vaste ensemble où figurent des mythes guyanais sur l'origine de certaines constellations : Orion et Pléiades d'une part, Chevelure de Bérénice d'autre part. Les mythes d'Orion et des Pléiades se rapportent à l'apparition des poissons au printemps, celui de la Chevelure de Bérénice, à leur disparition consécutive aux rigueurs de la grande saison sèche. L'originalité de M_{354} consiste à transmettre le même message que les uns (apparition des poissons, d'abord dans l'absolu quand le héros les crée, puis sous la forme relative des remontées saisonnières), tout en utilisant le même lexique que l'autre (femme-tronc).

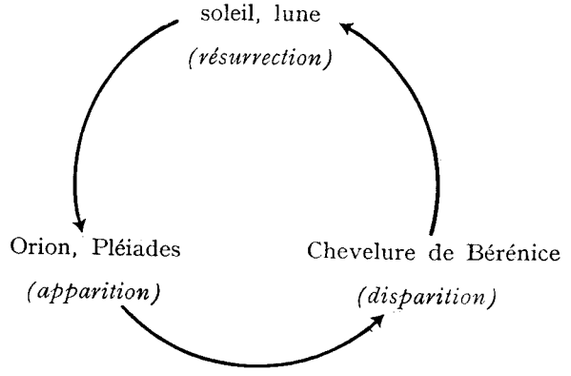
Rappelons que les Tukuna mettent en opposition la lune et la constellation d'Orion, qui cause les éclipses lunaires sous l'aspect du démon /venkiča/ associé au clan du jaguar (Nim. *13*, p. 142). On reviendra sur ce personnage. Qu'il suffise, pour le moment, de souligner que son affinité clanique évoque des croyances très répandues dans l'Amérique tropicale et qui, pour la région d'où proviennent nos mythes, existent aussi bien chez les Carib et les Arawak (Farabee *1*, p. 101, 107) que chez les Tupi. Sur la côte orientale, ceux-ci nommaient /januaré/ « chien » (mais cf. /iauaré, iauarété/ « jaguar ») une étoile rouge qui poursuit la lune pour la dévorer (Claude d'Abbeville, ch. LI). On a recueilli la même croyance chez les Guarani, les Chiriguano, les Guarayu et autres Tupi méridionaux.

Enfin, on se souvient que si Orion s'oppose à la lune, cette même constellation et la Chevelure de Bérénice entretiennent avec le soleil des rapports de collaboration (*supra*, p. 30). On peut donc postuler que le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mythe du chasseur Monmanéki, qui inverse les mythes sur l'origine d'Orion quant au lexique, et celui sur l'origine de la Chevelure de Bérénice quant au message, possède lui-même un lien avec la lune et le soleil. En raison de la double inversion, ce rapport serait seulement diurne au lieu de nocturne, comme le suggère le mythe en faisant référence à un seul phénomène météorique : l'arc-en-ciel. Indirectement d'abord, directement ensuite, nous vérifierons cette hypothèse de deux façons.

Plusieurs mythes amazoniens, tukuna (M_{405}) ou mundurucu (M_{255}), placent le soleil et la lune en situation de maîtres de la pêche. Les deux astres jouent donc ce rôle concurremment avec Orion et les Pléiades d'une part, la Chevelure de Bérénice d'autre part, mais chaque équipe le remplit à sa façon : Orion et les Pléiades sont responsables de l'*apparition* des poissons, la Chevelure de Bérénice l'est de leur *disparition*, tandis que le soleil et la lune assurent leur *résurrection* qui neutralise, si l'on peut dire, l'opposition des deux premiers termes :



Ce schéma montre déjà que si, partant d'Orion et des Pléiades, on veut y revenir en passant par la Chevelure de Bérénice, on doit nécessairement passer aussi par le soleil et par la lune qui se trouvent sur le chemin du retour. Or, telle est bien la démarche de notre mythe (M_{354}). Pour s'en convaincre, il suffit d'admettre, d'abord que les mythes guyanais sur l'origine d'Orion et des Pléiades fournissent le point de départ de la transformation, comme le suggère la diffusion panaméricaine des mythes associant les Pléiades aux viscères et Orion à un membre coupé (CC, p. 222-232, 246-252) ; et ensuite que M_{354}, inexplicable sous l'angle syntagmatique, relève d'un paradigme où il occupe, par rapport au mythe sur la Chevelure de Bérénice, une position dérivée (cf. plus haut, p. 27-30) ; autrement dit, M_{354} inverse M_{130}, non le contraire. On écrira alors :

$$^{M_{134\text{-}136}}\left[(\text{Orion-Pléiades}) : (\text{poissons } (+))\right] :: {}^{M_{130}}\left[(\text{Chevelure de Bérénice}) : (\text{poissons } (-))\right] :: {}^{M_{354}}\left[(\text{Chevelure de Bérénice}^{(-1)}) : (\text{poissons } (+))\right]$$

Que la notion même de constellation s'évanouisse au cours de cette transformation est facile à comprendre, puisque celle-ci se déroule en trois étapes dont la première seule relève du réel. En effet, les mythes sur l'origine d'Orion et des Pléiades se bornent à constater la coïncidence empirique d'une conjoncture céleste et d'une occurrence zoologique : il n'est dit nulle part que les constellations engendrent les poissons, tandis que, symboliquement au moins, la Chevelure de Bérénice s'applique à les exterminer et que, pour évoquer le phénomène inverse en employant le même vocabulaire, il faut concevoir (mais sans prétendre la décrire) une anticonstellation. Dans ces conditions, un seul problème subsiste. Pourquoi, au fur et à mesure que la constellation s'efface, le soleil et la lune doivent-ils faire leur apparition ? Car on va constater que, derrière le brouillard engendré par la dissolution de la première, les deux astres laissent deviner leurs contours, fût-ce de manière confuse et comme au travers d'une vitre dépolie. Ce qui ramène au problème de la présence, dans M_{354}, d'un code astronomique laissé à l'état latent. Cette façon de poser le problème permet de l'aborder directement.

De tous les mythes du Nouveau Monde, aucun n'offre sans doute une plus vaste diffusion, depuis l'extrême nord jusqu'aux régions méridionales, que celui qui explique l'origine du soleil et de la lune par un inceste dont un frère et une sœur se rendent volontairement ou involontairement coupables ($M_{165\text{-}168}$, CC, p. 302-305), soit des individus unis par un degré *trop rapproché*. Or, dans le Brésil central et septentrional, un axe perpendiculaire au précédent, longeant approximativement le cours de l'Amazone, illustre par étapes successives, quand on le suit d'est en ouest, la fusion de ce mythe avec un autre très répandu lui aussi, et qui retrace le destin d'une tête coupée. Après d'autres exemples déjà cités (M_{317}, $M_{364, 364b}$), cherchons-le d'abord à l'état pur chez les Tupi orientaux :

M_{391}. *Tembé : la tête qui roule.*

Des chasseurs campaient dans la forêt après avoir fait un véritable carnage, et leurs boucans croulaient sous le poids du gibier. Les têtes, les peaux et les entrailles jonchaient le sol. Un jeune garçon prenait soin du fumage pendant que les autres hommes chassaient. Soudain, il vit surgir un inconnu qui inspecta le gibier d'un air mécontent, compta les hamacs et s'en fut. Quand les chasseurs rentrèrent, le garçon raconta la visite, mais nul n'y prêta attention. Plus tard dans la nuit, il répéta l'histoire à son père dont le hamac était près du sien, et il réussit à l'alarmer. Tous deux décrochèrent leurs hamacs et allèrent dormir dans la forêt. Peu après, ils entendirent des cris d'animaux nocturnes, des gémissements humains et le craquement d'os brisés. C'étaient le Curupira et sa bande, esprits protecteurs du gibier, qui massacraient les chasseurs irrévérencieux.

Quand le jour se leva, les deux hommes retournèrent au campement et découvrirent, au milieu des hamacs ensanglantés et des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ossements, la tête coupée d'un compagnon qui les supplia de l'emmener. Le père dit au garçon d'aller de l'avant, et il attacha la tête au bout d'une liane pour la traîner. Chaque fois que la peur le gagnait et qu'il voulait abandonner la tête, elle roulait jusqu'à lui en l'implorant. L'homme prétexta un besoin pressant pour s'isoler ; il courut plus loin et creusa une fosse qu'il recouvrit de feuilles au milieu du sentier. Comme la tête s'impatientait, les excréments du chasseur répondirent à sa place qu'il n'avait pas terminé. « Quand j'étais parmi les humains, remarqua la tête, les excréments ne parlaient pas. » Elle s'ébranla, tomba dans la fosse. L'homme se hâta de la recouvrir de terre et il rentra au village. Pendant la nuit, on entendit hurler la tête qui avait réussi à se dégager. Elle s'était transformée en un énorme oiseau de proie qui dévora le premier Indien rencontré. Un sorcier réussit à le tuer d'une flèche qui pénétra par un œil et sortit par l'autre (Nim. *2*, p. 290-291 ; Baldus *2*, p. 47-49 ; variante *in :* Wagley-Galvão, p. 145-146).

L'incident de la tête aux yeux crevés, qui clôt le mythe, permet d'introduire un mythe mundurucu, sans doute recueilli sous forme de récit isolé, mais qui fait manifestement suite à M_{255} auquel, dans les pages qui précèdent, nous nous sommes déjà référé.

Après que deux beaux-frères eurent été transformés par les divinités célestes, l'un en homme beau et distingué parce qu'il n'avait pas commis l'inceste avec sa « mère » (la lune), l'autre en homme laid et difforme pour punir une conduite opposée, on raconte que des ennemis les tuèrent et emportèrent leurs têtes coupées :

M_{255}. *Mundurucu : origine des soleils de l'été et de l'hiver* (suite et fin ; cf. MC, p. 173-174).

On piqua les têtes sur des poteaux et un gros garçon reçut mission de les garder. Il ignorait lui-même qu'il possédait des dons chamaniques et fut le premier surpris de s'apercevoir que les têtes bougeaient et parlaient. « Elles se préparent à monter au ciel ! » cria-t-il à l'adresse des anciens. Mais, en dépit de son insistance, tout le monde crut que le gros garçon mentait.

Les guerriers peignirent les trophées en rouge et les ornèrent de plumes. A midi, accompagnées par leurs épouses, les têtes commencèrent à s'élever. Un couple montait très vite, l'autre moins parce que la femme était enceinte. Les guerriers tentèrent vainement de les atteindre à coups de flèches ; seul le gros garçon réussit à crever les deux yeux de la tête ayant appartenu à l'homme laid. Les deux héros, qui étaient devenus les fils du soleil à cause de leur séjour dans la matrice de la lune, devinrent les deux aspects du soleil visible. Par temps clair et ensoleillé, l'homme beau est de service et ses yeux rouges brillent. Quand il fait sombre et couvert, l'homme laid, qui a la lune visible pour femme, le remplace : il a honte de sa hideur, de ses yeux ternes et sans vie. Il se cache, et les humains ne voient pas le soleil (Murphy *1*, p. 85-86 ; cf. Kruse *3*, p. 1000-1002).

Le mythe associe trois motifs : l'inceste, qui se déroule ici avec une mère ; l'histoire d'une ou plusieurs têtes coupées ; enfin l'alternance des saisons, définie par l'opposition du ciel clair et du ciel sombre, homologue avec celle du jour et de la nuit puisque le soleil d'hiver a la lune pour femme. Continuant notre prospection d'est en ouest, nous allons retrouver ces motifs associés, mais au prix d'une transformation doublement significative, de l'inceste maternel en inceste sororal, et de la périodicité qui, de saisonnière, va devenir mensuelle :

M_{392}. *Kuniba : la tête qui roule et l'origine de la lune.*

Une jeune Indienne recevait chaque nuit la visite d'un inconnu dont elle frotta une fois le visage avec le suc bleu noir du genipa. Elle découvrit ainsi que son amant était son frère. On chassa le coupable ; pendant qu'il fuyait, des ennemis le tuèrent et lui coupèrent la tête. Un autre frère, qui cherchait à le rejoindre, la recueillit. Mais elle ne cessait de réclamer à boire et à manger ; l'homme rusa avec elle, l'abandonna et s'enfuit. La tête parvint en roulant jusqu'au village et voulut pénétrer dans sa hutte. Comme on lui refusait l'entrée, elle envisagea l'une après l'autre plusieurs métamorphoses : en eau, en pierre, etc. Finalement, elle choisit d'être la lune et s'éleva jusqu'au ciel en déroulant une pelote de fil. Pour se venger de sa sœur qui l'avait dénoncé, l'homme changé en lune l'affligea de la menstruation (version recueillie par Nimuendaju, *in :* Baldus *2*, p. 108-109).

Avec raison, Baldus rapproche ce mythe de celui des Tembé (M_{391}). Aujourd'hui disparus, les Kuniba, de langue arawak, occupaient sur la rive gauche du moyen Jurua un territoire relativement proche de celui des Cashinawa plus à l'ouest, qui appartiennent eux-mêmes à la famille linguistique pano. Koch-Grünberg (*3*, p. 328) avait déjà souligné l'affinité du mythe tembé avec un mythe karaja (M_{177} ; MC, p. 342-343), et, comme Baldus (*2*, p. 108) le note à la suite de Nimuendaju, la découverte d'une version kuniba renforce encore l'impression que, dans la pensée des tribus amazoniennes, le motif de la tête coupée et celui de l'origine de la lune sont liés. On pourrait, sans doute, citer des exemples de la même association dans des tribus nord-américaines : Iroquois (Hewitt *1*, p. 201, 295-296, etc.) et Pawnee (G. A. Dorsey *2*, p. 31-38), mais c'est alors le motif de l'inceste fraternel qui manque, car la plupart des mythes de ce groupe, provenant des deux Amériques, l'associent à un seul des deux autres motifs : celui de l'origine de la lune, sans évoquer l'histoire de la tête coupée (cf. par exemple l'obscure version bororo M_{392b}, *in :* Rondon, p. 164-165). D'où une difficulté que l'étude des mythes cashinawa nous aidera à surmonter.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

M_{393}. *Cashinawa : origine de la lune* (1).

Deux tribus se faisaient la guerre. Un jour, un Indien rencontra un ennemi et voulut fuir. L'autre chercha à l'amadouer et lui offrit un gros paquet de flèches. Il l'invita ensuite à l'accompagner jusqu'à son village afin, prétendit-il, de rendre visite à sa femme qui serait certainement ravie d'accueillir un hôte étranger. Tout joyeux, l'Indien empoigna ses flèches et mit sa coiffure de plumes. Sur la route, son compagnon et lui s'arrêtèrent pour manger des fruits qui noircirent leurs dents. Arrivés devant la hutte, l'invité hésita, car il se sentait intimidé. Son guide l'encouragea et l'homme fit toilette : il démêla ses cheveux avec un peigne, revêtit ses parures et des bracelets. On suspendit un excellent hamac pour qu'il se repose, et la femme servit un festin plantureux que les deux hommes ne purent achever. L'invité fut prié d'empaqueter les restes et de les rapporter chez lui. Au moment de prendre congé, son hôte, toujours empressé, insista pour lui faire un peu de conduite. Comme il prenait ses armes et un grand couteau de brousse très bien affûté, l'autre s'inquiéta. Il lui fut répondu que c'était pour couper un bois et façonner un bâton à fouir. Mais l'Indien, chargé de ses victuailles, n'alla pas loin : il périt la tête tranchée ; le corps resta debout, vacilla un moment, puis tomba.

Voyant que la tête continuait à cligner des yeux, le meurtrier la ficha sur un piquet planté au milieu du sentier et partit. Survint un compatriote de la victime, qui fut d'abord terrifié à la vue de la tête dont les longs cheveux voltigeaient au vent. Elle n'était pas morte : les yeux brillaient, les paupières battaient, les larmes coulaient, la bouche remuait, mais elle ne pouvait pas répondre aux questions de celui qui l'interrogeait. Il retourna chercher de l'aide au village. Les guerriers bien armés allèrent quérir la tête ; le meurtrier, qui n'était pas loin, grimpa dans un arbre pour observer la suite des événements. Quand les compagnons de la tête en eurent assez de mêler leurs larmes aux siennes, ils inhumèrent le corps et la mirent dans un panier. En pure perte : la tête rongeait le fond avec ses dents et tombait. Après plusieurs autres tentatives, quelqu'un eut l'idée de la tenir serrée dans ses bras, mais elle mordit cruellement le porteur.

Découragés, les hommes abandonnèrent la tête et s'enfuirent. Elle roula derrière eux en les accablant de reproches. Il fallut traverser une rivière ; la tête traversa aussi. Les fuyards grimpèrent dans un grand arbre à fruits qui surplombait la berge ; la tête les vit et se posta au pied. Elle réclama des fruits ; on lui lança des fruits verts, elle en exigea de mûrs qui, sitôt engloutis, ressortaient par la gorge coupéec [f. M_{317}, M_{354}]. Elle ne se laissa pas duper quand on lui jeta des fruits dans la rivière en escomptant qu'elle se noierait, mais un homme eut l'idée de les lancer à quelque distance, et la tête s'éloigna suffisamment pour que les hommes puissent descendre et reprendre leur course. Ils s'étaient tous enfermés dans leurs cabanes quand la tête, toujours roulant, parvint au village.

Elle supplia et pleura pour qu'on lui ouvre et qu'on lui rende ses affaires. On consentit à lui jeter ses pelotes de fil par une petite ouverture. « Que vais-je devenir ? se demanda la tête. Des légumes ou des fruits ? On me mangera. De la terre ? On marchera sur moi. Un jardin ? On y sèmera, les plantes mûriront et on les mangera. De l'eau ? On la boira. Un poisson ? On le mangera. Du poison de pêche ? On l'arrachera pour le diluer ; et grâce à lui, on mangera les poissons capturés. Du gibier ? On le tuera et on le mangera. Un serpent ? Mais les hommes me haïront, je les mordrai et ils me tueront. Un insecte venimeux ? Je mordrai les hommes, et ils me tueront aussi. Un arbre ? Ils m'abattront et, quand je sécherai, ils me débiteront en bois de feu pour faire la cuisine dont ils se nourriront. Une chauve-souris ? Je mordrai dans l'obscurité et vous me tuerez. Le soleil ? Mais je pourrai vous réchauffer quand vous aurez froid. La pluie ? Je tomberai, les rivières grossiront, vous pêcherez des poissons bons à manger, ou bien je ferai croître l'herbe dont le gibier se nourrira. Le froid ? Quand il fera trop chaud je pourrai vous rafraîchir. La nuit ? Vous pourrez dormir. Le matin ? C'est alors moi qui vous réveillerai pour que vous vaquiez à vos occupations. Que serai-je donc ? J'ai une idée ! De mon sang, je ferai l'arc-en-ciel, chemin des ennemis ; de mes yeux, les étoiles ; et de ma tête, la lune. Et alors, vos femmes et vos filles saigneront. » — « Pourquoi donc ? » demandèrent les Indiennes effrayées. Et la tête répondit : « Pour rien. »

La tête recueillit son propre sang dans une coupe et en aspergea le ciel. En s'écoulant, le sang traça le chemin des étrangers. Elle arracha ses yeux, qui devinrent d'innombrables étoiles. Elle confia ses pelotes de fil au vautour qui s'en servit pour la hisser jusqu'au zénith. Les Indiens sortirent tous de leurs huttes pour contempler l'arc-en-ciel et, quand vint la nuit, la pleine lune et les étoiles qui brillaient pour la première fois. Alors les femmes eurent leurs règles, leurs maris couchèrent avec elles et elles furent grosses (Abreu, p. 458-474).

On connaît deux autres versions de ce mythe. L'une (M_{393b}) raconte brièvement comment la tête d'un guerrier décapité au cours d'une attaque nocturne se métamorphosa en lune. Mieux que celle qui vient à la suite et que nous avons résumée, elle précise que les femmes n'obtinrent le pouvoir d'engendrer qu'après que la lune et les indispositions périodiques apparurent simultanément. Au moment de la naissance, tous les enfants (ou peut-être, le texte étant d'interprétation difficile, ceux conçus pendant la pleine lune) auront « le corps très noir » (Abreu, p. 454-458). Faut-il voir là une référence à la tache pigmentaire congénitale (dite « mongolique »), fréquente en Amérique du Sud, que la pensée indigène rapprocherait ainsi des taches de la lune ? On reviendra sur cette question.

L'autre version greffe l'épisode de la tête transformée en lune sur une intrigue à première vue différente.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

M_{394}. *Cashinawa : origine de la lune* (3).

Autrefois, il n'y avait ni lune, ni étoiles, ni arc-en-ciel, et la nuit était d'une obscurité totale. Cette situation changea du fait d'une jeune fille qui ne voulait pas se marier. Elle s'appelait /iaça/ [cf. tupi /jacy/, « lune »]. Exaspérée par son obstination, sa mère la chassa. La demoiselle erra longtemps en pleurant, et quand elle voulut rentrer chez elle la vieille refusa de lui ouvrir. « Tu n'as qu'à dormir dehors, cria-t-elle. Cela t'apprendra à ne pas vouloir te marier ! » Désespérée, la jeune fille courait en tous sens, frappait à la porte et sanglotait. La mère fut si furieuse de ce manège qu'elle s'arma d'un couteau de brousse, ouvrit à sa fille et lui trancha la tête, qui roula par terre. Puis elle alla jeter le corps à la rivière.

Pendant la nuit, la tête roulait et gémissait autour de la cabane. Après s'être interrogée sur son avenir [cf. M_{393}] elle décida de se transformer en lune. « Comme cela, pensa-t-elle, on ne me verra que de loin. » Elle promit à sa mère de ne pas lui tenir rancune à condition qu'elle lui donne ses pelotes de fil grâce auxquelles, tenant une extrémité avec les dents, elle se fit transporter jusqu'au ciel par le vautour. Les yeux de la femme décapitée devinrent les étoiles et son sang, l'arc-en-ciel. Désormais les femmes saigneront chaque mois, puis le sang caillera et des enfants noirs de corps leur naîtront. Mais si le sperme caille, les enfants naîtront blancs (Abreu, p. 475-479).

Outre le procédé stylistique de l'énumération éliminatrice sur lequel nous avons déjà appelé l'attention (CC, p. 278 et n. 1) parce qu'il transparaît dans tout une série de mythes sud-américains et qu'on le retrouve dans l'ouest et le nord-ouest de l'Amérique du Nord, depuis la Californie jusqu'au cercle Polaire en passant par le bassin du Columbia et même à l'est des Rocheuses (Assiniboine : Lowie *6*, p. 3-4 ; Blackfoot : Josselin de Jong *2*, p. 36), ces mythes cashinawa soulèvent plusieurs problèmes que nous examinerons successivement.

Commençons par ouvrir une parenthèse. Si nous arrêtons l'inventaire aux Cashinawa, ce n'est pas que le motif de la tête qui roule manque plus à l'ouest. Il tient une grande place dans la mythologie andine, et on peut suivre sa diffusion méridionale depuis les Tacana de la Bolivie orientale jusqu'à la Terre de Feu. A partir des Tacana cependant, la triple connexion qui nous intéresse commence à se brouiller. Le motif de la tête coupée se sépare des deux autres, qui concernent l'origine de la lune et une attitude immodérée vis-à-vis du mariage se traduisant de façon positive par l'inceste ou, de façon négative, par le célibat. Mais les Tacana préfèrent croire qu'il existe un peuple entier de têtes cannibales /tijui/, en quoi se transforment les chasseurs qui ont trouvé la mort en tombant du haut d'un arbre (M_{395a} ; Hissink-Hahn, p. 244), ou qui ont péri victimes des singes coatá ou guariba (*Ateles* et *Alouatta ;* $M_{395b, c}$ *ibid.*, p. 125-144, 242-243). Parfois, les têtes coupées donnent naissance au palmier chima ou chonta (*Guilielma* sp.),

dont les fruits ressemblent à des têtes chevelues et servent de nourriture aux poissons (*ibid.*, p. 68-72) ; puis, jetées « à l'extrémité du monde », elles deviennent une étoile visible le matin.

La disjonction : *étoile//poissons* renvoie à l'Amérique septentrionale où le mari de la femme décapitée devient une étoile, tandis que la tête coupée, d'abord cannibale, se transforme ensuite soit en l'une des Pléiades (Eskimo : Holtved *1*, p. 16-18), soit en esturgeon, belouga, *white fish*, ou bien encore en œufs de ces poissons (Cree : Bloomfield *2*, p. 271-279 ; Ojibwa : Schoolcraft *in :* Williams, p. 212-213 ; 268-273 ; Naskapi : Speck *4*, p. 24-25, M_{374d}). D'autre part, une version cavina de M_{395} (les Cavina sont voisins des Tacana) attribue l'origine de la tête qui roule, devenue plus tard un météore, à un auto-démembrement (Nordenskiöld *3*, p. 294-295), forme attestée aussi dans le nord-ouest de l'Amérique du Nord depuis la Californie jusqu'au cours supérieur du fleuve Columbia. Une aire plus vaste encore, et qui englobe la précédente, dérive l'histoire de la tête qui roule de celle de l'animal séducteur ($M_{150-159}$). Une femme, qui prend un animal pour amant, offre une image symétrique du chasseur Monmanéki dans M_{354} : homme qui prend un animal femelle pour épouse. On notera enfin qu'un mythe arawak de la Guyane (M_{396} ; Roth *1*, p. 175-176), qui appartient au cycle mythique pan-américain de l'ogre tué sous prétexte de l'embellir, fait naître les engoulevents de la cervelle jaillie d'une tête éclatée (cf. l'oiseau rapace de M_{391}). Or, les Algonkin centraux et occidentaux, et plusieurs de leurs voisins vers le sud, connaissent un mythe (M_{397} ; Jones *3*, p. 13, 130) où l'engoulevent fait éclater par la violence de ses pets un roc qui roule, homologue tout à la fois de la tête qui roule et de la femme-crampon. Ce qui ne doit pas surprendre, l'engoulevent étant en Amérique un symbole de l'avidité orale (L.-S. *17*) et pouvant donc assumer ici une conduite inverse de la rétention anale. De même, la tête qui roule, avatar d'une femme coureuse dans les mythes de l'Amérique du Nord, inverse le personnage de la femme-crampon : elle-même avatar de l'épouse d'un homme qui, selon les cas et les régions, se montre trop coureur (M_{354}) ou pas assez ($M_{368-369}$).

Par conséquent, on ne saurait douter qu'un périple autour de l'Amérique, depuis le cercle Polaire jusqu'à la Terre de Feu, permettrait d'offrir de tous les mythes « à tête qui roule » une interprétation généralisée, où prendraient place sans difficulté ceux que nous avons seuls retenus pour notre enquête, et qui proviennent d'une aire beaucoup plus restreinte allant des Tembé aux Cashinawa. Peut-être entreprendrons-nous un jour ce grand trajet. Pour le moment, et comme nous l'avons expliqué, nous préférons isoler le sous-groupe où les trois motifs de la tête qui roule, de l'union répréhensible (ou du refus de toute union, qui ne l'est pas moins), et de l'origine de la lune, sont clairement associés. En effet, c'est par le biais du paradigme astronomique que nous pourrons, grâce aux mythes cashinawa, élargir et approfondir l'analyse des mythes sud-américains sur lesquels, dès le début de ce livre, notre attention s'est fixée.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

***

Comparées à M_{354}, les versions cashinawa enrichissent le paradigme sociologique de deux façons. Au lieu d'un homme qui cherche le mariage alternativement trop loin et trop près, elles mettent en scène un homme (M_{393}) ou bien une femme (M_{394}). L'homme se conduit en *voyageur trop confiant*, qui traite des ennemis comme si c'étaient des alliés. En revanche, la femme se montre *casanière*, et *trop défiante* : d'être chassée du logis la désespère, mais en se refusant au mariage (qui, chez les Cashinawa, unit normalement des cousins croisés, Métraux *15*, p. 677) elle traite comme si c'étaient des ennemis les proches qui pourraient devenir ses alliés.

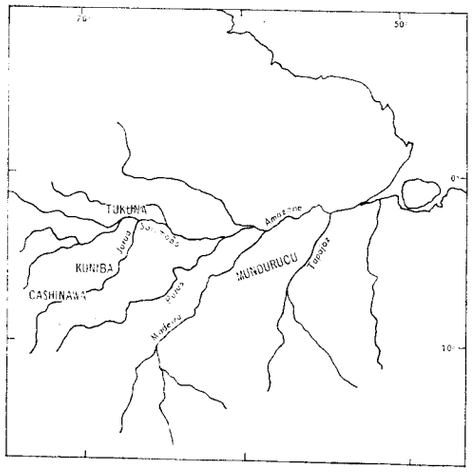


Fig. 6. — Tukuna et autres tribus.

Quand on les interprète ainsi, les deux principales versions cashinawa viennent prendre place aux extrémités respectivement masculine et féminine d'un axe (que nous conviendrons de tracer horizontal) et qui regroupe, tout en les opposant, la conduite trop confiante d'un homme qu'on peut supposer marié (car il emporte des victuailles pour les siens) et celle, trop farouche, d'une fille qui se refuse à l'être. Sur cet axe, par conséquent, l'opposition des sexes est pertinente. Également pertinente, celle des conduites se définit par défaut : pour échapper à des sorts identiques, la vierge farouche aurait dû se montrer plus confiante, et le visiteur confiant plus farouche (fig. 7).

Or, on connaît chez les Tukuna un mythe qui s'oppose à M_{354} de la même façon que les deux versions cashinawa s'opposent entre elles : les deux mythes tukuna se situent donc aux extrémités d'un axe perpendiculaire au précédent. Ce mythe déjà résumé (M_{358}) a pour héros un frère incestueux : du même sexe que le mari aventureux, héros de M_{354}, mais différent de lui par une conduite dont le caractère abusif se manifeste dans un sens opposé : en effet, les deux héros assignent à leurs entreprises amoureuses des objectifs respectivement un ou multiples, et situés trop près (la propre sœur, en deçà du groupe social) ou trop loin (épouses animales, au delà même de l'humanité). Sur ce nouvel axe, l'opposition des sexes cesse d'être pertinente. Celle des attitudes le demeure, bien qu'elles se définissent maintenant par excès et non par défaut.

La version kuniba (M_{392}), identique à M_{358} pour la première partie et à M_{393} pour la seconde, se situe à égale distance des deux. Mais par sa conclusion (origine de la lune, provenant d'une tête coupée), elle vient se placer sur le trajet réunissant, en dehors de l'axe qui les oppose, M_{393} et M_{394} qui ont la même conclusion.

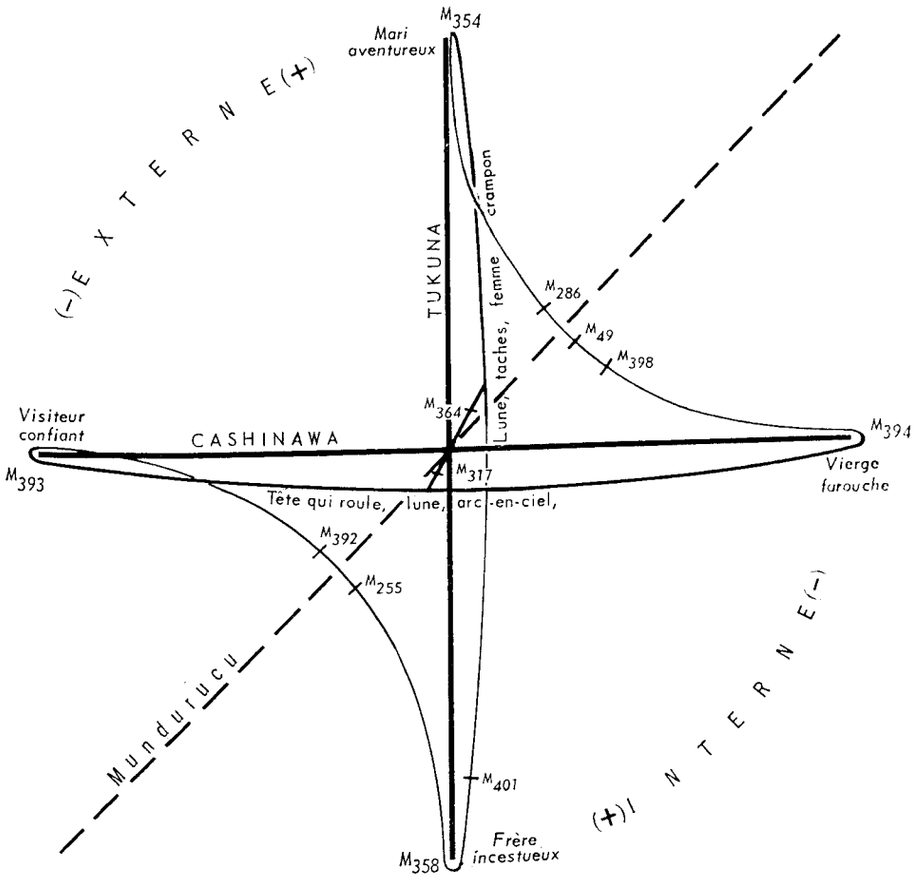


Fig. 7. — Structure de groupe des mythes tukuna, cashinawa et mundurucu.

Repassant alors par l'histoire de la vierge farouche, nous rencontrons en chemin une série de mythes, le plus souvent mundurucu, qui ramènent par étapes successives vers l'histoire du mari aventureux : vierge cloîtrée à l'occasion des rites de puberté et qui prend un chien pour amant (M_{398} : Murphy *1*, p. 114-116) ; jeune fille célibataire poursuivant une intrigue amoureuse avec un serpent (M_{49} ; CC, p. 132). Aux yeux des Mundurucu mêmes, ce mythe inverse (car il y fait une allusion précise) celui de l'homme marié qui délaisse sa femme humaine pour une maîtresse animale : un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

paresseux du sexe féminin (M_{286} : Murphy *1*, p. 125 ; Kruse *2*, p. 631 ; MC, p. 261). Avec ce dernier mythe, nous rejoignons certainement M_{354}, car la femme-paresseux redoute que l'épouse légitime de son amant ne raille ses dents noires (cf. la mère du héros de M_{354} raillant les coléoptères noirs dont sa bru, la grenouille, se nourrit) ; et, privés de leur bête chérie (femme-paresseux ou femme-ara), les deux héros s'abandonnent aux mêmes transports désespérés.

Pour assurer la transition du personnage de la vierge farouche à celui du mari aventureux, le recours à des mythes mundurucu se justifie de deux façons. Comme les Tukuna, les Mundurucu sont une tribu amazonienne ; et un autre mythe mundurucu assure, à côté de celui des Kuniba et d'une manière symétrique avec la sienne, la transition entre le personnage du frère incestueux et celui du visiteur trop confiant. En effet, M_{255} rassemble aussi les trois motifs qui nous intéressent : celui de l'origine de (l'époux de) la lune, car il s'agit du soleil d'hiver ; celui de la tête coupée ; enfin, celui de l'inceste — ici avec la lune divinisée. Sans doute cette lune divinisée est-elle une mère, non (le frère d')une sœur, mais nous reviendrons sur cette interprétation de l'origine du soleil et de la lune à partir d'un inceste entre parents transformant celui des germains, et qu'on trouve aussi attesté, cette fois entre père et fille, chez les Tacana (M_{414} ; Hissink-Hahn, p. 79-80). La distribution en diagonale des mythes mundurucu, apparente dans le schéma de la fig. 7, semble d'autant plus significative que ces Indiens ne développent pas dans leur mythe le motif de la tête qui roule ; peut-être parce que, traditionnellement chasseurs de têtes et épris de leurs trophées qu'ils décoraient de manière somptueuse, ils prêtaient aux têtes coupées une valeur positive au lieu de négative en même temps qu'ils la déplaçaient du plan du mythe à celui du rituel. La question mérite d'autant plus d'être posée que les Mundurucu mettaient en corrélation, d'une façon qu'on ne retrouve pas ailleurs, non la tête et la jambe coupée, mais la tête et l'humérus, provenant respectivement de l'ennemi mort qu'on décapitait, et du compagnon mort dont il paraissait si essentiel d'emporter le bras pour le momifier et l'inhumer au retour, qu'on n'hésitait pas à amputer sur place les blessés trop sérieusement atteints pour rejoindre leur village avant d'expirer (cf. Murphy *1*, p. 53-58).

Mais revenons au diagramme. Si le groupe des mythes est clos, on doit pouvoir tracer la courbe des types intermédiaires en joignant, extérieurement à l'axe qui les oppose, le personnage du mari aventureux et celui du frère incestueux. Essayons de boucler cet itinéraire. En Amérique du Sud comme en Amérique du Nord, un peu partout le frère incestueux devient la lune, au visage taché de sombre par sa sœur avec de la suie ou du suc de genipa. On peut donc remonter depuis le frère incestueux jusqu'à l'origine des taches de la lune. Dans l'autre sens, nous savons — puisque c'est la démarche de M_{354} — qu'on peut descendre depuis le mari aventureux jusqu'à la femme-crampon. Or, il existe une série de mythes nord-

américains qui transforment la femme-crampon en grenouille fixée sur le visage d'un héros-lune : encore aujourd'hui, les taches de l'astre dessinent ses contours.

L'obligation où nous sommes de recourir à des mythes de l'hémisphère boréal résulte de l'impossibilité déjà constatée de construire le paradigme de la femme-crampon sans tenir compte des versions nord-américaines :

M_{399}. *Lilloet : origine des taches de la lune* (cf. plus haut p. 61-62).

Castor et son ami Serpent courtisaient les sœurs Grenouilles qui étaient leurs voisines. Mais elles les trouvaient si laids qu'elles les rebutèrent. Coyote provoqua un déluge pour se venger. Quand le dernier pouce de terre ferme fut submergé, les grenouilles bondirent et s'accrochèrent au front de Lune où on peut les voir aujourd'hui (Teit *2*, p. 298).

M_{400}. *Cœur d'Alêne : origine des taches de la lune.*

Jadis, le héros Lune convia ses voisins à une grande fête. Le crapaud arriva quand la cabane était déjà pleine. Il pria en vain qu'on lui fît une petite place pour s'asseoir, mais on le mit dehors.

Pour se venger, le crapaud suscita une pluie diluvienne qui inonda la demeure de Lune. Chassés en pleine nuit, les invités aperçurent une lumière. Elle venait de la cabane du crapaud où ils voulurent se réfugier, car là seulement le sol restait sec. Alors le crapaud sauta au visage de Lune d'où personne ne put l'arracher. On l'y voit encore (Teit *3*, p. 123-124 ; cf. Thompson : M_{400b} *in :* Teit *4*, p. 91-92, où l'invitée est la jeune sœur de Lune).

On pourrait multiplier les exemples de mythes provenant de la même région ou d'autres voisines, qui transforment le motif de la femme-crampon (déjà transformation d'une grenouille) en celui de l'origine des taches de la lune, puis de l'astre même. Par conséquent, la courbe mythologique se referme et permet, à partir de n'importe quelle version, de retrouver toutes les autres rangées dans l'ordre « naturel » des transformations qui les engendrent. Encore faut-il noter que cette courbe complexe — dont les deux contours, tracés dans le plan des axes perpendiculaires, épousent la surface idéale d'une sphère — délimite un champ sémantique diffus où, en n'importe quel point à l'intérieur de la sphère, on pourrait repérer l'emplacement de mythes déjà étudiés, simplement connus ou même possibles.

Contentons-nous d'en donner deux exemples. M_{317} dans un épisode, $M_{364a,b}$ de façon plus générale, mettent en connexion le motif de la tête qui roule et celui de la femme-crampon. Ils se situent donc idéalement à l'intérieur de la sphère, sur un axe horizontal et perpendiculaire aux deux autres. Cet axe traverse leur point d'intersection et aboutit à la courbe

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

complexe en deux points opposés, qui correspondent respectivement à la tête qui roule et à la femme-crampon.

Examinons maintenant une curieuse ressemblance de détail entre M_{393} et M_{286}, pourtant distants l'un de l'autre dans le diagramme où ils n'occupent même pas des positions symétriques. Sur le chemin du village ennemi, le visiteur confiant et son hôte perfide mangent une substance végétale qui noircit leurs dents. Quand une femme mariée l'accueille et lui fait fête, l'étranger a donc les dents de même couleur que la femelle-paresseux, maîtresse d'un homme marié dans M_{286} et qui redoute que la femme de son amant ne lui fasse pas fête à cause, précisément, de la couleur de ses dents. Il existe donc un motif qui met en corrélation le visiteur ennemi (auquel son hôte offrirait presque sa femme) et la femelle animale visitée par un homme (qui délaisse sa femme à son profit), soit deux prototypes d'une humanité ou d'une animalité poussées chacune à la limite — humain mais ennemi, animale mais concubine — bien que dans des directions opposées : sociologique ou zoologique, culturelle ou naturelle. Pour obscur que soit ce motif, on peut le suivre jusqu'aux Jivaro. Ces Indiens du haut Amazone ont un mythe sur l'origine de la lune où celle-ci, lasse des assiduités de son frère le soleil, profite de ce qu'il est occupé à peindre son visage en rouge pour se réfugier au ciel où elle se peint elle-même, mais en noir (M_{401} : Stirling, p. 124). De là, on rejoint d'autant plus aisément M_{286} que la suite du mythe jivaro fait du paresseux le fils incestueux du soleil et de la lune réconciliés, et l'ancêtre des Indiens. On n'aura garde d'oublier que, comme les Mundurucu à qui appartient M_{286}, les Jivaro étaient des chasseurs de têtes, et qu'à défaut de tête humaine, ils s'accommodaient de celle du paresseux (*ibid.*, p. 56, 72-73).

***

Quand on les définit par un nombre restreint d'oppositions : *mâle* ou *femelle;* relations *proche* ou *lointaine;* attitudes *farouche* ou *confiante* entendues *par défaut* ou *par excès*, plusieurs mythes s'organisent donc en groupe clos. Cela ne doit pas faire négliger qu'envisagés sous d'autres perspectives, ils restent déployés dans un hyper-espace où figurent aussi d'autres mythes, et dont l'analyse qui précède n'épuise pas les propriétés. Si l'ensemble $M_{393\text{-}394}$ et ses variantes relèvent du même paradigme sociologique que l'ensemble $M_{354\text{-}358}$ avec aussi ses variantes, ils relèvent en même temps d'un paradigme anatomique dont nous avons entamé l'étude à propos de M_{130}, $M_{135\text{-}136}$, $M_{279a,\,b,\,c}$, mythes que M_{354}, qui nous a servi de point de départ, avait imposés à notre attention.

Ces mythes attribuent l'origine de certaines constellations — Orion, Hyades et Pléiades — à un morcellement corporel. $M_{393\text{-}394}$ expliquent d'une manière analogue l'origine de la lune, de l'arc-en-ciel et des étoiles en général, au lieu de se limiter à des constellations particulières. De ce

fait, la formule du morcellement change aussi. On voit donc persister, dans les mythes nouvellement introduits, un parallélisme révélateur entre trois découpages : un découpage sociologique, qui définit et délimite les catégories du proche et du lointain ; un découpage astronomique, qui isole ou regroupe des phénomènes diurnes ou nocturnes ; enfin, un découpage anatomique qui choisit entre plusieurs manières de morceler le corps humain. L'ensemble mythique auquel nous avons affaire illustre donc, par autant d'exemples, plusieurs modalités d'une triple transformation. On peut l'analyser en se plaçant dans deux perspectives, l'une binaire, l'autre analogique.

Du point de vue binaire, nous conviendrons que les yeux sont une variante métonymique de la tête (qui les contient), la jambe une variante métonymique du membre inférieur (dont elle fait partie). Cette simplification permettra de négliger provisoirement, dans $M_{393\text{-}394}$, la transformation intéressant les yeux (qui sont comme la tête en plus petit), et, dans le groupe de mythes sur l'origine d'Orion, de ne pas tenir compte du fait qu'une même transformation intéresse tantôt un membre inférieur jusqu'à la hanche (parfois comprise), tantôt la jambe seule (qui est comme le membre inférieur, mais en plus petit). Nous nous appuierons aussi sur le texte de $M_{393\text{-}394}$, qui évoque le sang répandu en longue traînée, pour classer celle-ci dans la catégorie des corps allongés.

Cela étant admis, on peut représenter la transformation anatomique de la façon suivante, où les signes + et — désignent respectivement le premier et le second terme de chaque opposition :

	Origine d'Orion et des Pléiades :		Origine de la lune et de l'arc-en-ciel :	
	MEMBRE INFÉRIEUR	VISCÈRES	TÊTE	SANG
allongé/arrondi :	+	—	—	+
dur/mou :	+	—	+	—

Par rapport à la première disjonction : *(cuisse + jambe)// viscères*, qui intéresse le bas du corps, et à la seconde disjonction : *(tête + yeux)// sang*, qui intéresse le haut, celle évoquée par M_{130}, et d'où résulte la Chevelure de Bérénice, illustre une formule mixte : elle sépare en deux le personnage à la hauteur de la taille, c'est-à-dire par le milieu. Il résulte de cette remarque qu'on peut aussi interpréter le cycle des transformations d'une manière analogique, en déplaçant progressivement le plan de coupe depuis le bas jusqu'en haut.

A un pôle du groupe, la jambe (ou la cuisse) coupée, les viscères dispersés,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

MUTILATION BASSE	MUTILATION MOYENNE			MUTILATION HAUTE
Orion-Pléiades ($M_{135,\ 136,\ 279a,\ b,\ c.}$)	Chevelure de Bérénice (M_{130})	Chevelure de Bérénice(-1) (M_{354})	Femme-crampon ($M_{354,\ etc.}$)	Tête qui roule ($M_{393,\ 394,\ etc.}$)
rejet consenti			adhérence imposée	rejet subi
Constellations (objets nocturnes)		*Soleil* (objet diurne)...		... *Lune, étoiles* (nocturnes) ; *arc-en-ciel* (diurne)
Périodicité saisonnière : abondance ou disette.		*Périodicité quotidienne :* jour et nuit.		*Périodicité mensuelle :* procréation et mort
Antagonismes sociaux *internes* (jalousie, querelles familiales, adultère)			Antagonismes sociaux *externes* (conflits intertribaux, guerre)	
Abus de l'alliance (adultère domestique)	*Perversion* de l'alliance (trop prochaine ou trop lointaine)		*Refus* de l'alliance, soit (+) : germains incestueux ou épouse pratiquant la bestialité ; soit (—) : garçon ou fille farouche.	

engendreront alors Orion et les Pléiades, constellations annonciatrices des poissons. Le personnage coupé en deux à la hauteur de la taille deviendra quant à sa moitié inférieure : poissons (M_{362}), nourriture des poissons (M_{130}) ou neutre sous le rapport de la pêche (M_{354}). Sa moitié supérieure

deviendra moyen négatif (M_{130}) ou positif (M_{354}) de cette même pêche. Continuons vers le haut : la tête coupée, gloutonne ou cannibale, réussit ou échoue à adhérer. Dans l'affirmative, elle constitue une forme limite de la femme-tronc et joue, comme celle-ci, le rôle de crampon. Dans la négative, la tête coupée, le sang répandu, définitivement isolés de leur support, engendreront la lune et l'arc-en-ciel. Ces êtres célestes provoquent, l'un la menstruation et la procréation (vie), l'autre des incidents non moins sanglants mais d'un tout autre type (mort), puisque les Cashinawa, dont il est ici question, appellent l'arc-en-ciel « chemin des ennemis ».

Le tableau de la page 86 dispense d'un long commentaire. On remarquera d'abord que la place où s'établit M_{354} explique tout à la fois que le motif de l'origine de l'arc-en-ciel y fasse déjà une apparition (comme dans les mythes placés à sa droite), mais que les références astronomiques au ciel nocturne, encore attestées dans l'armature, ne puissent engendrer un message précis. En effet, ces références, qui proviennent des mythes placés à gauche, n'utilisent plus que le truchement d'une constellation imaginaire. En second lieu, les versions cashinawa — qui font si nettement ressortir l'opposition entre la vie émanant du groupe (par le mécanisme de la fécondité féminine et de la procréation) et la mort que les ennemis lui infligent (en raison de la guerre, sociologiquement sanglante pour les hommes, alors que la fécondité est physiologiquement sanglante pour les femmes) — aident à comprendre que même les versions nord-américaines du mythe de la femme-crampon lui livrent pour victime un jeune guerrier rebelle au mariage : qui refuse donc de contribuer aux œuvres de vie du fait qu'il se consacre exclusivement aux œuvres de mort.

Un groupe social où l'on transgresse les règles normales de l'alliance pour s'adonner à l'inceste (M_{255}, M_{366}, M_{392}), à la bestialité (M_{370c} et nombreuses versions nord-américaines de $M_{150\text{-}159}$, non numérotées), ou parce que ses filles (M_{394}) ou ses garçons ($M_{367\text{-}370}$) persistent à demeurer célibataires, n'a plus d'autre recours que la guerre pour régler ses rapports avec les étrangers (M_{255}, M_{393}). Même ses rapports avec la nature se manifesteront par des excès à la chasse (M_{391}) ou à la pêche (M_{354}), comparables aux excès guerriers. En traitant le gibier comme s'il était un ennemi, et en abusant donc des ressources naturelles (M_{391}), les chasseurs se rendront coupables d'un déni de périodicité. Entendons cette périodicité saisonnière qui, à condition de ne pas la méconnaître, assure le retour annuel du poisson ou du gibier. Sans doute implique-t-elle déjà une privation, car il ne serait pas inconcevable, mais souhaitable, que la nourriture fût disponible en abondance d'un bout à l'autre de l'année. On comprend donc que les mythes voient en elle la conséquence d'une faute : abus de l'alliance, mais qui la suppose, et offre de ce fait un inconvénient moins grave que son rejet.

Dans les mythes, les constellations naissent ou résultent d'alliances humaines, abusées ou subverties par un acte de trahison : vol ou adultère,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

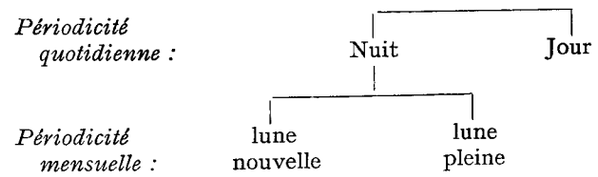
souvent imputable à un personnage surnuméraire, frère de mari, sœur ou mère de femme (MC, p. 257-260). Quant au soleil et à la lune, ils sont issus d'alliances inhumaines ou jugées telles : qu'il s'agisse de l'inceste « contre culture » ou de l'union avec un animal, donc contre nature, mais que les mythes sud-américains mettent généralement à l'origine des poissons (M_{150} etc.) ou du poison de pêche (M_{145}), moyen de la capture des poissons dont le soleil et la lune sont les maîtres (M_{255}), et dont les constellations d'Orion et des Pléiades annoncent l'arrivée ($M_{134-136}$). Le groupe se boucle donc par ce biais.

Il résulte que l'alliance entre la lune et un humain, ou entre la lune et le soleil par inversion de la formule incestueuse (M_{256b} ; Nordenskiöld *3*, p. 296-297), se situe pour les mythes à l'extrême limite du possible : conjonction qui requiert un allongement démesuré du pénis de l'homme si la lune est femelle ou, si elle est mâle, qui engendre un enfant miraculeux, mais dont on pourrait presque dire, à cause de son tempérament inflammable et explorateur, qu'il personnifie un long pénis (M_{247}). En menant de front l'étude des mythes lunaires du nord-ouest de l'Amérique du Nord et de la région guyano-amazonienne, on montrerait pareillement que la lune femelle est une voleuse d'enfant (transformation de la femme-crampon), tandis que la lune mâle est un enfant volé ; mais par des « filles du frai » *(milt-girls)* qui transforment elles-mêmes le « mari de bois » de certains mythes guyanais (M_{241}) : père d'un enfant volé par une grenouille dont, dans les versions salish, les filles du frai tiennent l'emploi.

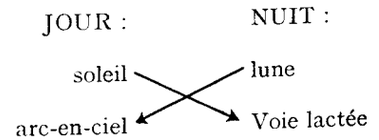
Souvent hermaphrodite quand même elle ne change pas de sexe, la lune sert ainsi de thème à une mythologie de l'ambiguïté. Le soleil est trop près d'elle pour qu'ils s'unissent sans commettre une faute, mais l'homme est trop loin pour que leur union à distance ne l'expose lui-même à des dangers. L'astre nocturne oscille perpétuellement entre les deux formules d'une inertie sociale ou d'une curiosité avide d'exotisme qui, prises sous l'angle des rapports entre les sexes, ne laissent à choisir qu'entre l'inceste et le dévergondage.

Ces fautes, inégalement graves, correspondent donc chacune à un raccourcissement du cycle de la périodicité. Cela serait incompréhensible, si l'alliance pervertie n'altérait une périodicité spatiale qui, sur le plan sociologique, constitue l'équivalent de la périodicité temporelle propre aux phénomènes astronomiques. Dans sa quête d'un conjoint, un humain peut aller trop près ou trop loin. Et, selon que le retour périodique de tel ou tel corps céleste se produit chaque année, chaque mois ou chaque jour, il permet de représenter les valeurs fluctuantes de l'endogamie et de l'exogamie par un modèle approprié. L'abus de l'alliance s'oppose à son rejet, comme les constellations saisonnières s'opposent à la lune dont les phases sont mensuelles ; tandis que sa présence ou son absence, alternant avec celles du soleil, reflète la forme la plus courte de périodicité (en ce sens « incestueuse ») qu'on puisse observer : celle du jour et de la nuit.

En fait, les mythes cashinawa rapprochent expressément ces deux modes brefs de la périodicité : quand la lune fait sa première apparition, elle déclenche chez les femmes des saignements mensuels ; et selon qu'elle sera nouvelle ou pleine au moment de la conception, le sperme masculin ou le sang féminin cailleront dans la matrice et les enfants naîtront avec une peau claire comme le jour, ou sombre comme la nuit :



Le texte indigène offre de si grandes difficultés d'interprétation qu'on hésite à définir de façon précise la corrélation entre les phases de la lune et la pigmentation des enfants. Quoi qu'il en soit, tous les mythes relevant du groupe que nous nous sommes attaché à construire utilisent un système de références astronomiques à double entrée. Ils mettent en correspondance des phénomènes diurnes et des phénomènes nocturnes, et ils renvoient à des cycles différents de périodicité. Si, dans $M_{393-394}$, la lune a pour équivalent diurne l'arc-en-ciel, dans un mythe guyanais (M_{149a}) que nous retrouverons plus loin, le soleil diurne engendre la Voie lactée, phénomène nocturne, quand il prépose ses filles à l'illumination du chemin des morts :



Cette double corrélation de la Voie lactée comme mode nocturne du soleil, et de l'arc-en-ciel comme mode diurne de la lune, confirme l'équivalence que nous avons indépendamment établie (CC, p. 252-253) de l'arc-en-ciel avec une tache noire dans la Voie lactée, c'est-à-dire une Voie lactée inversée. Par conséquent, tous les termes astronomiques se dédoublent : la Voie lactée existe positivement (se détachant en clair sur le ciel sombre) et négativement (Sac de Charbon, se détachant en sombre sur le fond clair de la Voie lactée) ; la lune peut être pleine (claire) ou nouvelle (sombre) ; et le soleil lui-même apparaît sous deux modalités opposées : estival et clair, ou bien hivernal et sombre (M_{255}). Enfin, on sait que les Indiens conçoivent l'arc-en-ciel sous deux aspects, l'un oriental et l'autre occidental, ou bien encore supérieur et inférieur respectivement (CC, p. 253).

Les mythes utilisent ce code complexe pour faire en sorte que chaque

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

phénomène céleste, envisagé sous l'un ou l'autre des deux aspects, évoque des formes différentes de périodicité et remplisse donc une double fonction. Cela ressortait déjà nettement des commentaires indigènes relatifs à l'arc-en-ciel, tels que nous les avons résumés dans *le Cru et le Cuit :* les Tukuna distinguent l'arc-en-ciel de l'est de celui de l'ouest, et mettent l'un en rapport avec les poissons, l'autre avec la terre à poterie, soit deux produits naturels dont la récolte est saisonnière. M_{354} n'est pas moins explicite sur ce point : il associe l'arc-en-ciel de l'est aux migrations périodiques, dites « piracema », des poissons qui remontent chaque année les cours d'eau pour frayer. En revanche, l'arc-en-ciel de l'ouest, maître de la terre à poterie, renvoie à une périodicité plus brève : on ramasse seulement l'argile pendant la première nuit de la pleine lune, sinon la vaisselle risquerait de se fendre et ceux qui l'utiliseraient contracteraient de graves maladies (CC, p. 253-254). La dualité de nature de l'arc-en-ciel lui permet donc de servir de lien entre deux valences de la périodicité, l'une annuelle, l'autre mensuelle.

De même le soleil, dont les mythes soulignent tantôt le caractère diurne, tantôt le caractère saisonnier (soleil d'hiver et soleil d'été, M_{255}), unit

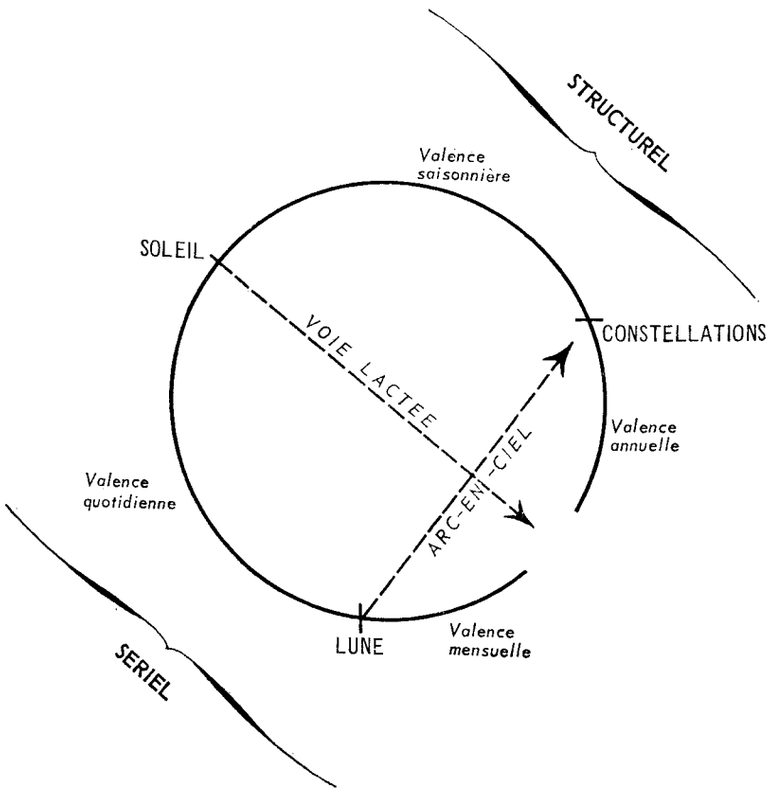


Fig. 8. — Formes de périodicité.

les valences annuelle et quotidienne de la périodicité. Qu'en est-il alors de la lune ? Elle se manifeste par une double périodicité, quotidienne comme celle du soleil, ou bien encore mensuelle, mais jamais saisonnière à l'image des constellations (fig. 8).

En un point du cycle périodique, une rupture se produit donc. Les constellations sont tout entières du côté de la structure solidement charpentée que forment les périodicités annuelle et saisonnière, marquées par l'alternance des pluies et de la sécheresse, l'abondance ou la disette, l'arrivée ou le départ des poissons. En revanche, la lune est tout entière du côté de la périodicité courte et sérielle, qui peut se manifester sous deux formes, quotidienne ou mensuelle, mais sans entraîner de changements comparables à ceux du cycle saisonnier. Les saisons s'opposent, mais les jours se ressemblent, et les phases de la lune se succèdent dans un ordre immuable, en hiver comme en été. Seul le soleil, qui est quotidien comme la lune, annuel comme les constellations, possède intégralement le privilège de pouvoir renvoyer à l'un et à l'autre aspect.

On comprend alors quelles fonctions complémentaires reviennent à l'arc-en-ciel et à la Voie lactée dans un système de ce type. En attribuant au mode oriental de l'arc-en-ciel une connotation saisonnière, une connotation mensuelle à son mode occidental, on lui permet de relier sur le plan diurne des termes condamnés à demeurer disjoints sur le plan nocturne. L'arc-en-ciel surmonte donc une contradiction. De son côté et sur le plan nocturne, la Voie lactée la neutralise, puisqu'elle rassemble dans la synchronie et pendant toute l'année, comme poussière d'étoiles (claires) et comme Sacs de Charbon (sombres), l'opposition du clair et du foncé que la lune, alternativement nouvelle et pleine, illustre par une périodicité mensuelle qui se déploie dans la diachronie, mais de façon répétitive, d'un bout à l'autre de l'année. Les affinités respectives de l'arc-en-ciel et de la Voie lactée avec chaque astre se précisent du même coup. La dualité de l'arc-en-ciel forme un pont, qu'on dirait jeté par la lune en direction de la périodicité saisonnière qui lui resterait autrement inaccessible. Avec la Voie lactée, le soleil jette un pont par dessus le fossé que creuse le système entre la périodicité mensuelle et la périodicité annuelle ; car ce fossé, le soleil seul peut le franchir en raison de sa connivence quotidienne avec la lune, saisonnière avec les constellations, grâce à quoi il rassemble les deux aspects.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

II

LE TRAIN QUOTIDIEN

> *« Oui, quand l'homme renierait la Divinité, l'être pensant, sans cortège et sans spectateur, serait encore plus auguste au milieu des mondes solitaires que s'il y paraissait environné des petites déités de la fable ; le désert vide aurait encore quelques convenances avec l'étendue de ses idées, la tristesse de ses passions, et le dégoût même d'une vie sans illusion et sans espérance. »*
>
> CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme, l. IV, ch.* I.

Quand on distingue, comme nous venons de le faire, deux sortes de périodicité, l'une à longs cycles annuels ou saisonniers, l'autre à cycles courts, mensuels ou quotidiens, la première marquée au sceau de la diversité, la seconde à celui de la monotonie, on se donne le moyen de comprendre pourquoi, en passant de l'une à l'autre, des mythes relatifs à l'origine des constellations se transforment régulièrement en mythes relatifs à l'origine du soleil et de la lune. Mais, au cours de cette transformation, une autre se produit, qui affecte non plus la nature seule du message, mais la construction du récit. Commençons par donner un exemple.

M_{60}. *Tukuna : mésaventures de Cimidyuë*
(cf. CC, p. 140, et M_{129a}, p. 229).

Le mari de Cimidyuë détestait sa femme et décida de la perdre au cours d'une partie de chasse. Il la persuada que les organes sexuels des singes coatá (*Ateles* sp.) étaient de l'ouate blanche comme celle garnissant les dards de sarbacane, et qu'il fallait donc attendre que le poison fît son effet pour ramasser les animaux quand ils tomberaient morts. Lui-même irait de l'avant et tuerait d'autre gibier. Mais l'homme s'éloigna et rentra au village sans donner à sa femme le signal convenu.

Elle resta longtemps au pied de l'arbre. Et comme elle ignorait le chemin du retour, elle décida de suivre les singes et de se nourrir

des fruits de sorva (*Couma* sp.) qu'ils lui jetaient. La nuit, les singes devenaient humains et conviaient leur protégée à dormir dans un des hamacs qui garnissaient leur hutte ; au petit jour, la hutte, les hamacs disparaissaient, et les singes reprenaient leur aspect animal.

Après avoir longtemps erré avec les singes, Cimidyuë arriva chez leur chef qui avait forme humaine, bien qu'il fût de la race des jaguars. Elle aida à préparer la bière de manioc doux pour une fête de boisson. Le maître des singes s'endormit et annonça en ronflant qu'il allait manger l'héroïne. Inquiète, celle-ci le réveilla, ce qui le rendit furieux. Il se fit apporter un gros noyau du fruit /čaivarú/ dont il frappa son nez jusqu'à ce qu'il saignât. Là-dessus, il se rendormit et recommença à proférer des menaces en ronflant. Plusieurs fois de suite, Cimidyuë le réveilla et l'homme-singe continua à meurtrir son nez, dont il recueillait le sang dans une coupe pour le boire. Il réclama de la bière et tout le monde s'enivra.

Le lendemain, le maître des singes partit à la chasse, non sans avoir attaché la jambe de Cimidyuë avec une longue corde dont il tenait l'autre extrémité. De temps à autre, il tirait sur la corde pour s'assurer que la femme était toujours prisonnière. Dans la hutte se trouvait une tortue pareillement attachée. Elle expliqua que le maître des singes était un jaguar qui projetait de les manger l'une et l'autre, et qu'elles feraient bien de se sauver. Elles se libérèrent de leur corde, la nouèrent à un poteau de la hutte et s'éclipsèrent en traversant l'enclos de Venkiča, frère du maître des singes, qui se tenait justement assis jambes croisées devant sa porte. Conseillée par la tortue, Cimidyuë prit un gourdin et frappa d'un coup sec le genou de l'homme, juste au dessus de la rotule. Le coup lui fit si mal qu'il rétracta brusquement sa jambe. « Ne nous trahis pas ! » cria la femme en passant. Venkiča est visible dans la constellation d'Orion.

Quand il fut rentré de la chasse, le maître des singes se mit à la recherche des fuyardes. Il demanda à son frère s'il avait vu passer une « grosse fille ». Toujours fou de douleur, l'autre pria qu'on le laissât tranquille avec la « grosse fille » : il avait trop mal au genou pour répondre. Le maître des singes abandonna la poursuite.

De nouveau perdue dans la forêt, Cimidyuë subit d'autres mésaventures. Un oiseau de la famille des picidés l'égara sous prétexte de la ramener au village. Elle se méprit ensuite sur un oiseau inhambu, de la famille des gallinacés, qui gonflait ses plumes pour les nettoyer et dans lequel elle crut reconnaître une vieille femme tressant un panier à l'intérieur d'une hutte où la voyageuse demanda la permission de passer la nuit. Mais l'oiseau s'envola, et elle dut dormir à la belle étoile. Quand elle voulut se remettre en route le lendemain, l'oiseau lui indiqua une fausse direction.

La nuit suivante, Cimidyuë crut pouvoir s'abriter de la pluie sous une énorme termitière suspendue à une branche. Mais cette termitière était un jaguar qui la menaça. Elle prit la fuite, parvint dans une région qu'elle reconnut être la vallée du Solimões. Cette nuit-là, elle dormit au pied d'un kapokier, blottie entre les contreforts des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

racines. Les animaux qui passèrent, d'abord un gros lézard, puis un crapaud, se moquèrent d'elle en faisant semblant de la nourrir. Finalement, le maître du kapokier, qui était un papillon bleu *Morphos menelaus*, se réveilla et annonça en bâillant qu'il allait manger des ananas dans le jardin d'un Indien qu'il nomma, et qui n'était autre que le père de Cimidyuë.

Celle-ci suivit le papillon jusqu'au fleuve. La hutte paternelle se trouvait de l'autre côté. Cimidyuë avait donc traversé l'eau sans le savoir ! Le papillon prononça une formule magique qui transforma la femme en libellule rouge. Les deux insectes volèrent ensemble vers l'autre rive où, trahie par ses forces, Cimidyuë n'aurait pu parvenir sans l'aide de son compagnon. Pour le remercier, elle broya beaucoup d'ananas dont le papillon but le jus. Le père s'étonna à la vue des fruits écrasés. Il prit l'affût avec sa femme, reconnut sa fille, voulut la retenir, mais en vain.

Appelés à la rescousse, les villageois s'embusquèrent. Pendant trois jours ils attendirent le retour des insectes. Enfin ils réussirent à capturer Cimidyuë, mais le papillon leur échappa. On emmena la femme malgré ses protestations. Son père lui administra un émétique ; elle vomit abondamment et recouvra la raison.

Un peu plus tard, Cimidyuë rencontra son mari dans une fête. Il portait un masque hérissé de paille qui représentait un petit lézard duveteux, et il se mit à chanter des paroles moqueuses à l'adresse de sa victime. Celle-ci enflamma un morceau de résine qu'elle lança sur le masque. La paille sèche prit feu, l'homme se sauva sans pouvoir se débarrasser de son costume d'écorce. La chaleur fit exploser son ventre et l'oiseau /pɔrénë/ teignit ses plumes avec le sang (Nim. *13*, p. 148-150).

Par plusieurs côtés, ce mythe rappelle celui du chasseur Monmanéki (M_{354}) qui provient aussi des Tukuna. Monmanéki est un *mari aventureux* qui collectionne ses épouses successives parmi les animaux ; Cimidyuë illustre le cas symétrique d'une *épouse aventurée* que son mari abandonne aux mains d'animaux qui ne la traitent jamais comme une femme, mais voient plutôt en elle un sujet ou un objet alimentaire : les singes la nourrissent, le maître des singes et le jaguar veulent se nourrir d'elle, le lézard et le crapaud refusent de la nourrir, le papillon se fait nourrir par elle. Cette dialectique se cantonne donc toujours dans les limites du sens propre, tandis que les épouses animales de Monmanéki la situent à l'intersection du sens propre et du sens figuré : les femmes-oiseaux nourrissent leur mari au sens propre, les femmes grenouille et ver de terre se font nourrir par lui au sens figuré puisqu'elles prennent des postures d'élimination (inverse de la nutrition au sens propre) pour des postures de fécondation (équivalentes à la nutrition entendue au sens figuré).

La fin du mythe de Monmanéki laisse en présence un homme, sa mère et sa femme ; la fin du mythe de Cimidyuë, une femme, son père et son

mari. Dans un cas, la femme « tient » son mari qui se délivre d'elle grâce à l'eau. Dans l'autre cas, le mari « lâche » sa femme qui se venge de lui grâce au feu. La femme-crampon se divise en deux à la hauteur de la taille ; le mari lâcheur explose au niveau de l'abdomen. Tantôt la mère du chasseur provoque des désastres en mésestimant les vertus de ses brus animales ; tantôt le père d'une femme, mariée à un chasseur, se montre secourable envers sa fille qui s'est elle-même méprise sur le compte des animaux qu'elle fréquente. Enfin, on se souvient que le mythe de Monmanéki évoque explicitement l'origine de l'arc-en-ciel, implicitement celle de la Chevelure de Bérénice dont il inverse la fonction. Or, le mythe de Cimidyuë évoque explicitement l'origine de la constellation d'Orion dont il affaiblit le thème anatomique (genou paralysé en flexion au lieu de jambe coupée), et il évoque implicitement l'origine de l'éclipse lunaire que les Tukuna attribuent au démon Venkiča jouant le rôle d'Orion (*supra*, p. 71).

Des indices concordants incitent donc à ranger M_{60} et M_{354} dans le même groupe. On ne saurait pourtant négliger le fait que ces mythes apparaissent très différents quand on les envisage sous l'angle syntagmatique. Tous deux affectent la forme d'un récit à épisodes, mais dans M_{354}, cette ressemblance est trompeuse puisque nous avons pu mettre à nu derrière la forme sérielle une construction dont les éléments, observés dans des perspectives diverses, s'agencent toujours avec précision. On n'obtiendrait rien de tel dans le cas des aventures de Cimidyuë car, si l'on excepte quelques repères épars et difficiles à articuler, le nombre des épisodes, l'ordre dans lequel ils sont disposés, les types dont ils relèvent, semblent résulter d'une invention plus libre, toute prête à s'affranchir des contraintes de la pensée mythique si même elle ne l'a déjà fait. En d'autres termes, on peut se demander si l'histoire de Cimidyuë n'illustre pas un passage significatif du genre mythique au genre romanesque, dont la courbe est plus souple ou n'obéit pas aux mêmes déterminations.

Tous ceux qui ont recueilli ou étudié la littérature orale des Indiens sud-américains ont ressenti ce contraste. Nimuendaju, à qui nous devons l'histoire de Cimidyuë, la range dans une catégorie à part qu'il intitule : « Légendes d'odyssées et d'aventures ». Sans doute y place-t-il aussi le mythe de Monmanéki, mais pour la raison que, n'ayant pas entrepris l'analyse du texte, il s'est arrêté à la ressemblance superficielle, que nous avons nous-même signalée, sans repérer les différences à un niveau plus profond. Pour regrouper certains mythes mundurucu, Murphy (*1*, p. 94) ouvre une rubrique spéciale : « Aventures et sagas », et il intitule « saga » (cf. Kruse *2*, p. 642 : « Voyages ») un mythe (M_{402}) dont il note lui-même qu'il correspond à l'histoire tukuna de Cimidyuë et à un récit tembé (M_{403a} ; Nim. *2*, p. 299). On connaît deux variantes de ce dernier récit, que Wagley et Galvão d'une part (M_{403b} ; p. 140-142), Métraux d'autre part qui l'a recueilli presque sous la même forme chez les Kayapo (M_{404} ; *8*, p. 30-32), qualifient pareillement d' « aventures », suivant l'exemple de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Roth (*1*, p. 126-130) qui avait ainsi désigné une longue histoire warrau à laquelle nous nous sommes plusieurs fois référé (M_{317}). Sa parenté avec le mythe de Cimidyuë semble d'autant mieux établie qu'une version, dont le héros s'appelle Keré-Keré-miyu-au, charge aussi le papillon de guider le retour vers la hutte familiale. Roth raconte qu'il s'étonna de cette intervention d'un insecte rarement évoqué par les mythes ; à quoi son informateur répondit que le papillon est un ami fidèle des Indiens : ne vient-il pas s'enivrer de leur bière, au point de ne pouvoir même plus s'envoler ?

Ouvrons ici une parenthèse. Le rôle d'animal secourable tenu par le papillon dans M_{60}, M_{317}, s'opposant au rôle antisecourable que, contrairement à tant de mythes, ceux-ci assignent aux autres animaux, peut surprendre pour une raison qui s'ajoute à celle avancée par Roth. Dans toute l'aire guyano-amazonienne, les papillons, surtout ceux du genre *Morpho*, possèdent une connotation maléfique. « Créature des sorciers et de l'Esprit du mal... (le papillon) brasse la malaria dans une calebasse et la répand par tout le pays » (K.-G. *2*, p. 328). Chez les mêmes Cubeo qui ont fourni la précédente information, « le papillon *morpho*, avec ses superbes ailes bleues, est lié au mal et à la sorcellerie... Quand un sorcier prépare un poison magique pour tuer une victime à distance, le papillon *morpho* surgit et volette autour du pot. A l'instant précis où il tombe dedans et meurt ébouillanté, la victime expire aussi » (Goldman, p. 224-225). Les Tukano du Uaupès appellent le papillon /wãx-tĩ-turu/ « morceau de Wãxti », autrement dit de Jurupari, le « diable » de l'Amazonie occidentale (Silva, p. 332-334). Selon les Aguaruna, le papillon *morpho* /uampisuk/ serait une créature diabolique (Guallart, p. 85, n. 68), incarnation de l'âme des jeunes filles ravies par un démon. Cette dernière indication, tirée de Wavrin (p. 626-627), ramène aux Tukuna qui tiennent l'esprit du kapokier pour l'ennemi des femmes indisposées (Nim. *13*, p. 92) : ce même esprit du kapokier, incarné par un papillon *morpho* dans le mythe tukuna de Cimidyuë, mais devenu pourtant guide et protecteur de l'héroïne.

Il ne paraît pas inconcevable que ce retournement de la valeur sémantique du papillon fût lié à l'usage rituel des narcotiques ou stupéfiants prisés sous forme de poudre, notamment du paricá (Wassén *1*, *2* ; Wassén-Holmstedt) ; terme générique qui désigne plusieurs préparations à base de graines, écorce ou feuilles de mimosés *(Piptadenia peregrina)* ou myristacés (*Virola* sp.). L'intervention de la libellule est plus rare encore dans les mythes que celle du papillon, en compagnie duquel Cimidyuë, transformée en l'autre insecte, réussit à traverser le fleuve qui lui barre la voie du retour. Or, les Tukuna prisaient le paricá, et il existe au Musée ethnographique de Vienne un plateau à paricá en bois sculpté, provenant des Maué, où l'on a voulu reconnaître des libellules copulant, et des papillons (Wassén *2*, fig. 12 et p. 45-46). Mais les deux insectes unis par l'arrière-train sont si dissemblables que la scène évoquerait mieux un papillon remorquant une libellule, comme dans le mythe de Cimidyuë. De même, dans le plateau

tukuna qui appartient au Musée ethnographique d'Oslo (Wassén *2*, fig. 41), on reconnaîtrait volontiers un papillon surmonté d'une libellule aux ailes repliées, si la figure principale ne possédait un nez anguleux, caractéristique du singe *Cebus* dans les masques tukuna (comme l'observe justement Wassén), alors que les masques de papillon arborent une sorte de trompe allongée (Nim. *13*, p. 82 et pl. 17b) (fig. 9).

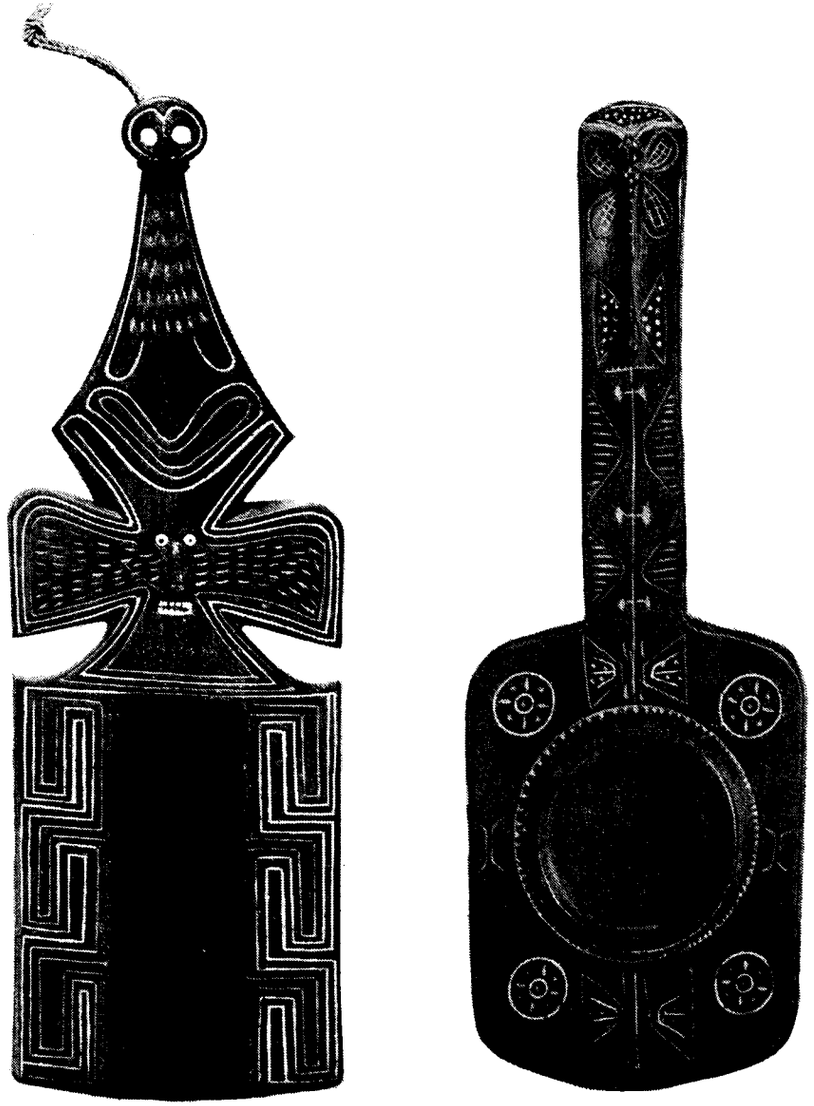


Fig. 9. — A gauche, *plateau tukuna du Musée ethnographique d'Oslo.* A droite, *plateau maué du Musée ethnographique de Vienne. (D'après photographies de ces deux musées.)*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La plupart des autres plateaux à paricá provenant de la région amazonienne représentent une créature identifiée comme serpent ou caïman, animal qui joue le rôle de passeur à la place du papillon dans les versions tembé-tenetehara, kayapo et mundurucu de notre mythe (CC, p. 283, n. 1). On interprétera cet épisode dans la 7e partie. Cependant, l'effigie sculptée exhibe une langue dont des mythes prétendent que le caïman est dépourvu (MC, p. 194) ; et Frikel (*1*, p. 8) a vu chez les Kachúyana du rio Trombetas un objet du même type, représentant des « jaguars aquatiques » et un être appelé /kurahi, korehi, antchkire/ sur lequel il n'a pu obtenir d'information. Par ailleurs, l'aire de distribution de nos mythes ne coïncide que pour partie avec celle du paricá. Malgré ces incertitudes, il est frappant que tous relatent les pérégrinations du héros ou de l'héroïne chez des animaux trompeurs ou malfaisants, souvent gigantesques (comme l'oiseau inhambu que Cimidyuë croit être une hutte abritant une vieille femme, et où elle voudrait même pénétrer). Ce que nous savons des rites à base de paricá suggère, en effet, qu'ils ont surtout pour but de mettre les humains en relations amicales avec des esprits animaux géants, appelés /woro-kiema/ par les Kachúyana (Frikel *1*, *passim*), /hekura/ par les Surára (Becher *2*, p. 91-96), de les intimider, de neutraliser leur force nocive, de capter leur pouvoir bénéfique et de s'identifier à eux. N'est-ce pas là ce qu'essayent de faire, le plus souvent en vain, nos voyageurs perdus dans un monde étrange et menaçant, et toujours séparés du leur par un fleuve que parfois, ils n'ont même pas gardé le souvenir d'avoir franchi à l'aller ($M_{60,\ 403a,\ b}$) ?

Si grande est la liberté d'invention dont témoignent ces mythes, et si intense le charme onirique qu'ils dégagent, que nous nous en voudrions de les résumer. Mais, d'un autre côté, leur longueur interdit de les reproduire textuellement. Nous n'y ferons donc que des allusions. Après s'être égaré parmi des démons en forme de singes hurleurs et les avoir dupés de diverses façons (M_{317} ; MC, p. 332-333), le héros warrau Kororomanna s'aperçoit qu'il est perdu. Il erre et subit diverses aventures : auprès d'une femme séductrice, affligée d'un mari serpent et jaloux ; d'un démon femelle, qu'il fait périr après avoir tué son bébé ; d'ogres qui le capturent dans une nasse, et auxquels il réussit à échapper ; d'une tête humaine qui s'accroche à lui et le persécute (*supra*, p. 43) ; d'un pêcheur qui assèche une rivière en puisant l'eau dans une poche qu'il forme en soulevant ses longs testicules (cf. *supra*, p. 67) et qui emprisonne le héros dans un bloc de bois. Finalement libéré moyennant une offrande de tabac, gratifié d'une énorme provision de poissons sous un très petit volume, Kororomanna retrouve sa mère et sa femme avec l'aide de plusieurs animaux qu'il rencontre l'un après l'autre et qui lui indiquent le chemin (Roth *1*, p. 126-130).

La version mundurucu (M_{402} ; Kruse *2*, p. 642-646 ; Murphy *1*, p. 95-102) a plusieurs épisodes en commun avec le mythe warrau : séduction par l'épouse d'un ogre ; duperie d'un autre ogre à qui le héros offre des

morceaux de singe au lieu de sa propre chair et de son foie... Mais le récit débute autrement : un jeune garçon nommé Perisuát est entraîné loin du village par son oncle maternel transformé en tapir, dans l'anus duquel, le croyant mort, il avait naïvement enfoncé son bras jusqu'à l'épaule, pour vider la carcasse des entrailles avant de la dépecer. A peine l'animal a-t-il consenti à libérer son prisonnier que des chasseurs le tuent. Perisuát leur échappe en se transformant en nid d'abeilles. Il traverse le Tapajoz sur le dos d'un caïman qui voudrait le dévorer, rencontre des aventures déplaisantes auprès de divers animaux : oiseaux, chenilles, plusieurs jaguars mâles et femelles, d'autres chenilles, un tapir avec ses filles qui veulent l'épouser, et toutes sortes d'êtres surnaturels : un ogre à la jambe pointue, un autre qui le prend au piège, et dont des insectes et un écureuil le délivrent, des singes qui sont en réalité des « mères de la pluie »... Un jaguar blessé qu'il soigne le met enfin sur la bonne route et il arrive chez lui, devenu si farouche qu'il massacre ses oiseaux familiers. De son long séjour en forêt, il avait ramené une peau blafarde et infestée de parasites. Sa grand-mère le lava et le soigna. Elle l'oignit d'urucu pour achever de le guérir, mais le mal était trop avancé et Perisuát mourut.

Comme nous l'avons dit, les versions tembé-tenetehara ($M_{403a,\ b}$; Nim. *2*, p. 299 sq. ; Wagley-Galvão, p. 140-142) ; shipaia (M_{403c} ; Nim. *3*, p. 390-393) et kayapo (M_{404} ; Métraux *8*, p. 30-32) sont très proches. Selon celle des Shipaia, un Indien dont la main était restée prise dans un trou (cf. M_{402}) fut assommé à coups de massue par un esprit velu qui l'emporta dans sa hotte pleine de fourmis. Il réussit à s'évader de cette prison, puis d'un arbre creux qui l'avait aussi capturé. Un caïman susceptible consentit à lui faire traverser une rivière. Ensuite, le héros dormit dans un des trois hamacs que l'oiseau inhambu prétendait utiliser pour lui seul, fixa un jaguar dans le blanc des yeux pendant une nuit entière, et reçut l'hospitalité d'un ménage de tapirs dont le mâle avait le sommeil si dur que, pour le réveiller, sa femme lui administrait des volées de coups.

Ailleurs, le héros égaré au cours d'une expédition guerrière ou d'une chasse à l'engoulevent supplie vainement plusieurs animaux de le transporter sur l'autre rive d'un fleuve. Le caïman consent, car il espère le dévorer. Le héros échappe, grâce à un échassier qui le cache dans son jabot sous les poissons qu'il vient d'ingurgiter. Dans la version kayapo, le héros rencontre l'un après l'autre un cervidé, un tapir, un singe et un coati, qui l'accusent de les avoir blessés au cours de ses chasses, promettent de le conduire jusqu'à son village, mais l'égarent ou l'abandonnent en chemin. Finalement, son frère qui passait par là le remet sur la bonne voie. Les versions tembé-tenetehara enchaînent l'épisode du caïman et de l'échassier sur le récit d'aventures désagréables auprès d'animaux tels que crapaud, oiseau-mouche, serpent cannibale. Seuls les cochons sauvages se montrent accueillants. En leur compagnie, le héros erre à la recherche de graines et de fruits sauvages jusqu'au jour où, par hasard, il se retrouve dans la plantation de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sa mère. Une version explique que dorénavant, il se tint toujours à l'écart, dormant dans un coin de la hutte ou psalmodiant le récit de ses aventures et les chansons qu'il avait apprises chez les cochons, car il était lui-même devenu un cochon. D'autres affirment qu'il se jeta dans les bras de sa mère avec une telle impétuosité qu'il ne put s'en détacher. Irrémédiablement disjoint ou conjoint, le héros perdu et retrouvé devient donc un animal ou bien un homme-crampon. Il rassemble ainsi dans sa personne des attributs que le mari aventureux de M_{354} trouvait l'un après l'autre dans la personne de ses épouses, puisque la plupart de celles-ci étaient des femmes animales, sauf une humaine à qui revenait le rôle de crampon.

Dans toute la série des mythes, seule Cimidyuë est une femme ; les autres héros sont masculins. L'héroïne cherche à retourner chez son père, les héros retournent chez leur mère, ce qui ne reflète pas nécessairement une opposition entre la résidence patrilocale des Tukuna et celle, matrilocale, des Warrau et, récemment au moins, des Mundurucu (Murphy *3*) ; en effet, les Tembé-Tenetehara pratiquaient aussi la résidence patrilocale. Par conséquent, la structure d'opposition reste pertinente, indépendamment du substrat ethnographique : même ainsi déguisé, c'est toujours le rapport d'éloignement ou de proximité *entre les sexes* qui permet de coder celui entre les distances ou des durées.

Cimidyuë, que le mythe dépeint comme une « grosse fille », paralyse la jambe du démon Venkiča personnifiant la constellation d'Orion. A un double titre, elle rappelle donc le « gros garçon » du mythe mundurucu M_{255} qui aveugle une personnification du soleil d'hiver (*supra*, p. 74). Honteux de son infirmité, l'astre s'éclipse derrière les nuages, alors que le démon Venkiča, rendu furieux par la sienne, a pour mission de provoquer les éclipses de lune. Des expressions affaiblies du soleil et de la lune (puisqu'ils s'éclipsent) apparaissent donc liées à des formes, aussi affaiblies, des mutilations qui donnent naissance à ces astres dans les mêmes mythes ou dans des mythes voisins : yeux crevés au lieu de tête tranchée, genou paralysé au lieu de jambe ou cuisse coupée. Sans doute ne relève-t-on une référence astronomique explicite que dans le mythe de Cimidyuë. Mais il ne faut pas oublier que ce mythe — le seul du groupe qui confie le rôle principal à une femme — appartient au *corpus* de la mythologie tukuna ; il transforme donc M_{354} de façon beaucoup plus directe et immédiate que ne font les autres versions. Celles-ci proviennent de tribus différentes ; dans la perspective que nous avons adoptée, elles occupent aussi des positions plus éloignées. Si nous ne disposions que du mythe de Cimidyuë, nous serions presque en droit de dire que, parti des mythes sur l'origine d'Orion et des Pléiades, passant ensuite à ceux sur l'origine de la Chevelure de Bérénice qui les inverse, puis à M_{354} qui inverse les précédents à son tour, nous sommes ramené par l'histoire de Cimidyuë à l'origine d'Orion, mais sous une forme très affaiblie pour ce qui est du thème anatomique, et, du point de vue astronomique, différemment codée. On se souvient qu'à l'opposé de leurs voisins guyanais, les Tukuna inversent la Chevelure de Bérénice, constellation nocturne, et font appel à l'arc-en-ciel, équivalent diurne d'une constellation, pour expliquer l'arrivée des poissons. Dans ce système, la constellation d'Orion n'a plus de rôle sinon vis-à-vis de la lune ; encore est-elle spécialement préposée à son éclipse, c'est-à-dire à une lune d'abord amoindrie, puis supprimée. Par conséquent, de même que les Tukuna inversent doublement (quant à la période et quant à la fonction) la Chevelure de Bérénice pour retrouver Orion, ils transforment le personnage et les attributions d'Orion pour retrouver la lune, *présente dans son absence* — comme chez eux déjà, la Chevelure de Bérénice —, ce qui revient à dire que dans la mythologie tukuna, où la lune positive résulte d'une union sexuelle trop rapprochée (l'inceste de M_{358}), la lune négative (= éclipsée) résulte de la désunion d'un couple conjugal (Cimidyuë et son mari) qui aurait dû rester rapproché. De même, à la fin du mythe, un feu terrestre trop rapproché allume un incendie criminel et provoque une explosion abdominale qui contrastent, comme on verra plus loin à propos d'un autre mythe (M_{406}, p. 111), avec un éclatement cérébral d'où résultent le feu céleste et sa bienfaisante chaleur. Le double itinéraire unissant, dans leurs expressions positive et négative, les astres et les constellations, emprunte donc les moyens d'un double codage anatomique où les mutilations, basses ou hautes, correspondent à des éclatements diurnes (M_{406}) ou nocturnes (M_{396}, M_{60}) qui affectent eux-mêmes, et selon les cas, le bas ou le haut.

Enfin, il faudrait rechercher si le personnage de la « grosse fille » ne transforme pas celui de la femme céleste qui, par sa corpulence, obture l'orifice du monde supérieur dans la mythologie des Arawak de la Guyane et dans celle des Warrau, où elle devient l'étoile du matin (Roth *1*, p. 141-142 ; M_{243} *in :* Wilbert *9*, p. 25, 35 ; cf. MC, p. 159). Du « corps bouchant », on passerait ainsi — grâce à la lune éclipsée servant d'intermédiaire — à la tête coupée d'où résulte, d'une part un « corps débouché », d'autre part la pleine lune. Il ne semble pas que les matériaux disponibles suffisent pour qu'on puisse clore cette boucle. A moins de regarder jusqu'aux Lepcha du Sikkim, qui ont un mythe curieusement semblable à celui des Mundurucu (M_{255}), où un *crapaud*, meurtrier d'un des frères soleils, remplace le « gros garçon » qui, à coups de flèches aussi, aveugle un des astres du jour. Dans le mythe lepcha (Stock, p. 269 sq.), l'autre soleil se retire sous un voile noir et provoque une longue nuit, qui dure jusqu'à ce que le récit, rejoignant l'ancienne mythologie japonaise, fasse intervenir un dieu bouffon qui égaye l'astre et rend la lumière aux humains.

***

Avec le mythe de Cimidyuë, un passage discret s'effectue donc du code stellaire au code lunaire. La constellation d'Orion, expressément citée, n'a pas de fonction saisonnière, et sa personnification par le démon Venkiča évoque seulement une carence de lune. Or, aussi bien ce mythe que plusieurs

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du même groupe rendent ce passage manifeste d'une autre façon, qui confirme l'émergence de formes très courtes de périodicité.

Quand on lit ces récits, on constate qu'ils prennent un soin extrême pour faire coïncider le déroulement des épisodes avec l'alternance du jour et de la nuit, inscrivant chaque aventure du héros ou de l'héroïne dans le laps d'une période de 12 ou 24 heures. L'histoire de Cimidyuë (M_{60}) abonde en formules de transition telles que : le jour suivant... ; avec la tombée de la nuit... ; cette nuit-là... ; le jour d'après... ; pendant trois jours... ; etc. Le procédé ressort encore plus nettement dans celle de Perisuát (M_{402}) : le jour suivant... ; au matin... ; la nuit tomba... ; il marcha toute la journée et très avant dans la nuit... ; toute la journée... ; cette nuit... ; le lendemain matin... ; à la fin de ce quatrième jour... ; le cinquième jour... ; la pluie tomba toute la journée et toute la nuit et jusqu'à la mi-journée du lendemain ; etc. Des quinze épisodes que préserve la version Kruse du même mythe, six se réfèrent à une période de 12 heures correspondant à la durée de la nuit. Les mythes tembé et kayapo ($M_{403a,\ 404}$) sont plus vagues, mais on n'en possède que de courtes versions et, dans celle des Tenetehara (parents des Tembé, M_{403b}), on peut au moins repérer quatre nuits successives. Malgré la richesse en détails du mythe warrau (M_{317}), la coupe quotidienne reste peu visible : plusieurs aventures occupent la même nuit ou la même journée ; en revanche, une autre s'étend sur plusieurs jours. Mais nous allons voir que dans ce mythe, la périodicité courte est signifiée par un procédé différent.

Sur le chemin du retour, Kororomanna rencontre six animaux qui se succèdent et portent chacun un fruit ou légume spécial, provenant du jardin de la mère du héros. A Goeje (*1*, p. 104-105) revient le mérite d'avoir rapproché cette énumération de la manière dont les Kalina s'y prennent pour décrire les phases de la lune : « Ils imaginent que la lune fait d'abord rôtir le gibier qu'elle a tué pendant la journée. Plus il est gros, plus la lune paraît tard car la cuisson prend plus longtemps. Le jour de la pleine lune sera donc aussi celui du petit gibier : rat ou souris. A chaque jour qui suit, la taille du gibier augmente ; l'astre fait rôtir successivement un porc-épic, un agouti ou paca, un cochon caetetu, un cochon queixada (plus gros que le précédent), un cervidé, un fourmilier, une autre espèce de cervidé... L'ultime jour du dernier quartier, la lune fait rôtir un tapir, et on dit qu'elle ne fait plus rôtir de tapir quand elle cesse de se montrer » (Ahlbrinck, p. 319). Bien que les rencontres du héros warrau soient moins nombreuses, elles se succèdent approximativement dans le même ordre que la série kalina :

kalina :	rat	porc-épic	agouti, ou paca		caetetu	queixada	cervidé		tapir
warrau :	rat / patate		agouti / manioc (racine)	paca / igname			cervidé / manioc (feuille)	fourmi / manioc (feuille)	tapir / ananas

On n'oserait en dire autant au sujet des séquences animales des autres mythes, qui semblent beaucoup plus arbitraires et pleines de redites. Mais l'ethno-zoologie guyanaise n'est pas réductible à la nôtre, et quand des jaguars, par exemple, interviennent à des moments différents du récit, on doit tenir compte de ce que les Indiens subdivisent cette espèce, et d'autres aussi, en variétés distinctes dont chacune est censée se nourrir d'un gibier particulier. De même, donc, que les animaux rencontrés par Kororomanna sont affectés de deux indices, celui de leur espèce zoologique et celui de l'espèce botanique dont ils se nourrissent, de même on distingue les jaguars selon l'espèce qu'ils chassent de manière élective et dont ils savent imiter le cri : car, disent les Arawak, « chaque chose a son jaguar » (Roth *1*, p. 367).

Nous nous garderons d'affirmer que les listes d'animaux proposées par les mythes dissimulent toujours et partout un principe d'organisation qui nous échappe. Mais, dans ce cas particulier, elles offrent une ressemblance formelle avec celles servant à décrire l'évolution quotidienne des phases de la lune, dans toute l'Amérique du Sud si souvent associées à des êtres distincts (*supra*, p. 67). Cette analogie donne beaucoup de poids à la remarque de Goeje que « dans ces histoires... quelque chose apparaît qui évoque le zodiaque » (*1*, p. 104, cf. aussi p. 16-18) ; d'autant plus que les Indiens de la Guyane voient, dans chaque constellation, un esprit régnant sur une espèce particulière de gibier. Mais nous hésiterons à suivre le savant hollandais quand il range dans le même groupe le célèbre mythe de Poronominaré (M_{247}) où l'organisation du règne animal par une divinité lunaire ressort au premier plan, comme dans les mythes si semblables à plusieurs titres, malgré l'éloignement géographique, des Salish du nord-ouest américain. Car Poronominaré est un coureur des bois qui cherche systématiquement les aventures au lieu de les subir après avoir perdu son chemin. Il va de l'avant, tandis que Cimidyuë et ses pareils errent au hasard pour regagner leurs pénates, et c'est de façon très exceptionnelle que des rencontres absurdes avec des animaux extravagants se traduisent, dans ces mythes, par une contribution positive à l'ordre naturel. La relation postulée par Goeje existe peut-être entre les deux types, mais à la condition de transformer leurs thèmes respectifs sur un autre axe que celui que nous avons retenu.

On méconnaîtrait aussi l'originalité propre de nos mythes, si on se contentait de les réduire à une formule zodiacale reflétant le mouvement annuel de certaines constellations. Il est sans doute vrai que la théorie indigène associe chaque espèce animale à une constellation dont le lever ou la culmination annonce l'époque de la chasse ou de la pêche, ou encore celle de la reproduction. Mais ici, on a affaire à un grand nombre d'animaux qui défilent dans un laps de temps relativement court, et au rythme idéal de un par nuit. Du même coup, la conduite qui leur est attribuée n'a plus de référence zoologique concrète. Une mascarade, évocatrice pour nous de Jérôme Bosch, les mélange à des êtres imaginaires comme la tête qui roule,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'homme à la jambe d'épieu ou celui aux longs testicules, les démons marchant à l'envers, les excréments loquaces. Tous surgissent à l'improviste dans le récit, décrochés des paradigmes mythiques dont ils relèvent, et hors desquels il devient impossible de les interpréter. Surtout, les animaux eux-mêmes font des déclarations ou accomplissent des gestes déconcertants : le gros crapaud à l'abri duquel Wirai (M_{403b}) cherche le sommeil passe la nuit à le réveiller, le priant d'aller plutôt s'étendre sous telle ou telle autre partie de son corps. Couché au pied d'un arbre, Perisuát (M_{402}) ne peut pas fermer l'œil parce qu'un oiseau perché au dessus de lui déblatère toute la nuit sur la malfaisance des adolescents. D'autres oiseaux (M_{402}, M_{60}) prennent l'apparence d'une hutte confortable ou la suscitent, et dissipent le mirage à leur gré. Un singe, qui est aussi un homme et un jaguar (M_{60}), martèle avec beaucoup de zèle son propre nez...

Loin de nous l'idée que ces thèmes mythiques échappent par nature à tout effort d'interprétation. Même ceux déjà connus mais qui, extraits de leur contexte, prennent ici l'allure de citations ou de collages, doivent entretenir avec les plus inattendus des rapports qu'en changeant son orientation, l'analyse structurale permettrait sans doute de dégager. Mais, pour y parvenir, il faudrait tenir compte d'autres dimensions du mythe : mieux connaître les aspects du code astronomique, et par delà l'intrigue, diriger l'attention sur le style narratif, la syntaxe, le vocabulaire, peut-être la phonologie. Nous ne disposons pas pour cela des transcriptions qui seraient nécessaires et, de toute façon, la compétence nous manquerait. Qu'il soit bien compris cependant que notre impuissance s'entend relativement à une certaine perspective où, par vertu non moins que par nécessité, nous avons choisi de nous placer, et que nous réservons les droits d'une technique d'interprétation qui emprunterait d'autres voies. D'ailleurs, même contraint de reconnaître une certaine liberté d'invention à ces mythes, armé de nos instruments habituels, nous pouvons au moins démontrer la nécessité de cette liberté.

Nous sommes parvenu à isoler l'ensemble {M_{60}, M_{317}, $M_{402-404}$} au terme d'une longue série de transformations dont le point de départ théorique (car, en fait, nous avons commencé par envisager un type intermédiaire, illustré par M_{354}) se trouvait dans des mythes sur l'origine de certaines constellations. De ces constellations, nous avons passé à d'autres, puis à des symboles logiques de constellations sans existence réelle (c'était le cas de M_{354}), enfin au soleil et à la lune. Dans les mythes, cette progression s'accompagne d'une autre qui se produit dans le même ordre, depuis la notion d'une périodicité longue : annuelle ou saisonnière, jusqu'à celle d'une périodicité courte : mensuelle ou quotidienne, qui s'opposent entre elles comme les constellations s'opposent à la lune, formant les pôles entre lesquels, pour les raisons que nous avons dites, le soleil occupe une place intermédiaire et exerce une fonction ambiguë. Or, quelque chose d'irréversible se passe, pendant qu'une même substance narrative subit cette

série d'opérations : comme le linge tordu et retordu par une lavandière pour exprimer l'eau qu'il contient, la matière mythique laisse progressivement fuir ses principes internes d'organisation. Son contenu structural se dissipe. Au lieu des transformations vigoureuses du début, on n'observe plus à la fin que des transformations exténuées. Ce phénomène nous était déjà apparu dans le passage du réel au symbolique, puis à l'imaginaire (*supra*, p. 68) et il se manifeste maintenant de deux autres façons : les codes sociologique, astronomique et anatomique qu'on avait vu fonctionner au grand jour passent désormais à l'état latent ; et la structure se dégrade en sérialité. Cette dégradation commence quand des structures d'opposition font place à des structures de réduplication : épisodes successifs, mais tous fondus dans le même moule. Et elle s'achève au moment où la réduplication elle-même tient lieu de structure. Forme d'une forme, elle recueille le dernier murmure de la structure expirante. N'ayant plus rien à dire ou si peu, le mythe ne dure qu'à condition de se répéter.

Mais en même temps il s'étire, et cela pour deux raisons. D'abord, rien n'interdit que des épisodes que n'enchaîne aucune logique interne accueillent dans leurs rangs d'autres épisodes du même type, en nombre théoriquement illimité. Le mythe s'agrège ainsi des éléments provenant d'autres mythes, et qui s'en détachent d'autant plus aisément qu'ils faisaient eux-mêmes partie d'ensembles paradigmatiques très riches et dont la complexité masquait souvent la cohérence. Ensuite et surtout, le besoin de meubler des périodes de plus en plus courtes oblige à allonger, si l'on peut dire, le mythe par le dedans. Chaque période requiert pour elle seule une petite histoire, dont le contraste amenuisé avec d'autres histoires du même type engendre tout de même un écart différentiel qui permet de la signifier.

Dès lors, on comprend pourquoi ces récits exotiques rappellent avec tant d'insistance un genre non moins populaire que le leur, mais lié aux puissants moyens techniques et aux besoins vulgaires de la société industrielle, nous voulons dire le roman-feuilleton. Car, dans ce cas aussi, il s'agit d'un genre littéraire qui tire sa substance dégradée de modèles, et dont la pauvreté s'accroît à mesure qu'il s'éloigne des œuvres originales. Là comme ici, la création procède d'imitations dénaturant progressivement leur source. Mais il y a plus : la construction analogue du mythe à tiroirs et du roman-feuilleton résulte de leur asservissement respectif à des formes très courtes de périodicité. La différence est que, dans un cas, cette périodicité courte provient de la nature du signifié et que, dans l'autre cas, elle s'impose du dehors, comme exigence pratique du signifiant : la lune visible, par son mouvement apparent, et la presse écrite, par son tirage, obéissent à une périodicité quotidienne, et les mêmes contraintes formelles s'appliquent, pour un récit quelconque, au besoin de signifier l'une ou de se faire signifier par l'autre.

Cependant, on aurait tort d'oublier que si le mythe à tiroirs et le roman-feuilleton se croisent, ils accomplissent en sens inverse leur trajet.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

État dernier de la dégradation du genre romanesque, le feuilleton rejoint les formes les plus basses du mythe, qui sont elles-mêmes une première ébauche de la création romanesque dans sa prime fraîcheur et son originalité. Cherchant à « bien finir », le roman-feuilleton trouve dans la récompense des bons et le châtiment des méchants un vague équivalent de la structure close du mythe, transposée sur le plan caricatural d'un ordre moral par lequel une société qui se livre à l'histoire croit pouvoir remplacer l'ordre logico-naturel qu'elle a abandonné, à moins qu'elle-même n'ait été abandonnée par lui. Mais en revanche, les récits que nous venons de considérer s'éloignent du paradigme mythique en ceci qu'ils ne finissent pas vraiment : l'histoire qu'ils racontent n'est pas close. Elle débute sur un accident, continue par des aventures décourageantes et sans lendemain, et s'achève sans remédier à la carence initiale, puisque le retour du héros ne conclut rien ; à jamais marqué par son passage dramatique dans la forêt, il devient le meurtrier de son conjoint ou d'êtres familiers, promis lui-même à une mort incompréhensible ou à une condition misérable. Tout se passe donc comme si le message du mythe reflétait le procès dialectique dont il est issu, et qui consiste en une dégradation irréversible depuis la structure jusqu'à la répétition. En termes de contenu, le destin rétréci du héros traduit les modalités d'une forme.

Le roman n'est-il pas toujours cela ? Le passé, la vie, le rêve charrient des images et des formes disloquées qui hantent l'écrivain quand le hasard, ou quelque autre nécessité démentant celle qui sut jadis les engendrer et les disposer dans un ordre véritable, préservent ou retrouvent en elles les contours du mythe. Pourtant, le romancier vogue à la dérive parmi ces corps flottants que, dans la débâcle qu'elle provoque, la chaleur de l'histoire arrache à leur banquise. Il recueille ces matériaux épars et les remploie comme ils se présentent, non sans percevoir confusément qu'ils proviennent d'un autre édifice, et qu'ils se feront de plus en plus rares à mesure que l'entraîne un courant différent de celui qui les tenait rassemblés. La chute de l'intrigue romanesque, intérieure à son déroulement dès l'origine et devenue récemment extérieure à elle — puisqu'on assiste à la chute *de* l'intrigue après la chute *dans* l'intrigue —, confirme qu'en raison de sa place historique dans l'évolution des genres littéraires, il était inévitable que le roman racontât une histoire qui finit mal, et qu'il fût, comme genre, en train de mal finir. Dans les deux cas, le héros du roman, c'est le roman lui-même. Il raconte sa propre histoire : non seulement qu'il est né de l'exténuation du mythe, mais qu'il se réduit à une poursuite exténuante de la structure, en deçà d'un devenir qu'il épie au plus près sans pouvoir retrouver dedans ou dehors le secret d'une fraîcheur ancienne, sauf peut-être en quelques refuges où la création mythique reste encore vigoureuse, mais alors et contrairement au roman, à son insu.

TROISIÈME PARTIE

LE VOYAGE EN PIROGUE DE LA LUNE ET DU SOLEIL

« C'est une chose effrayante que de voir les Indiens s'aventurer dans des nacelles d'écorce sur ce lac où les tempêtes sont terribles. Ils suspendent leurs manitous à la poupe des canots, et s'élancent au milieu des tourbillons de neige, entre les vagues soulevées. Ces vagues, de niveau avec l'orifice des canots, ou les surmontant, semblent les aller engloutir. Les chiens des chasseurs, les pattes appuyées sur le bord, poussent des cris lamentables, tandis que leurs maîtres, gardant un profond silence, frappent les flots en mesure avec leurs pagayes. Les canots s'avancent à la file : à la proue du premier se tient debout un chef, qui répète le monosyllabe OAH, la première voyelle sur une note élevée et courte, la seconde sur une note sourde et longue ; dans le dernier canot est encore un chef debout, manœuvrant une grande rame en forme de gouvernail. Les autres guerriers sont assis, les jambes croisées, au fond des canots : à travers le brouillard, la neige et les vagues, on n'aperçoit que les plumes dont la tête de ces Indiens est ornée, le cou allongé des dogues hurlant, et les épaules des deux sachems, pilote et augure : on diroit des dieux de ces eaux. »

CHATEAUBRIAND, *Voyage en Amérique*, p. 74-75 (cf. *Mémoires d'outre-tombe, l. VIII, ch.* 1).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

I. *Amours exotiques* 109
II. *Le cours des astres* 139

I

AMOURS EXOTIQUES

Pour retrouver son épouse-ara, Monmanéki, héros de M_{354}, entreprend un voyage en pirogue vers l'est, accompagné de son beau-frère. Le héros s'installe à l'arrière et met son beau-frère à l'avant. Puis, sans pagayer, ils se laissent descendre au fil de l'eau...

Bien qu'on ne l'ait guère remarqué, c'est un fait digne d'intérêt que, depuis les Athapaskan et les Salish du nord-ouest, les Iroquois et les Algonkin du nord-est, jusqu'aux tribus amazoniennes, la plupart des mythes qui relatent un voyage en pirogue précisent avec beaucoup de soin les places respectives des passagers. S'agissant de tribus maritimes, lacustres ou fluviales, ce souci s'explique d'abord par l'importance que prend pour elles tout ce qui touche à la navigation : « De manière littérale et symbolique, note Goldman (p. 44) à propos des Cubeo du bassin du Uaupès, la rivière est le lien qui unit toute la population. C'est d'elle qu'ont émergé les premiers ancêtres et, sur cette route liquide, ils ont d'abord voyagé. Ses lieux-dits fournissent autant de références généalogiques et mythologiques, dans ce dernier cas par le truchement des gravures rupestres. » Un peu plus loin (p. 46), le même observateur ajoute : « Dans la pirogue, les places importantes sont celles du pagayeur et du barreur. Quand une femme voyage avec des hommes, elle se tient toujours à la barre[1] car c'est la tâche la moins pénible ; elle peut même allaiter son bébé en guidant l'embarcation... Et si le voyage doit être long, on choisit l'homme le plus vigoureux pour pagayer à la proue. En l'absence de femme, l'homme le plus faible ou le plus âgé se tient en poupe... »

Cela étant, on peut s'étonner que M_{354} inverse les rôles : le héros va à l'arrière, et il place à l'avant son beau-frère que le mythe dépeint comme un incapable et un paresseux. N'oublions pas cependant que, dit aussi le mythe, le courant porte l'embarcation ; il est donc inutile de ramer. Seul

1. Dans le corps de la citation, nous traduisons les termes anglais *stroke* et *steersman*. Mais les pirogues indiennes n'ont pas de barre. D'où un problème de terminologie, que les Canadiens français résolvaient en appliquant le substantif « gouvernail » à l'homme au lieu de la chose. Pour l'équipier de poupe, ils disaient en effet « le gouvernail du canot », et pour celui de proue, « le devant du canot » (Kohl, p. 33).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

compte alors le travail de celui qui gouverne avec sa pagaie. Mais que signifie ce voyage en pirogue où, selon les cas, la valeur des positions respectives change ? D'autres mythes, provenant des Tukuna eux-mêmes et de tribus voisines, donnent toute leur importance à ces questions.

M_{405}. *Tukuna : la pirogue du soleil.*

Solitaire, un jeune Indien pêchait. Le soleil passa en pirogue et lui demanda s'il avait pris quelque chose. Le garçon répondit que non, et le soleil l'invita à embarquer car, dit-il, il était temps que la pêche soit bonne. Le garçon se mit à la proue tandis que le soleil gouvernait en poupe. Il demanda à son passager s'il savait où était le « chemin du soleil » et celui-ci comprit alors, bien que l'astre eût pris soin de le rendre insensible à sa chaleur, en quelle compagnie il se trouvait. Ils poursuivirent le voyage en pagayant. Le garçon croyait être toujours sur la terre, mais en fait, le voyage se faisait déjà dans le ciel. Ils virent un poisson pirarucu [*Arapaima gigas*] long d'un mètre. Le soleil l'attrapa, le jeta dans la pirogue et le cuisit à la chaleur qui rayonnait de son corps.

Peu après, ils firent halte pour déjeuner. Le garçon fut vite rassasié et le soleil insista vainement pour qu'il mangeât davantage. Il lui ordonna de baisser la tête, et frappa de la main la nuque du jeune homme d'où tombèrent des cafards en quantité : « Voilà la cause de ton manque d'appétit », expliqua le soleil. Ils recommencèrent à manger et achevèrent ce qui restait. Le soleil recueillit soigneusement les écailles et les arêtes, reconstitua le poisson et le jeta à l'eau où il reprit vie à l'instant (Nim. *13*, p. 142).

Ce mythe renvoie à plusieurs autres. D'abord à M_{354}, puisque le couple formé par le soleil, maître de la pêche, résurrecteur des poissons, et le jeune pêcheur apathique et inefficace, reconstitue, avec en plus une précieuse référence astronomique, celui formé par Monmanéki, créateur des poissons et maître de la pêche, et son beau-frère incapable. On notera que dans les deux cas, le personnage doté de pouvoirs surnaturels se tient en poupe, l'autre en proue.

En second lieu, M_{405} renvoie à un mythe mundurucu qui avait déjà retenu notre attention dans le précédent volume (M_{255} ; MC, p. 173-176) parce qu'il attribuait l'origine des soleils de l'hiver et de l'été à deux beaux-frères mis à l'épreuve par deux divinités : le soleil et la lune, maîtres de la pêche et résurrecteurs des poissons (*supra*, p. 74). Or, au cours de la rencontre, un des hommes perd métaphoriquement son pénis (qui d'ailleurs ne valait pas grand chose) tandis que l'autre devient métaphoriquement (et sans doute aussi pour de vrai, si les versions recueillies n'étaient aussi prudes) un homme au long pénis. Après avoir acquis vigueur et beauté, le premier épousera une femme socialement éloignée ; en revanche, pour avoir commis l'inceste avec une mère, c'est-à-dire une femme rapprochée, l'autre

deviendra difforme et repoussant. Dans la nouvelle perspective où nous venons de nous placer, nous contemplons donc toujours le même champ sémantique que la première partie de ce livre avait délimité. Tournons-nous maintenant vers la Guyane.

M_{406}. *Warrau : histoire de la belle Assawako.*

Il y avait une fois un garçon nommé Waiamari qui habitait chez son oncle, dont la plus jeune femme lui fit des avances alors qu'ils se baignaient tous deux dans la rivière. « Inceste ! honte sur toi ! » s'exclama le garçon. De la hutte où il se tenait, l'oncle entendit un bruit de dispute et cria à sa femme de laisser leur neveu tranquille. Celui-ci crut sage de déménager, et il alla s'installer chez l'aîné de ses oncles, qui s'appelait Okohi. Ce départ éveilla les soupçons du premier oncle qui vint faire une scène au jeune homme, et l'accusa d'avoir voulu séduire sa propre tante. Ils se battirent, et l'oncle eut le dessous par deux fois. A ce moment, Okohi s'interposa et, pour éviter le retour de tels incidents, il décida d'emmener Waiamari en voyage. Celui-ci prépara la pirogue et peignit le symbole du soleil sur les deux flancs de la proue. A la poupe, il représenta un homme avec la lune à côté.

L'oncle et le neveu se mirent en route le lendemain matin, celui-ci pagayant à l'avant, celui-là gouvernant à l'arrière. Ils entreprirent de traverser une grande mer ; sous leurs coups de pagaie, l'eau chantait : « wau-u ! wau-u ! wau-u ! » Enfin, ils atteignirent la côte et se dirigèrent vers une hutte où vivait la belle et sage Assawako. Celle-ci les reçut gracieusement et pria l'oncle de laisser son neveu l'accompagner aux champs. Quand ils furent arrivés, Assawako dit au jeune homme de se reposer pendant qu'elle irait chercher de quoi manger. Elle revint bientôt avec des bananes-légumes et des ananas, une grosse botte de canne à sucre, des pastèques et des piments. Le garçon déjeuna de bon appétit et passa d'agréables moments avec sa compagne. Sur le chemin du retour, elle demanda s'il était bon chasseur. Waiamari s'éloigna sans mot dire et la rejoignit presque aussitôt avec une pleine charge de viande de tatou. Elle était fière de lui et, comme il convient à une femme, elle reprit sa place en arrière. Quand ils furent presque arrivés, elle promit qu'on trouverait de quoi boire dans la hutte et s'informa s'il savait jouer d'un certain instrument de musique. « Un petit peu », répondit le garçon. Aussi reçut-il une pleine cruche de breuvage pour le mettre en train, et il joua d'une façon merveilleuse. Ils passèrent la nuit en tendres ébats.

Quand vint le jour, Okohi fit des préparatifs de départ. Certes, Assawako aurait souhaité garder son amant près d'elle, mais celui-ci s'excusa : « Je ne puis pas abandonner mon oncle. Il a toujours été bon pour moi, et il se fait vieux. » La jeune femme fondit en larmes. Lui aussi était triste, et tous deux cherchèrent dans la musique un peu de consolation.

Okohi et son neveu revinrent au pays. Après s'être baigné et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

purifié, le vieillard convoqua les siens autour de son hamac et leur dit : « Quand j'étais jeune, je pouvais voyager jour après jour comme je viens de le faire, mais maintenant je suis vieux et ne voyagerai plus. » Sur ces mots, sa tête éclata, et il en sortit la tiédeur du jour et la chaleur du soleil (Roth *1*, p. 255-256).

A propos de ce mythe, Roth (*1*, p. 255, n. 2 ; *2*, p. 611) rappelle que très récemment encore, les pirogues indiennes arboraient les symboles du soleil et de la lune. Cet usage a dû s'étendre bien au delà : R. Price a vu et décrit à la Martinique des pirogues décorées à la poupe et à la proue, parfois aussi au milieu, de motifs peints représentant le soleil levant (à la proue), ou bien encore formés de cercles concentriques ou de rosettes multicolores. Très fréquentes il y a un siècle et peut-être encore maintenant à Sainte-Lucie, ces peintures, croit-on, portent chance aux pêcheurs. On se saurait exclure qu'elles aient leur origine dans un système mythique du même type que celui que nous sommes en train d'analyser, et que le soleil et la lune, représentés à l'avant et à l'arrière de la pirogue, soient idéalement ses passagers. Les Yaruro du Venezuela disent que le soleil et sa sœur la lune voyagent en bateau (Petrullo, p. 238, 240). De même, dans un passage du mythe d'origine des Jivaro : « Nantu, la lune, et Etsa, le soleil, fabriquèrent une pirogue en bois de /caoba/ et partirent en voyage sur la rivière où naquit leur second fils Aopa, le lamantin » (M_{332} ; Stirling, p. 125). Les Tupi amazoniens voient dans les quatre étoiles terminales de la Croix du Sud les angles d'un barrage de pêche, et, dans les autres, les poissons déjà pris. Le Sac de Charbon représente un *peixe boi*, nom portugais du lamantin, et deux étoiles du Centaure figurent les pêcheurs qui s'apprêtent à le harponner. On raconte que le plus jeune, qui se tient actuellement à l'avant de la pirogue pour lancer le harpon, était jadis à l'arrière. Mais le vieux trouva l'engin trop lourd, et ils échangèrent les postes (M_{407} ; Stradelli *1*, art. « cacuri »). Transposé à une constellation, nous retrouvons donc ici le couple du vieux et du jeune pêcheur en pirogue, l'un efficace, l'autre inefficace, déjà illustré par plusieurs mythes avec lesquels il est temps de comparer celui-ci :

M_{149a}. *Arekuna : le dénicheur de grenouilles* (cf. CC, p. 270).

Il y avait jadis un grand arbre au sommet duquel se tenait le crapaud Walo'ma. Malgré les menaces du batracien, un Indien nommé Akalapijeima s'était mis en tête de l'attraper. Après plusieurs vaines tentatives il crut réussir, mais le crapaud l'entraîna en nageant jusqu'à une île où il l'abandonna. L'île était toute petite et il y faisait très froid. L'Indien ne pouvait se tenir que sous un arbre où perchaient des vautours charognards qui l'inondaient d'excréments.

Il était couvert de fiente et puait beaucoup quand survint Kaiuanóg, l'étoile du matin (la planète Vénus ; cf. M_{361}). L'homme lui demanda de l'emmener au ciel, mais elle se récusa parce qu'en

mettant, selon la coutume indigène, ses miches de manioc à sécher pendant la journée sur la toiture de sa hutte, il avait dédié l'offrande au soleil. La lune, qui parut ensuite, refusa pour la même raison de le secourir et de le réchauffer.

Enfin, Wéi, le soleil, arriva et consentit à le prendre dans sa pirogue ; il ordonna aussi à ses filles de nettoyer son protégé et de lui couper les cheveux. Quand celui-ci eut retrouvé sa beauté, Wéi proposa de lui donner une de ses filles en mariage. L'homme ignorait l'identité de son sauveteur, et il le pria naïvement d'appeler le soleil pour le réchauffer, car il souffrait du froid depuis qu'on l'avait baigné et assis à l'avant de la pirogue. L'heure était matinale, et le soleil ne répandait pas encore ses rayons bienfaisants. Wéi invita son hôte à se retourner, et il mit son diadème de plumes, sa coiffure d'argent et ses pendants d'oreille en élytres de bupreste. La pirogue s'élevait de plus en plus haut dans le ciel. Il commença à faire si chaud que l'homme se plaignit. Wéi lui donna des vêtements protecteurs, et il se sentit bien.

Le soleil, qui voulait toujours l'avoir pour gendre, lui promit une de ses filles et lui interdit de courtiser d'autres femmes. En effet, on approchait d'un village. Pendant que Wéi et ses filles visitaient une hutte, Akalapijeima mit pied à terre malgré l'ordre qu'il avait reçu de ne pas quitter la pirogue. Les filles du vautour charognard l'entourèrent et, comme elles étaient très jolies, il leur fit des avances. De retour, les filles du soleil l'accablèrent de reproches et leur père se fâcha : « Si tu m'avais écouté, tu serais resté comme moi éternellement jeune et beau. Mais, puisqu'il en est ainsi, ta jeunesse et ta beauté seront de courte durée ! » Sur ce, chacun alla dormir de son côté.

Le lendemain, Wéi partit de bonne heure avec ses filles. Quand le héros se réveilla au milieu des vautours, il était devenu vieux et laid ainsi que le soleil l'avait prédit. Les filles de l'astre se dispersèrent dans le ciel pour éclairer la Voie lactée, qui est le chemin des morts. Akalapijeima épousa une fille des vautours et s'habitua à sa nouvelle vie. C'est l'ancêtre de tous les Indiens et, à cause de lui, ses descendants ne jouissent qu'un temps de la jeunesse et de la beauté ; puis ils deviennent vieux et laids (K.-G. *1*, p. 51-53).

Goeje, qui propose l'étymologie « gros crâne » pour le nom du héros, donne une variante où celui-ci saute sur le dos d'une grenouille qui l'emporte dans une île. Successivement, la pluie, le soleil, le vent refusent de le secourir. Enfin la lune consent à le prendre dans sa pirogue (M_{149b} ; Goeje *2*, p. 266 ; cf. *1*, p. 43, 83, 116). Les deux versions relèvent manifestement de l'ensemble guyanais évoqué sous M_{386}, où nous avons suggéré de voir à la lumière des parallèles nord-américains (M_{385}) un groupe symétrique avec celui de la femme-crampon. Il est clair aussi que $M_{149a, b}$ inversent d'autres mythes déjà examinés, puisque la séquence initiale commence par disjoindre le héros pour le conjoindre à l'ordure métonymique des vautours

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

(ils la produisent), et vers laquelle, après la vaine tentative du soleil pour le délivrer, il retournera dans un sens métaphorique en se laissant séduire par leurs filles. L'ordre des séquences adopté par $M_{405-406}$ se trouve donc doublement altéré. D'une part, un phénomène de syncrétisme rapproche, dans deux séquences successives du même mythe, l'ordure au sens propre de M_{405} (cafards qui couvrent la nuque du héros) et celle, métaphorique, de M_{406} (invitation à l'inceste). D'autre part, M_{406} envisage d'abord l'union trop proche (avec la tante), ensuite celle trop éloignée (avec Assawako, la belle étrangère), tandis que M_{149a} débute par la seconde (les filles du soleil en compagnie duquel le héros s'éloigne), et termine par la première (l'ordure des vautours à laquelle il retourne).

On prêtera également attention aux manières diverses dont les mythes sanctionnent la conduite du héros. Quand on les envisage au niveau du groupe, on constate que ces sanctions sont de deux types. Les unes affectent la pêche, les autres la périodicité qui peut être, selon les cas, saisonnière ou biologique.

Commençons par la pêche. D'une union rapprochée (avec une compatriote) M_{354} passe à une pêche miraculeuse, mais obtenue par une technique démoniaque qui consiste dans la mise *en contiguïté physique* du corps de la pêcheuse (chair offerte comme appât) et des poissons. D'un voyage lointain (dans la pirogue du soleil), M_{405} passe à une pêche également miraculeuse, mais dont le caractère est cette fois angélique, car il suffit, pour repeupler les rivières, de façonner les arêtes et la peau des poissons dont on a consommé la chair *à la ressemblance* de l'animal intact : le simulacre jeté à l'eau reprendra vie aussitôt. Ainsi, les poissons du soleil sont immortels comme aurait pu l'être son gendre humain dans M_{149a}. On voit par là que les deux types de sanctions se confondent, mais qu'elles affectent, selon les mythes, tantôt le produit de la pêche (les poissons), tantôt le pêcheur lui-même (passager de la pirogue).

Puisque les mythes posent une alternative entre résurrection et corruption, il importe de noter que le second terme prend également deux acceptions : *ordure physique*, sous la forme de cafards compromettant la pêche (héros bredouille) et sa jouissance (héros sans appétit), ou sous celle d'excréments dont la femme-crampon de M_{354} (trop proche) souille le dos de son mari tout en l'empêchant de se nourrir : c'est-à-dire de jouir de la pêche là aussi ; et *ordure figurée*, consécutive à l'union trop rapprochée telle que la sanctionnent la « honte » de l'inceste (M_{406}) ou la vieillesse et la hideur prématurées (M_{149a}). Entre les trois mythes, on aperçoit cependant des différences. Le chasseur Monmanéki, héros de M_{354}, *accepte* successivement des épouses trop lointaines, puis une trop proche. Waiamari, héros de M_{406}, *refuse* une épouse trop proche, puis une autre trop lointaine. Akalapijeima, héros de M_{149a}, *refuse* une épouse qui n'aurait *pas* été trop lointaine en raison des circonstances, et il *accepte* une trop proche. Dans le premier cas, la pêche diabolique est perdue (s'opposant à la pêche angélique de M_{405} par immortalité des poissons) ; dans le troisième et dernier, c'est l'immortalité du pêcheur qui est perdue, entraînant la périodicité abrégée de la vie humaine. Mais que se passe-t-il dans le second cas ?

Remarquons d'abord que seul dans le groupe, M_{406} envisage, mais par prétérition, une tierce solution au dilemme matrimonial que posent pour le héros les avances d'une femme perverse, trop rapprochée, et celles d'une autre femme, parée de toutes les vertus physiques et morales, mais en revanche trop éloignée. Waiamari ne devient pas l'amant de sa tante, épouse de son bienfaiteur ; ni l'époux de sa bienfaitrice, dont il consent seulement à être pour une nuit l'amant : il reviendra parmi les siens, et sans doute s'y mariera-t-il, bien que le mythe ne le dise pas ; mais on n'aura garde d'oublier que les Warrau favorisent l'endogamie au sein du groupe matrilocal (Wilbert *9*, p. 17). Cette formule matrimoniale, qui constitue pour eux le juste milieu, leur permet de décaler les deux autres dans le sens de la proximité : le mariage rapproché se confond avec l'inceste, le mariage éloigné devient simplement exotique, au lieu que les Tukuna, patrilinéaires et naguère strictement patrilocaux (Nim. *13*, p. 96) mais exogames, conçoivent (M_{354}) le mariage trop éloigné comme une union distendue : celle d'un humain avec un animal.

De la sagesse du héros warrau résulte la transformation de son vieil oncle Okohi (Hokohi, Wilbert *9*, p. 64) en lumière et en chaleur bénéfiques. Il semble donc que, comme les Mundurucu (Murphy *1*, p. 86, n. 16), les Warrau distinguent le soleil visible du soleil réel, qui est une divinité personnifiée. Les Bororo font la même distinction, et on pourrait citer d'autres exemples, mais celui des Mundurucu offre un intérêt particulier. Chez eux, cette première distinction entre soleil réel et soleil visible se double d'une autre, latente dans le mythe warrau, entre le soleil d'été « chaud et lumineux », et le soleil d'hiver « sombre et voilé derrière les nuages » (M_{255} ; Murphy *1*, p. 86). La transformation du vieil Okohi revêt donc un double aspect : de soleil transcendant en soleil immanent, et d'apériodique en périodique.

Ce n'est pas tout. Roth (*1*, p. 255, n. 1) remarque que le mot warrau /okohi/ désigne le moment le plus chaud de la journée et qu'il se rapporte au pouvoir calorifique du soleil, distingué de sa luminosité. En effet, la lune et le soleil possèdent en commun le pouvoir d'éclairer, mais seul le second est aussi capable de réchauffer. D'où l'inclusion, étrange à nos yeux, du soleil dans une catégorie plus vaste de luminaires dont il illustre un cas particulier. On sait que plusieurs langues américaines du nord et du sud désignent le soleil et la lune du même mot, qualifié au besoin par un déterminant : luminaire « de jour » ou « de nuit ». Les Warrau, qui possèdent des termes distincts, subordonnent tout de même le soleil à la lune : celle-ci « contient » celui-là (Wilbert *9*, p. 67). Cette primauté logique attribuée à la lune sur le soleil se retrouve dans plusieurs populations. Les Surára, qui font de la lune leur démiurge, accordent peu d'importance au soleil parce que,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

disent-ils, l'astre du jour est seul dans le ciel, tandis que l'astre de la nuit jouit de la compagnie d'innombrables étoiles qui lui sont étroitement associées. En raison aussi de leur nombre, les montagnes occupent dans la hiérarchie des divinités une place qui vient tout de suite après celle de la lune, auprès de qui elles jouent le rôle d'intercesseurs (Becher *1*, p. 101, 104 ; *2*, p. 91 sq.). Cette façon de concevoir le ciel où, dit le poète, « le jour prépare une immense solitude, comme pour servir de camp à l'armée des astres que la nuit y amène en silence » (Chateaubriand *3*, III, iv, 5 ; *2*, I, 6), ressort aussi des mythes cashinawa ($M_{393-394}$) ; certains vocabulaires l'attestent beaucoup plus au sud, par exemple chez les Guarani méridionaux qui forment le terme désignant les étoiles /yacitata/ à partir de /yaci/ « lune » et de /tata/ « feu » (Montoya).

Les Cubeo du rio Uaupès appliquent le même mot /avya/ aux deux corps célestes. Cependant, c'est sur la lune, non sur le soleil, qu'ils concentrent leur intérêt : « ils disent que le soleil n'est rien d'autre que la lune dispensant la lumière et la chaleur dans la journée... Mais l'aspect solaire de /avya/ n'a pas de valeur anthropomorphique. Si, pour les Cubeo, la lune est plus importante que le soleil, c'est sans doute parce que la nuit représente à leurs yeux la période sacrée. Presque toutes les cérémonies sont nocturnes, tandis qu'on réserve le jour au travail » (Goldman, p. 258-259). Les Sherenté du plateau central appellent le soleil /bdu/ et la lune /wa/, mais au lieu du premier terme ils emploient plus volontiers /sdakro/ qui signifie « lumière, chaleur solaire » (Nim. *6*, p. 84). En dépit de la distance qui les sépare, l'attitude des Toba du Chaco ressemble curieusement à celle des Cubeo : « Sur la lune se concentre l'attention des vieillards... ils disent que la lune est « notre frère et cousin »... les phases de la lune illustrent les âges de la vie humaine. La tradition parle du vieillard-lune bienveillant, assassiné mais qui ressuscite sur-le-champ. La lune nouvelle est une lune enfant, la lune pleine une vieille lune, le premier croissant un « petit homme », le dernier un « moribond »... Les Emok décrivent le soleil /nala/ sous deux aspects : /lidaga/ « lumineux », et /n:tap/ « qui réchauffe »... Dans les traditions mythiques, le soleil ne joue pas de rôle important... » (Susnik, p. 22-24). Comme chez les Cubeo, la lune a pour les Toba le sexe masculin : dieu défloreur des vierges, responsable de la menstruation. Ces indications dispersées montrent tout l'intérêt qu'il y aurait, aussi bien pour l'Amérique du Nord que l'Amérique du Sud, à dresser la carte de distribution de cette idéologie complexe et récurrente, d'après laquelle la lune a priorité sur le soleil, qui apparaît plutôt comme son mode diurne et météorologique, et dont le concept possède tout à la fois une compréhension plus riche (car, en plus d'éclairer, le soleil réchauffe) et une extension moindre. Elle explique, en tout cas, que dans nos mythes, le soleil, qui est le partenaire le plus respectable ($M_{405, 406, 149a}$) ou le plus efficace (M_{354}), occupe dans la pirogue la place de l'arrière, qui est, nous l'avons vu, celle de la femme ou du vieillard, c'est-à-dire du terme le plus faiblement marqué. Et si, dans

M_{407}, le vieillard se tenait d'abord à l'avant[1], il se résigne vite à céder la place à son cadet.

Nous percevons donc que les mythes dont nous avons constitué le groupe ajoutent une dimension astronomique à celles, techno-économique, sociologique et saisonnière, que nous avons déjà repérées. Ces dimensions forment autant de systèmes de référence emboîtés les uns dans les autres, à l'image, si l'on ose dire, d'un bulbe végétal au sommet duquel le thème

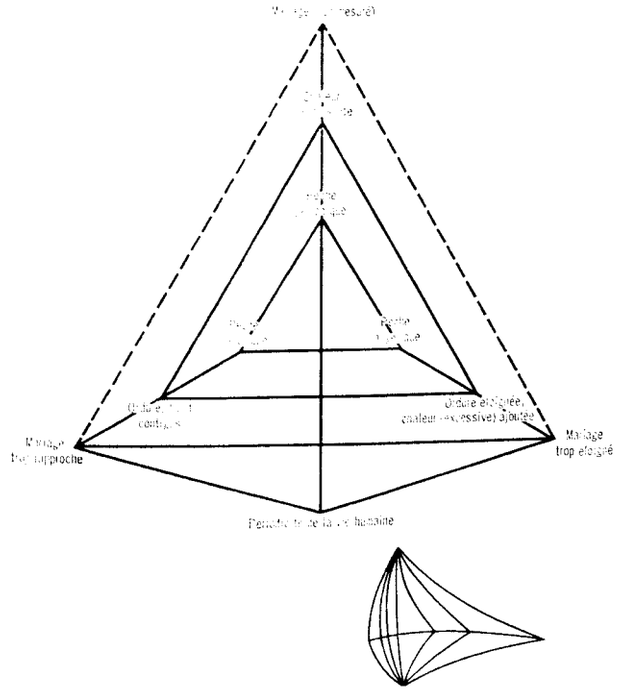


Fig. 10. — Structure des mythes « à la pirogue céleste ».

du mariage raisonnable, ni trop lointain ni trop proche, et que les mythes laissent à l'état virtuel (peut-être parce qu'ils le jugent utopique), marque la direction que, si elle germait, prendrait une improbable tige. Dans le diagramme de la fig. 10, le lecteur pourra, s'il le désire, isoler les trajets correspondant à chacun des mythes que nous avons envisagés, et il constatera alors que M_{354} dessine le réseau le plus complexe, car il relie des mariages trop éloignés et un trop proche, l'ordure contiguë, la pêche diabolique (qu'il perd) et la pêche périodique (qu'il obtient). Cette richesse justifie rétrospectivement le choix que nous avons fait de lui pour servir de fil conducteur à notre entreprise.

1. Emplacement du motif solaire dans le décor contemporain des pirogues depuis les Antilles jusqu'au Venezuela.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

On notera cependant que la forme symétrique donnée au diagramme pour le rendre mieux lisible trahit le message des mythes. De part et d'autre de l'axe vertical, affecté à des termes qui rassemblent des formes de périodicité en équilibre, se distribuent des formes apériodiques. Mais celles qui se trouvent à droite dans le diagramme sont apériodiques par excès, celles qui se trouvent à gauche, apériodiques par défaut. Les unes résultent de trop d'éloignement (même la chaleur excessive, résultant du fait que le héros poursuit trop loin son voyage avec le soleil), les autres de trop de proximité. Une représentation plus fidèle de la structure mythique déformerait donc le diagramme de la manière que nous avons esquissée dans la figure annexe, à droite et en bas.

***

Sans méconnaître leur côté obscur ou hasardeux, on est tenté d'appliquer les remarques qui précèdent, sur un voyage par eau dont le soleil et la lune seraient les piroguiers, à l'interprétation des scènes gravées sur os, provenant de la tombe d'un prêtre ou dignitaire maya découverte à Tikal il y a quelques années. Un des auteurs de la trouvaille les décrit ainsi : « Deux divinités pagayant, l'une en proue et l'autre en poupe d'une pirogue, avec comme passagers l'iguane, le singe-araignée [*Ateles* sp.], un prêtre gesticulant, un être mi-homme, mi-perroquet, et un animal poilu provisoirement dénommé « chien hirsute ». Une autre version de la même scène place au milieu de la pirogue une des divinités et le prêtre gesticulant, et répartit les animaux par paires à l'avant et à l'arrière. Les divinités ont le regard fixe et les yeux anormalement grands ; celle qui gouverne la pirogue souffre

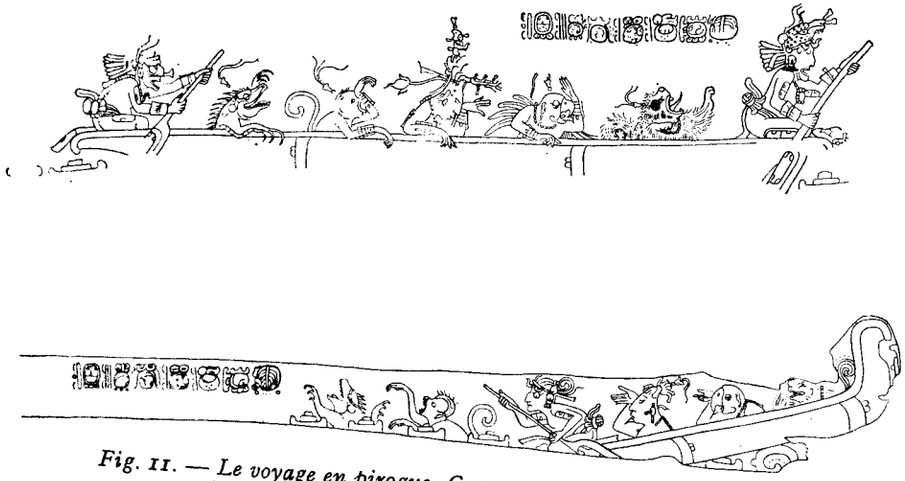


Fig. 11. — Le voyage en pirogue. Gravures sur os trouvées à Tikal. (Photogr. University Museum, *Philadelphia.)*

de strabisme, trait caractéristique du dieu solaire » (Trik, p. 12). En effet, « des yeux qui louchent constituent un des principaux attributs du soleil... dans l'art maya » (J. E. Thompson *2*, p. 133). Nous ajouterons que la divinité qui se tient à l'arrière semble la plus âgée, comme c'est aussi le cas du soleil dans les mythes sud-américains que nous avons passés en revue. Enfin, les deux personnages ont le nez dit « romain », caractéristique du dieu du ciel Itzamná, vieillard édenté, maître du jour et de la nuit, étroitement associé avec la lune et le soleil entre lesquels il apparaît dans les sculptures en haut-relief de Yaxchilan (Krickeberg, vol. I, pl. 39 ; cf. aussi Spinden *2*).

Nous laisserons de côté, pour le moment, le problème que pose le changement de place des pagayeurs dans les deux scènes, et que d'autres mythes nous donneront l'occasion de discuter. Plus important à nos yeux est le fait que les gravures de Tikal semblent fondre en une scène unique, d'une part le voyage en pirogue du soleil et de la lune dont M_{354} offrait une réplique faible sous la forme du voyage du chasseur Monmanéki et de son beau-frère, d'autre part un second aspect du même mythe : bien que les animaux diffèrent ici et là, tout se passe comme si le dieu maya embarquait dans sa pirogue le harem zoologique que le héros tukuna s'était employé à constituer. On retrouve l'union des deux motifs, celui du voyage en pirogue et celui des passagers animaux, dans des mythes des régions septentrionales de l'Amérique du Nord :

M_{408}. *Déné Peaux-de-lièvre : le nautonnier.*

Le démiurge, dont les noms Kunyan et Ekka-dékhiné signifient respectivement « le sensé » et « celui qui traverse sur l'eau toutes les difficultés », avait deux femmes, l'une proche : sa propre sœur, aussi sage que lui ; et l'autre très éloignée : une souris malfaisante qui faillit causer sa perte. Il rencontra de nombreuses aventures au cours desquelles il provoqua un déluge qui détruisit l'humanité. En collaboration avec le corbeau, il fit naître une nouvelle génération d'hommes (et l'oiseau, de femmes), qui sortirent du ventre de deux poissons.

Ekka-dékhiné construisit aussi la première embarcation et entreprit un voyage vers l'aval, le long du fleuve Mackenzie. Il rencontra sur son chemin et fit asseoir dans sa pirogue une grenouille et le brochet qui voulait la manger, puis une autre grenouille et une loutre qui se querellaient au sujet de peaux qu'elles étaient en train de tanner (Petitot *1*, p. 141-156 ; cf. Loucheux, *ibid.*, p. 30).

On notera que les Athapaskan du nord partagent avec les Warrau du Venezuela la croyance que les hommes et les femmes furent créés par des divinités distinctes, dont l'une, selon les Warrau, serait justement Kororomanna, responsable de la fraction masculine (M_{317} et Roth *1*, p. 126). De même, les Athapaskan partagent avec les Tukuna la croyance que les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

points cardinaux étaient inversés avant que l'est n'ait pris la place de l'ouest et réciproquement (Petitot *1*, p. 230-231 ; Nim. *13*, p. 134).

Toujours en Amérique du Nord, mais au nord-est, les Iroquois associent le voyage fluvial d'une petite ménagerie avec l'origine du soleil et de la lune. Ce ne sont pas les astres eux-mêmes qui voyagent : le démiurge et ses serviteurs vont les quérir à l'est pour le bien de l'humanité. L'épisode est indissociable d'une cosmologie trop compliquée pour qu'on l'expose en détail. Disons seulement qu'en prétendant naître par l'aisselle de sa mère, un jumeau maléfique fit périr celle-ci lors de l'accouchement, et qu'impatienté par le temps qu'elle mettait à ressusciter, il trancha la tête du cadavre. Sa grand-mère (mère de la défunte) suspendit cette tête à l'arbre de l'orient où elle devint le soleil selon une version onondaga, la lune selon une version mohawk. Désolé que l'humanité créée par lui fût privée de la lumière du jour ou affligée d'une nuit trop sombre, le jumeau bénéfique entreprit vers l'est un voyage en pirogue, accompagné de quatre animaux : araignée, castor, lièvre et loutre. Pendant que le démiurge et trois animaux se lançaient à l'assaut de l'arbre, le castor resta dans la pirogue : il avait pour mission de la retourner prestement dès que ses compagnons reviendraient. Depuis que les voyageurs s'emparèrent de l'astre, celui-ci accomplit chaque jour et chaque mois son parcours régulier, et garantit l'alternance du jour et de la nuit. Selon les leçons, la tête de la femme devient le soleil, son corps la lune ou bien l'inverse (M_{409} ; Hewitt *1*, p. 201-208, 295-297, 315-320 et *passim*).

Un des animaux du mythe assume donc la fonction de pivot autour duquel, si l'on peut dire, tourne l'embarcation pour faire face à son point d'origine. Peut-être faut-il expliquer de cette façon qu'un des personnages se tienne au centre de la pirogue dans les gravures de Tikal et dans plusieurs mythes. Ainsi chez les Micmac, qui sont des Algonkin orientaux : « L'homme se mit en poupe, la femme en proue et le chien s'assit au milieu » (Rand, p. 146).

Une version onondaga de M_{409}, apparemment plus savante, fait naître le soleil du corps d'un grand-père. Dans une étape ultérieure, le démiurge réserve à la tête seule le rôle d'astre du jour et prépose le corps au réchauffement diurne pendant l'été. Symétriquement, il transforme la tête de sa mère en lune jouant le rôle de luminaire nocturne, tandis que le corps assurera le réchauffement nocturne pendant l'été. On observe, par conséquent, la même dissociation des fonctions éclairante et calorifique des astres, que nous avons déjà notée en Amérique du Sud (p. 115). Il serait d'autant plus intéressant d'approfondir cet aspect que d'autres dissociations surgissent dans le même contexte : celle du démiurge et du premier homme, appelé comme le démiurge dans les autres versions, et celle des animaux voyageurs, ici distingués en quatre efficaces et deux inefficaces, qu'on ne retrouve pas ailleurs (Hewitt *2*, p. 512-516, 540-545, 551-555 et *passim*).

Les Iroquois habitaient un territoire au centre d'une région qui va des Grands Lacs à la côte orientale, et où les pirogues d'écorce étaient ordinairement décorées, comme au Venezuela et aux Antilles, d'étoiles ou cercles concentriques ornés ou non de rosettes. Selon les Malecite et Passamaquoddy, les cercles représentaient le soleil, la lune ou les mois (Adney-Chapelle, p. 83 ; cf. p. 68, 122 et fig. 75, 125-129, 133, 135-137). Quand les Ojibwa ou Chippewa des Grands Lacs étaient en voyage, ils laissaient volontiers derrière eux des messages dessinés qui n'avaient pas de signification mythique, puisqu'ils se rapportaient à des événements réels et que les animaux figurés évoquaient l'appartenance clanique des voyageurs. Nous reproduisons néanmoins un exemple, à cause de la connotation invariable que prennent, dans la pirogue, les places de l'avant et de l'arrière, en accord avec le sens que nous leur avons reconnu (fig. 12).



Fig. 12. — Dessin chippewa tracé au charbon sur une tablette de bois et déposé en guise de message. Celui-ci indique que deux familles voyagent en pirogue. L'animal éponyme du clan du père est figuré à la proue, celui de la mère à la poupe. Entre les deux, on aperçoit les enfants, dont l'animal éponyme reproduit en plus petit celui du père (dans une société patrilinéaire). La pirogue de gauche réunit un homme du clan de l'ours et sa femme du clan du poisson-chat avec leurs trois enfants ; celle de droite, un homme du clan de l'aigle et sa femme du clan de l'ours avec leurs deux enfants. (D'après Densmore 2, p. 176-177.)

Des indications convergentes suggèrent donc que les mythes des Iroquois et des tribus avoisinantes relèvent du même paradigme que ceux, provenant de l'Amérique du Sud, qui combinent l'idée d'une entreprise lointaine (guerrière ou matrimoniale, acceptée ou refusée) avec celle d'une mutilation ou d'un éclatement corporels d'où résulte, selon les cas, l'apparition d'un corps céleste en mouvement, ou bien d'une chaude lumière diffuse. Que ces mythes proviennent des Cashinawa, de tribus amazoniennes ou guyanaises ou encore des Iroquois, ils mettent en œuvre les mêmes paires de termes contrastés : *fission* ou *explosion*, affectant le *haut* du corps (tête) ou le *bas* (corps sans tête, abdomen), et engendrant d'une part la *lune* ou le *soleil*, d'autre part la *lumière* seule ou la *chaleur* seule, les deux ensemble, ou leur contraire (comme c'est le cas dans M_{396}, où les engoulevents, issus d'une tête éclatée, expriment la nuit sous son aspect privatif : sans lumière et sans chaleur). Le parallélisme entre la cosmologie des Iroquois et celle des Cashinawa est particulièrement saisissant, car les premiers rassemblent

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans le même mythe, et traduisent par l'opposition des dioscures, deux fonctions que les seconds partagent entre des personnages affectés à des mythes distincts : vierge farouche et visiteur confiant, la première renfermée sur elle-même et rebelle aux rapports sociaux, comme le jumeau maléfique iroquois qui voudrait garder pour lui seul la lumière émanée de la tête maternelle ; et l'autre ouvert aux sollicitations du monde et des hommes — fussent-ils des ennemis — comme le jumeau bénéfique, prêt à entreprendre un lointain voyage pour mettre les corps célestes en mouvement. Mais on note une différence : les héros cashinawa, dotés d'attributs négatifs, deviennent une lune stérile, tandis que la lune libérée par le démiurge iroquois est féconde. Sous ce rapport, les deux groupes de mythes se donnent exactement la réplique. Réduits à l'état de tête coupée, la vierge farouche et le visiteur confiant des Cashinawa ne se résolvent à devenir la lune qu'après avoir longtemps hésité, et rejeté l'un après l'autre tous les partis qui seraient avantageux pour l'humanité, au premier rang desquels figure leur transformation éventuelle en légumes ou fruits comestibles (*supra*, p. 77). Dans leur pensée, la lune sera un astre lumineux mais sans chaleur, donc stérile : ils la choisissent parce qu'ils ne veulent servir à rien. Au contraire, le démiurge iroquois ne se satisfait pas d'une lune réduite à la tête coupée, et dont l'unique fonction serait d'illuminer le ciel nocturne. Il reconstitue aussi le corps de sa mère et s'adresse à lui en ces termes : « Maintenant, je veux que tu veilles sur la terre ici présente, sur toutes les espèces de plantes et sur celles qui portent habituellement des fruits ; et aussi sur les bosquets dont certains arbustes portent habituellement des fruits ; et aussi sur les forêts d'arbres de toutes espèces dont certains portent habituellement des fruits ; et aussi sur toutes les autres choses qui pousseront habituellement sur la terre ici présente, sur l'humanité et sur les animaux qui servent de gibier... Car ta fonction sera, quand la nuit descendra sur la terre, qu'à ce moment et à ton tour [c'est-à-dire en alternance avec le soleil] tu la réchauffes et l'illumines, et que la rosée descende. Tu continueras aussi à assister tes petits-enfants, comme tu les nommes en pensée, qui, de leur côté, continueront à peupler la terre » (Hewitt *2*, p. 542-543).

Pour les Iroquois, la lune est femelle, le soleil mâle et celui-ci a la primauté sur celle-là. Pourtant, tous les dialectes les désignent du même terme : /gaä'gwā/ en onondaga, /karakwa/ en mohawk, avec le sens général de « disque » ou « luminaire », complété par un déterminant si besoin est. Ainsi /andá-kā-gă-gwā/, « luminaire du jour », et /so-á-kā-gă-gwā/, « luminaire de la nuit » (Morgan, vol. II, p. 64-65). Nous n'oserions affirmer que les termes tukuna /ịaké/ pour le soleil, /tawsmaké/ pour la lune (Nim. *15*) soient formés sur un même radical. Quant aux Cashinawa, s'ils ont un mot spécial pour désigner la lune /ôxö/, le nom du soleil /ba-ri/ ne semble pas chez eux — et c'est aussi le cas dans d'autres langues sud-américaines — nettement distinct de celui servant à désigner le jour et la chaleur de l'été (Abreu, p. 553-554). En revanche, nous savons que plusieurs langues de

l'Amérique tropicale suivent le même usage que l'iroquois et l'algonkin, et désignent les astres par un seul mot. Il est curieux que, comme les tribus qui parlent ces langues, les Iroquois voient dans le papillon le prototype des créatures maléfiques (Hewitt *2*, p. 505), croyance également attestée à l'autre extrémité de l'Amérique septentrionale, chez les Salish (Phinney, p. 53-54).

Ce dernier rapprochement est significatif, car à défaut d'appeler le soleil et la lune par le même nom comme font leurs voisins Kutenai et Klamath (Boas *9*, p. 68-69 ; Gatschet, *passim ;* Spier *2*, p. 141) ainsi que la plupart des Algonkin et les Iroquois eux-mêmes, en règle générale les tribus de langue salish voient dans la lune et le soleil deux frères, dont l'un n'est même parfois qu'un pâle doublet de l'autre. Autrement dit et comme en Amérique du Sud, deux cas extrêmes se présentent (entre lesquels existent d'ailleurs des formes intermédiaires), selon que les sexes respectifs des deux astres diffèrent, bien que les noms qui les désignent soient identiques, ou que les sexes soient identiques, mais exigent alors des noms différents.

Or, c'est surtout dans les régions de l'Amérique du Nord où l'on peut observer côte à côte ces procédés symétriques que le motif du voyage en pirogue ressort au premier plan, avec la même attention prêtée à l'emplacement, à l'âge et au sexe des voyageurs, déjà notée dans les mythes sud-américains. Nous préférons ne pas indexer des mythes qui seront étudiés en détail dans le prochain volume, et auxquels nous nous contentons de faire une rapide allusion. Un mythe modoc (Curtin *1*, p. 4) place deux frères à la poupe, deux autres à la proue, et le cinquième frère avec sa sœur au milieu. Plusieurs mythes salish de la côte embarquent dans la même pirogue un grand-père et un petit-fils pour une expédition matrimoniale lointaine (Adamson, p. 117-120 ; cf. M_{106}) ; ou encore un frère et une sœur. Dans ce cas, il se tient à l'avant, elle à l'arrière, car « selon l'usage, la femme se met en poupe et gouverne ». Au cours du voyage, la sœur est fécondée par son pendentif nasal ou par la brume environnante, et on l'accuse d'inceste avec son frère, autrement dit, le rapprochement des voyageurs *dans la pirogue* contraste avec celui déterminé par le voyage lui-même, mais alors entre personnages primitivement éloignés (Adamson, p. 284 ; Boas *10*, p. 51). Dans un autre groupe de mythes, le décepteur tire avantage d'un voyage en pirogue où il se tient à l'avant et met ses « filles » à l'arrière (« mais elles gouvernaient mal et l'embarcation allait tout de travers »), pour commettre l'inceste avec elles (Adamson, p. 159 ; Boas *5*, p. 154-157 ; E. D. Jacobs, p. 143). Ces références offrent d'autant plus d'intérêt que les « filles du frai » des mythes salish, fabriquées par le décepteur, inversent, comme nous l'avons déjà noté p. 48, 88, le « mari de bois » d'un important groupe guyanais ($M_{241-244}$). Elles remplacent alors la grenouille au titre de ravisseuses d'un héros lunaire qui apprendra plus tard sa véritable origine, ici (Salish) d'un oiseau qu'il a aveuglé, là (Warrau) de loutres qu'il

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

a empuanties. Enfin, les Salish partagent avec les anciens Maya la croyance que le soleil louche, raison pour laquelle son frère lune et lui décidèrent jadis d'échanger les rôles (cf. M_{407}). Soleil est bigle, en effet, parce qu'après la disparition de Lune, sa mère et sa grand-mère le fabriquèrent, pour servir de substitut à son frère, avec l'urine exprimée des langes tordus de ce dernier : « Comme il louche, il n'est pas aussi chaud que son frère quand celui-ci tenait le rôle de Soleil. Si Lune avait décidé de voyager de jour, il aurait été beaucoup plus chaud que maintenant, car ses yeux sont plus forts que ceux de son frère » (Adamson, p. 272, 283 et *passim*). Les Salish de l'intérieur ont des croyances du même type : « Le soleil est borgne... aussi ne chauffe-t-il pas trop comme cela arrivait quand le rouge-gorge [l'oiseau américain *Turdus migratorius*] tenait l'emploi du soleil » (Teit *6*, p. 177 ; Ray *2*, p. 135-137). « Autrefois, la lune était un Indien... dont le visage brillait aussi fort que celui du soleil sinon même davantage... ce fut sa jeune sœur qui l'obscurcit » (Teit *4*, p. 91 ; *6*, p. 178 ; $M_{400,\ 400b}$). On dispose donc d'un paradigme qui s'étend de l'Amérique du Nord à l'Amérique du Sud, et où des éléments homogènes bien qu'inégalement marqués : tête coupée, aveuglée, éborgnée, regard louche, regard normal, servent à ordonner et à qualifier, dans leurs relations réciproques, le soleil d'été et le soleil d'hiver, le soleil démesuré et le soleil mesuré, l'astre diurne et l'astre nocturne.

Nous n'avons pas cité hâtivement ces matériaux nord-américains, poussé par le souci de faire un sort à des fiches inemployées. S'agissant de populations dont les mythes fourniront la matière du prochain volume, où nous essayerons de montrer qu'ils transforment et reproduisent tout à la fois ceux mêmes dont nous étions parti au début de l'enquête, il était utile de signaler à l'attention du lecteur le moment où, de façon encore fugitive et confuse, ils commencent à s'imposer à nous. Le rapprochement peut paraître superficiel et arbitraire. Mais, dans une entreprise d'aussi longue haleine, il est impossible de produire ensemble toutes les preuves. Qu'on tienne, si l'on veut, les pages qui précèdent pour une parenthèse. On comprendra plus tard qu'elles servent d'amorce à toute une démonstration.

***

Que le principal protagoniste soit un mari aventureux (M_{354}), un frère incestueux (M_{392}), un visiteur confiant (M_{393}) ou une vierge farouche (M_{394}), les mythes le qualifient toujours en fonction de deux types de mariage respectivement proche et lointain, tantôt préférés l'un à l'autre, tantôt acceptés ou rejetés en même temps. Chaque fois qu'un voyage en pirogue intervient dans ce système, il sert soit à éloigner le héros de la femme trop proche (tante incestueuse, M_{406} ; filles des vautours, M_{149a}), soit à le rapprocher de la femme lointaine (épouse-ara, M_{354} ; belle Assawako, M_{406}), soit aux deux ensemble, ou le contraire :

Mariage :	M_{149a}	M_{354}	M_{406}
proche/lointain	— —	+ —	+ —
accepté/refusé	— —	+ +	— —

Un mythe machiguenga, résumé et discuté dans le précédent volume (M_{298} ; MC, p. 269-270), relève manifestement du même paradigme bien qu'il transforme le voyage par eau en voyage par terre. En effet, le héros entreprend une expédition lointaine dans l'espoir de trouver une épouse étrangère pour son fils d'un précédent lit, et le détourner ainsi de poursuivre une intrigue avec sa belle-mère. Comme dans M_{393}, ces étrangers dont il voudrait faire des alliés se conduisent en ennemis ; et, comme dans M_{392}, l'inceste soupçonné n'est que trop réel. Le codage astronomique que nous avons décelé dans ces mythes persiste dans M_{298} au moyen de transformations régulières : *tête coupée ⇒ corps éviscéré ; lune ⇒ comète ; arc-en-ciel ⇒ étoiles filantes* (sur l'économie plus générale du groupe, cf., MC, p. 270, n. 1). Nous obtenons par ce biais une preuve supplémentaire que les mythes mettent l'opposition sociologique du mariage proche et du mariage lointain en corrélation avec une opposition astronomique : celle de la lumière et de l'obscurité, soit des termes qu'on peut concevoir à l'état pur, le jour absolu s'opposant alors à la nuit absolue ; ou à l'état mélangé, la clarté du jour étant alors tempérée par l'arc-en-ciel ou le voile hivernal du soleil, l'obscurité de la nuit par la lune et la Voie lactée dont les comètes et les étoiles filantes sont des équivalents erratiques.

Mais les mythes ne s'en tiennent pas là. En effet, la conciliation de la lumière et de l'obscurité n'est pas seulement de l'ordre de la simultanéité, comme on l'observe quand les couleurs de l'arc-en-ciel ou les nuages chargés de pluie nuancent ou tempèrent l'éclat du jour, ou quand la lune et les étoiles illuminent le ciel nocturne. Cette médiation dans la synchronie a pour complément une médiation diachronique, qu'illustre l'alternance régulière du jour et de la nuit en opposition avec un état théorique où règnerait exclusivement l'un ou l'autre. On peut administrer la preuve que la pensée mythique fait une application globale de cette matrice dont elle n'isole pas les aspects :

	jour :	*nuit :*	*médiation :*
axe synchronique :	absolu	absolue	tempérés l'un par l'autre
axe diachronique :	exclusif	exclusive	alternant l'un avec l'autre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Au temps où les Cashinawa font remonter l'origine de la lune, une nuit obscure régnait, « sans lune et sans étoiles » (M_{394}, Abreu, p. 475). A cette *nuit absolue*, un autre mythe oppose le *jour exclusif* qui régnait sur la terre avant que la première nuit n'apparût :

M_{410}. *Cashinawa : la première nuit.*

Autrefois, il faisait constamment jour. Il n'y avait ni aube, ni obscurité, ni soleil, ni froid. Par conséquent, les humains n'observaient d'heure pour rien ; ils mangeaient, travaillaient, dormaient n'importe quand. Chacun faisait ce qui lui plaisait à tout moment. On pouvait voir certains travailler, tandis que d'autres mangeaient, soulageaient leurs besoins naturels, allaient puiser l'eau à la rivière, ou sarclaient les plantations.

Quand, pour la première fois, les esprits maîtres de l'aube, de la nuit, du soleil et du froid résolurent de libérer ces pouvoirs, on assista à des scènes pitoyables : la nuit surprit et figea sur place le chasseur dans la forêt, le pêcheur au bord de l'eau... Une femme, qui était allée puiser de l'eau à la rivière, brisa sa cruche contre un arbre auquel elle se tint cramponnée toute la nuit en sanglotant, car elle ne trouvait plus son chemin. Une autre, qui s'était isolée pour faire ses besoins, s'effondra sur ses excréments. Une troisième, en train d'uriner, resta dans cette position jusqu'au lendemain.

Mais maintenant, on dort pendant la nuit, on se lève avec le jour, on travaille et on mange à heures fixes : tout est réglé (Abreu, p. 436-442).

Une variante de même provenance (M_{410b} ; Tastevin *5*, p. 171) relate comment les hommes obtinrent d'abord une nuit trop brève qui ne leur laissait pas le temps de dormir, puis une nuit trop longue durant laquelle les champs furent envahis par la forêt, enfin la nuit bien mesurée dont la durée égale celle du jour.

Les Yupa, de langue carib, qui vivent à la frontière du Venezuela occidental et de la Colombie, déduisent aussi la notion d'une nuit tempérée à partir de celle du jour exclusif :

M_{411}. *Yupa : origine des phases de la lune.*

Au temps jadis, il y avait deux soleils. L'un se levait dès que l'autre se couchait, et le jour régnait continuellement. Mais il advint qu'un des soleils tomba dans une fosse remplie de braises ardentes en voulant étreindre une femme nommée Kopecho qui, pour le séduire, dansait autour du foyer. Il en sortit changé en lune et, depuis lors, le jour alterne avec la nuit. Pour se venger de Kopecho, l'homme-lune la jeta à l'eau où elle devint une grenouille.

Chaque mois, les étoiles se précipitent sur l'homme-lune et le battent, parce qu'il a refusé de donner sa fille en mariage à un homme-étoile. La famille de l'homme-lune se compose d'étoiles qui restent invisibles parce qu'il les tient cloîtrées. Les phases de la lune reflètent celles du combat de l'astre avec les étoiles (Wilbert *7*, p. 863).

Nous laisserons délibérément de côté les analogies, pourtant frappantes, entre le groupe cashinawa-yupa, et les mythes sur le même thème qui prévalent en Amérique du Nord, depuis la Californie méridionale jusqu'au bassin du fleuve Columbia : pluralité des soleils entretenant une clarté perpétuelle, recherche d'un bon équilibre entre le jour et la nuit, l'été et l'hiver ; énumération éliminatrice des parties du corps et de leurs fonctions, pour aboutir finalement aux organes sexuels du couple incestueux qui, ainsi renseigné, engendre la première humanité (Tastevin *5*, p. 170 ; à rapprocher d'une série Diegueño-Luiseño-Cahuilla, etc., prolongée vers le nord jusqu'aux Salish de la côte). Au moins convenait-il de les signaler puisque, en Amérique du Sud même, le mythe yupa offre une affinité remarquable avec des croyances araucan, qui appartiennent aussi à l'ouest de la cordillère et au rivage occidental du Nouveau Monde. D'ailleurs, les Yupa habitent la sierra de Perija et relèvent donc eux-mêmes, au point de vue géographique, de l'aire andine.

On commencera par noter la récurrence, chez les Yupa et les Araucan, d'un complexe associant la pluralité des soleils, le personnage d'une femme séductrice, et la grenouille. Le nom donné par les Araucan au fils du soleil /mareupuantü/ pourrait signifier « douze soleils ». Plus directement encore que le mythe yupa, cette étymologie évoquerait les soleils et lunes multiples des mythes klamath et joshua (cf. plus loin M_{471d}, p. 280 ; Gatschet, *part* 1, p. 105-106 ; Frachtenberg *2*, p. 228-233). Cependant, Lehmann-Nitsche (*9*, p. 191) rejette l'interprétation précitée du nom de l'enfant solaire qui désigne, par ailleurs, une grenouille ou un crapaud (Latcham *2*, p. 378). Or, la femme séductrice du mythe yupa, subséquemment jetée à l'eau et transformée en grenouille, rappelle une créature surnaturelle appelée /shompalwe/ en araucan. Cette maîtresse des poissons et des lacs où elle noie les adolescents (Faron *2*, p. 68, 73-74) serait aussi une grenouille verte, déesse de l'eau (Cooper, p. 748). On n'aura garde d'oublier que les Kogi de la Sierra Nevada de Santa-Marta, en Colombie, traitent en homonymes les mots désignant le crapaud et la vulve, et qu'ils possèdent le même complexe mythologique associant les soleils multiples, la grenouille et le remplacement d'un soleil primitivement trop chaud par un soleil tempéré (M_{412} : Reichel-Dolmatoff *1*, t. II, p. 26-32 ; Preuss *3*, p. 154-163), croyance attestée depuis la côte nord-ouest de l'Amérique septentrionale jusqu'aux Machiguenga du Pérou méridional (M_{299} ; MC, p. 273-275) qui sont aussi des sub-andins.

Le père égoïste du mythe yupa, personnage céleste qui refuse de donner ses filles en mariage et les tient cloîtrées, a son exact équivalent chez les Araucan :

M_{413}. *Araucan : la longue nuit.*

Les neveux du vieux Tatrapai souhaitaient épouser leurs cousines. Il leur imposa des épreuves dont ils triomphèrent. Mais le vieillard finit par tuer ses filles plutôt que de s'en séparer. Pour se

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

venger, les prétendants emprisonnèrent le soleil dans une jarre, provoquant une nuit de quatre années. Le vieux Tatrapai mourut de faim, les oiseaux menacés offrirent aux héros des femmes de remplacement qu'ils refusèrent l'une après l'autre. Finalement, ils épousèrent des femmes borgnes présentées par l'autruche, ou partirent au pays des morts à la recherche de leurs fiancées. Selon une troisième variante, celles-ci ressuscitèrent grâce au sang jaillissant de la tête coupée de leur père (L.-N. *10*, p. 43-51 ; Lenz, p. 225-234).

Les Araucan de la pampa associent l'autruche (en fait, une Rhéidée) à la Voie lactée (Latcham *2*, p. 402) en quoi les Arawak de la Guyane reconnaissent l'ultime avatar des filles du soleil, précisément après qu'offertes en mariage par leur père, un gendre présomptif a refusé de les épouser. Déjà sous ce rapport, M_{413} inverse M_{149b} tout en inversant M_{394} sur un autre axe : dans ce mythe cashinawa, le sang qui ruisselle de la tête coupée d'une fille rebelle au mariage, et pour cette raison assassinée par sa mère, devient plus tard l'arc-en-ciel ; ici, le sang ruisselant de la tête coupée d'un père, rebelle au mariage de ses filles, les ressuscite bien qu'il les ait d'abord assassinées. On voit donc s'esquisser les linéaments d'un système.

Il y aurait trop à dire sur les épouses célestes et borgnes, et nous nous contenterons de souligner que ce motif possède, depuis le nord des Rocheuses jusqu'aux régions sub-andines méridionales, la même aire de diffusion que tous ceux sur lesquels nous avons appelé l'attention. On le connaît, en effet, chez les Kodiak (Golder, p. 24-26, 30), les Klamath (Gatschet, *part* 1, p. 107-108 ; Barker *1*, p. 71-73) ; et nous rencontrerons plus loin des transformations nord-américaines qui intéressent au premier chef notre démonstration. En Amérique du Sud, on relève le même motif chez les Bororo (lune borgne), dans un mythe déjà cité qui confirmerait s'il était besoin les affinités sub-andines de cette population (M_{392b} ; Rondon, p. 164), et chez les Jivaro qui, comme les Yupa et les Kogi, donnent pour femmes au soleil une ou plusieurs grenouilles malfaisantes ou stupides (Wavrin, p. 629, 635).

Sans prétendre suivre à la fois toutes ces pistes, mieux vaut récapituler les étapes de notre trajet. Parti à la recherche de la signification que les mythes prêtent au voyage en pirogue de la lune et du soleil, nous avons vérifié que ce motif prend place dans un champ sémantique à deux dimensions. Un axe spatial oppose dans leur rapport d'éloignement réciproque un mariage proche et un mariage lointain, acceptés ou refusés, termes d'alternatives que le voyage en pirogue permet, si l'on peut dire, d'arbitrer. Sur l'axe temporel, l'alternative est entre le jour éternel et la longue nuit, arbitrée dans l'ordre synchronique par des modes adoucis du clair et de l'obscur : arc-en-ciel, nuages d'hiver, lune et étoiles, Voie lactée ; et, dans l'ordre diachronique, par la succession régulière du jour et de la nuit.

De plus, en explorant ce champ, nous venons de constater que les mythes orientent l'axe spatial de deux façons. Ils l'imaginent horizontal ou vertical. Horizontal, cela va de soi, quand le voyage en pirogue transporte

le héros depuis le pôle rapproché jusqu'au pôle éloigné, l'arrachant d'abord à un milieu domestique où il ne peut être que célibataire endurci (M_{394}) ou amant incestueux ($M_{392, 406}$), pour le transporter dans un milieu exotique où il rencontrera, s'il est célibataire, des princesses lointaines ($M_{406, 149b}$), ou des hôtesses perfides (M_{393}) s'il est déjà marié. Mais le mythe yupa (M_{411}) redresse manifestement cet axe horizontal à la verticale : le soleil nocturne périt dans une fosse embrasée pour avoir voulu étreindre une humaine bientôt changée en grenouille d'eau, c'est-à-dire pour avoir voulu contracter une alliance lointaine. Et quand, devenu lune au ciel, il refuse de donner en mariage ses filles les étoiles à des prétendants de même essence et les

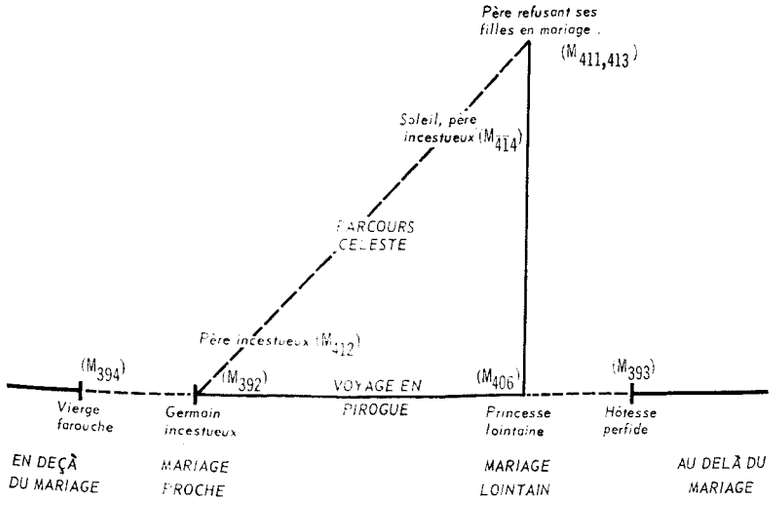


Fig. 13. — Schéma d'intégration des codes sociologique, géographique et cosmologique.

cloître plutôt que se séparer d'elles, il se conduit à la façon d'un père incestueux qu'inspire le secret désir d'une union rapprochée, comme le vieux Tatrapai, héros de M_{413}, qui, poussé par un sentiment du même type, oblige ses neveux — prétendants « à bonne distance » car, en théorie au moins, les Araucan préconisaient le mariage matrilatéral avec la cousine croisée (Faron *1*, p. 191) — à chercher leurs promises au pays des morts ou à contracter des mariages plus éloignés (fig. 13).

En simplifiant beaucoup, on peut dire que l'axe horizontal ressort mieux dans les mythes des tribus fluviales des bassins de l'Amazone et de l'Orénoque, l'axe vertical dans ceux des tribus montagnardes ou proches de la cordillère. Ajoutons que certains mythes andins ou sub-andins se situent sur un axe doublement oblique, en ce sens que, par le motif du père incestueux, ils relient ceux du frère incestueux (axe horizontal) et du père égoïste (axe vertical), tout en repliant, si l'on peut dire, le code astronomique sur le code sociologique. Dans le mythe kogi (M_{412}), le soleil malé-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fique commet l'inceste avec sa fille la planète Vénus, qui est d'ailleurs un garçon transformé ; depuis lors, ils voyagent à distance pour s'éviter. La coïncidence des deux codes ressort aussi d'un mythe tacana déjà cité (M_{414} ; Hissink-Hahn, p. 79-80) où le soleil et la lune, respectivement père et fille, acquièrent leur nature céleste à la suite des entreprises amoureuses du père, et pour que tous deux soient désormais séparés. Comme dans les autres mythes de ce groupe qui font remonter l'origine du soleil et de la lune à un inceste, une configuration astronomique éloignée (le propre des deux astres étant de ne pas se montrer ensemble) sanctionne une configuration sociologique rapprochée.

On connaît, dans le bassin de l'Orénoque, un groupe de mythes qui s'efforcent d'intégrer les deux axes. Une version ancienne, provenant d'une tribu de langue carib aujourd'hui disparue, nous est parvenue réduite à quelques brèves mais précieuses indications :

M_{415}. *Tamanac : les filles astreintes au mariage.*

Amalivaca, ancêtre des Tamanac, arriva lors de la grande inondation qui avait noyé tous les Indiens, sauf un homme et une femme réfugiés au sommet d'une montagne. Le démiurge, voyageant dans sa barque, grava les figures de la lune et du soleil sur la *Roche peinte* de l'Encaramada. Il avait un frère nommé Vochi. Ensemble, ils modelèrent la surface de la terre. Mais, malgré leurs efforts, ils ne purent réussir à faire de l'Orénoque un fleuve à double sens.

Amalivaca eut des filles qui avaient un goût prononcé pour les voyages. Aussi leur cassa-t-il les jambes afin de les rendre sédentaires et les forcer de peupler la terre des Tamanac (Humboldt, t. VIII, p. 241-242 ; cf. Gilij, III, 1, ch. 1 ; Brett *2*, p. 110-114).

Par rapport à ceux précédemment examinés, ce mythe occupe une position qu'on peut appeler stratégique. Il inverse d'abord M_{413} qui mettait en scène un père anxieux de soustraire ses filles au mariage, alors que le démiurge tamanac les y contraint. Ces filles atteintes de manie ambulatoire sont tout le contraire de la vierge farouche et casanière de M_{394}. Comme femmes, elles correspondent plutôt au mari aventureux de M_{354} et au visiteur trop confiant de M_{393} : paralysées comme le premier, mais du dedans au lieu que ce soit du dehors, et non pour avoir contracté une union rapprochée mais poussées par l'intention inverse ; amputées comme le second, mais du bas, non du haut. Le motif du voyage en pirogue intègre si bien les deux codes, sociologique et astronomique, que leurs modes spatial et temporel se manifestent simultanément par l'inscription des figures du soleil et de la lune sur une paroi rocheuse bordant le fleuve (au lieu que les astres décorent l'embarcation elle-même, M_{406}), et par le projet des démiurges de faire couler le flot dans les deux sens, permettant ainsi que le voyage vers l'amont dure le même temps que le voyage vers l'aval : ce qui revient à traduire en termes d'espace l'alternance régulière du jour et de la nuit

que les autres mythes du groupe veulent instituer (cf. aussi Zaparo, *in :* Reinburg, p. 15). On reviendra sur tous ces points, car la version tamanac est si sommaire qu'elle offre une base fragile à la démonstration ; or, les Tamanac ont disparu depuis longtemps, et même le souvenir de leur divinité principale n'existe plus dans la mémoire des peuples avoisinants. Dans les toutes premières années du XIX^e siècle, Humboldt observait que le nom d'Amalivaca était « connu sur 5.000 lieues carrées ». Voyageant moins d'un demi-siècle plus tard, Schomburgk pouvait s'étonner de n'obtenir aucune information sur ce personnage : « on dirait que même son nom est maintenant oublié » (cité par Roth *1*, p. 136).

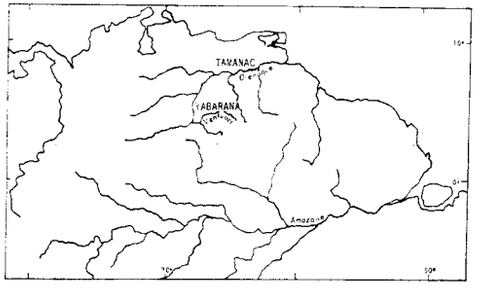


Fig. 14. — Tamanac et Yabarana.

La situation serait sans remède si, comme il arrive parfois en mythologie, un récit qu'on pouvait croire à jamais aboli n'était réapparu un siècle et demi plus tard, sous forme transposée mais très reconnaissable, dans la bouche d'une population peu éloignée de l'ancien habitat des Tamanac, parlant une langue de la même famille et cela, bien que la tribu recensée en 1958 n'excédât guère une cinquantaine de personnes dont la culture traditionnelle semblait profondément altérée :

M_{416}. *Yabarana : origine du jour et de la nuit.*

A l'origine des temps, il n'existait en fait d'humains qu'un couple solitaire. Cet homme et cette femme avaient un corps différent du nôtre, privé des membres inférieurs et se terminant au bas-ventre. Ils mangeaient par la bouche et éliminaient par la trachée à la hauteur de la pomme d'Adam. De leurs excréments naquirent les gymnotes [*Electrophorus electricus*].

En plus de ces deux êtres humains auxquels leur constitution anatomique interdisait de se reproduire, il y avait aussi sur la terre deux frères dotés de pouvoirs surnaturels. L'aîné s'appelait Mayowoca, le cadet Ochi. Un jour, Mayowoca partit à la recherche de son frère qui s'était égaré au cours d'une de ses nombreuses expéditions. Il surprit l'homme-tronc qui pêchait au bord d'une rivière, juste au moment qu'il tirait sur la berge un superbe poisson piranha tout frétillant. Il allait assommer sa prise, quand Mayowoca reconnut son frère, qui s'était changé en poisson pour voler l'hameçon d'or du pêcheur.

Aussitôt, Mayowoca se changea en vautour et attaqua l'homme-tronc dont il aspergea la massue de fiente. Ochi en profita pour sauter à l'eau, et son frère aîné prit la forme d'un oiseau-mouche qui

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

emporta l'hameçon. Retrouvant alors son apparence première, il engagea une discussion serrée avec l'homme, pour acquérir un mystérieux panier d'où sortaient des chants d'oiseau. En effet, l'homme-tronc avait réussi à capturer l'oiseau-soleil. Il faut dire qu'à cette époque, le soleil se tenait brillant et immobile au zénith. On ne connaissait ni le jour, ni la nuit.

Mais l'homme aperçut l'hameçon d'or fixé au côté de la tête de Mayowoca, là où se trouve maintenant l'oreille. Furieux d'avoir été dépouillé, il refusa toutes les propositions au sujet du panier. Mayowoca lui fit alors l'offre suprême : « Je vois, dit-il, que la moitié du corps te manque. Tu n'as pas de pieds pour marcher, et tu te traînes à l'aide d'un bâton. En échange de l'oiseau-soleil, je te donnerai une paire de pieds et tu pourras sans gêne aller partout dans le monde. » L'homme-tronc éprouvait tant de mal à se déplacer qu'il accepta le marché, à la condition toutefois que sa femme obtînt la même faveur.

Mayowoca appela la femme et se mit au travail. A grand renfort de massages et de modelages en poterie, il compléta les parties manquantes. L'homme et la femme sautèrent sur leurs pieds neufs et commencèrent prudemment à marcher. Dès lors, non seulement les humains purent voyager, mais ils acquirent aussi la faculté de se reproduire.

Quand il remit le panier à Mayowoca, l'homme lui recommanda de ne jamais l'ouvrir. Sinon le soleil s'enfuirait et on ne le retrouverait plus. Si précieuse était la cage que son propriétaire ne devrait la montrer ni la confier à personne.

Le démiurge partit tout joyeux, avec la cage posée en équilibre sur ses paumes ouvertes et jointes. Il ne se lassait pas d'écouter le chant merveilleux de l'oiseau-soleil. Tandis qu'il marchait avec précaution, il rencontra son frère Ochi qui lavait les blessures reçues quand il était un poisson, et dont la tête des piranhas conserve la trace sous forme de zébrures noires. Ils continuèrent ensemble et pénétrèrent en forêt.

Comme ils avaient faim, ils s'arrêtèrent bientôt au pied d'un arbre chargé de fruits où Mayowoca pria son frère de grimper. Mais celui-ci avait remarqué le panier et le chant mystérieux qui en sortait. Il prétexta sa faiblesse pour rester à terre pendant que Mayowoca ferait la cueillette. A peine l'aîné fut-il caché par le feuillage que, malgré ses recommandations, Ochi ouvrit le panier. L'oiseau-soleil s'envola, son chant harmonieux devint un cri horrible, les nuages s'amoncelèrent, le soleil disparut et la terre entière fut obscurcie par une nuit noire comme le jais. Une pluie diluvienne tomba pendant douze jours sans désemparer, noyant le sol sous une eau sale, noire, froide et infecte...

Les deux humains faillirent périr. Une colline émergée les sauva. Nul oiseau ne chantait, nulle bête ne rugissait. On n'entendait que le vent qui hurlait, la pluie qui fouettait, et, entre les eaux et le ciel plus noir encore, la faible voix de Ochi qui se lamentait sur sa faute,

accroupi au sommet d'une montagne. Mayowoca ne pouvait l'entendre car il s'était transformé en chauve-souris qui volait très haut dans le ciel, aveuglée par la nuit et assourdie par la tourmente. Ochi se fit une couche de terre et créa autour de lui toutes sortes de quadrupèdes pour s'en nourrir. Dans la même intention, Mayowoca créa plus haut, au dessus de la tempête, les oiseaux et les singes.

Les années passèrent. Finalement, Mayowoca envoya l'oiseau /conoto/ à la recherche du soleil. Celui-ci n'était pas au zénith quand l'oiseau y parvint épuisé ; aussi se laissa-t-il descendre en planant, dans le sens du vent qui l'entraîna jusqu'au bout de la terre. Miracle ! Le soleil était là, pareil à une boule embrasée. En effet, lassé d'être enfermé dans sa cage, le soleil s'était enfui au zénith et il courait désormais d'un bout à l'autre du monde, mais sans pouvoir s'échapper au delà. Ainsi apparut l'alternance du jour et de la nuit. La nuit, les hommes ne peuvent voir le soleil parce qu'il voyage sous la terre plate ; il ressort le matin à l'extrémité opposée. Pour ne pas se brûler, l'oiseau /conoto/ saisit l'astre en s'aidant d'un flocon de nuages cotonneux, et il le lança vers la terre. Un singe blanc reçut le paquet, l'ouvrit fil à fil et remit l'oiseau-soleil dans sa cage.

Le soleil monta de nouveau au zénith où il s'arrêta un moment. Alors, Mayowoca interpella son frère et lui dit qu'ils vivraient désormais séparés, Ochi à l'est, lui-même à l'ouest avec la terre hostile entre eux. Mayowoca entreprit ensuite d'organiser le monde, que le déluge avait rendu inhabitable. Par la seule force de sa pensée, il fit croître les arbres, couler les rivières, naître les animaux. Il entrouvrit une montagne d'où sortit une nouvelle humanité à qui il enseigna les arts de la civilisation, les cérémonies religieuses, et la préparation des boissons fermentées qui permettent de communiquer avec le ciel. [Un fils lui naquit, qu'un ogre voulut dévorer]. Enfin, il s'éleva dans les nuages, d'un endroit où l'on observe encore la trace de ses deux pieds.

Ainsi fut créé le troisième monde. Le premier avait été détruit par le feu pour punir les hommes qui se livraient alors à l'inceste. Le deuxième monde périt dans le déluge, à cause de l'imprudence de Ochi avec l'oiseau-soleil. Le troisième monde finira aux mains des /mawari/ qui sont des Esprits malfaisants au service du démon /ucara/. Le quatrième monde sera le monde de Mayowoca, où les âmes des hommes et de tous les autres êtres jouiront d'une félicité éternelle (Wilbert *8*, p. 150-156).

Bien que longue, cette version tardive reste certainement incomplète, car l'informateur énumère à la fin des épisodes qu'il n'a pas racontés, mais dont la vraie place serait plutôt au début. De plus, on ne sait trop ce qu'il advint du premier couple pendant et après le déluge, ni pourquoi il fallut que l'oiseau-soleil retournât dans sa cage après que son évasion eut instauré l'alternance régulière du jour et de la nuit.

Malgré ces incertitudes, la ressemblance des noms respectifs portés par les démiurges dans M_{415}, M_{416}, mythes qui leur infligent chaque fois l'épreuve

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'un déluge destructeur de l'humanité, et leur confient la réorganisation de l'univers, incite à traiter comme des séquences inversées les deux épisodes symétriques du couple primitif sans jambes, et des filles du démiurge aux jambes brisées. Amalivaca a cassé les jambes de ses filles pour les empêcher de voyager en tous sens et les contraindre de demeurer sur place, afin que leur pouvoir de procréation, sans doute galvaudé dans des aventures exotiques, fût désormais réservé à l'engendrement des seuls Tamanac. Inversement, Mayowoca donne des jambes à un couple primitif, sédentaire par nécessité, pour qu'il puisse à la fois se déplacer en tous sens et procréer. Dans M_{415}, le soleil et la lune sont fixes ou, plus exactement, leur figuration conjointe sous forme de gravures rupestres étalonne définitivement la distance modérée qui les sépare et la proximité relative qui les unit. Mais, si le roc est immobile, le fleuve qui baigne son pied aurait dû, supposée la création parfaite, couler dans les deux sens, égalisant ainsi les trajets de l'aller et du retour.

Tous ceux qui ont voyagé en pirogue savent qu'une navigation, d'une durée de quelques heures vers l'aval, peut exiger plusieurs jours quand on l'effectue vers l'amont. La mise à double sens du fleuve correspond donc, en termes d'espace, à la recherche, en termes de temps, d'un bon équilibre entre les durées respectives du jour et de la nuit (cf. M_{410}), qu'une distance convenable entre la lune et le soleil, étalonnée sous forme de gravures rupestres, doit permettre aussi d'obtenir. Par conséquent, M_{415} adopte la même démarche sur le plan astronomique que sur le plan sociologique : il met une fois pour toutes à bonne distance, mais en les immobilisant, l'astre diurne et l'astre nocturne, l'homme et la femme ; et c'est le fleuve qui se déplace. M_{416} suit une démarche symétrique et inverse : à l'origine, le soleil occupait une position fixe au zénith, et le couple primordial ne pouvait se déplacer. Envisagée sous ses aspects positif et négatif, l'œuvre de création consiste chaque fois à les mobiliser.

Il n'est pas question d'un voyage en pirogue dans M_{416}, ni de son expression inversée, aussi présente dans M_{415} sous la forme d'une mise du fleuve à double sens neutralisant, si l'on peut dire, l'inégalité temporelle de l'aller et du retour. A ces séquences fluviales, le mythe contemporain en substitue une autre de même inspiration : pêche par l'homme-tronc du démiurge cadet, qui s'était changé en poisson piranha pour voler un hameçon.

Cette conséquence renvoie directement à M_{354}, point de départ de ce livre, où le poisson piranha sert au héros de prétexte pour se détacher d'une femme-tronc — qui est aussi une femme-crampon — alors qu'ici, il sert au héros de prétexte pour s'attacher l'hameçon (≡ crampon) d'un homme-tronc. Mais il y a plus. En effet, la séquence fluviale de M_{416}, dont le rôle pourrait paraître anecdotique, reçoit son plein sens de la mythologie tupi-guarani où elle figure souvent. D'ailleurs, la destruction du monde en punition de l'inceste (mais par un déluge au lieu d'une conflagration) appartient aussi à cette mythologie (Cadogan *4*, p. 57-58).

Les deux démiurges des Guarani méridionaux sont le soleil et la lune ; au cours de leurs travaux (M_{13} ; CC, p. 83, 118) ils se changent en poissons pour voler l'hameçon d'un Esprit malfaisant et cannibale. Le cadet malhabile devient la proie de l'ogre (et non ogresse, comme nous l'avions écrit par inadvertance dans *le Cru et le Cuit*), qui le mange sous les regards horrifiés de son frère, épisode également préservé dans un récit yabarana (Wilbert *8*, p. 154-156) qui relève du même groupe que M_{416}. Mais l'aîné des démiurges a soin de recueillir les arêtes, grâce auxquelles il redonne vie à son cadet. Cette dévoration suivie de résurrection se perpétue dans les phases et les éclipses de la lune, qui reçut par ailleurs ses taches au cours d'une intrigue incestueuse avec sa tante paternelle. Celle-ci macula, pour le reconnaître, le visage du visiteur nocturne. Depuis, quand la pluie tombe, c'est qu'il se lave pour effacer les marques. Les éclipses du soleil remontent aussi aux luttes de l'aîné des démiurges avec l'ogre Charia (Cadogan *4*, p. 78-83).

On connaît de nombreuses versions de la cosmologie tupi-guarani. Celle-ci suffit pour combler les lacunes du codage astronomique de M_{416} dont, de son côté, M_{415} rend le codage sociologique plus clair. Sans doute les Tupi et les Guarani assimilent-ils les jumeaux mythiques au soleil et à la lune. A cet égard, ils diffèrent des Yabarana, qui font du soleil un oiseau et racontent l'épisode de la dévoration par l'ogre en des termes laissant supposer que le fils de Mayowoca personnifie la lune. La séparation des démiurges en direction de l'est et de l'ouest leur crée plutôt une affinité avec l'arc-en-ciel, phénomène météorique que les indigènes de l'Amérique équatoriale dédoublent volontiers en supérieur et inférieur (ce qui correspond à la position des démiurges pendant le déluge), ou en oriental et occidental comme cela se produit à la fin du mythe. Nous avons déjà cité un mythe des Katawishi, tribu du haut Teffé, entre les rios Purus et Jurua, et de langue catukina (CC, p. 253) :

M_{417}. *Katawishi : les deux arcs-en-ciel.*

> « Les Katawishi connaissent deux arcs-en-ciel : Mawali à l'ouest, et Tini à l'est. C'étaient deux frères jumeaux. Après le départ des amazones qui laissèrent les hommes seuls, ce fut Mawali qui fit les nouvelles femmes. Tini et Mawali causèrent le déluge qui inonda toute la terre et tua tous les vivants, moins deux jeunes filles qu'ils sauvèrent pour être leurs compagnes. Il ne convient pas de les fixer ni l'un ni l'autre : regarder Mawali c'est se condamner à devenir mou, paresseux, malchanceux à la chasse et à la pêche ; regarder Tini rend l'homme tellement maladroit qu'il ne peut faire la moindre sortie sans se buter et se déchirer les pieds à tous les obstacles du chemin, ni prendre un instrument tranchant sans se couper » (Tastevin *3*, p. 191).

Tastevin rappelle que le mot /mawali/ ou /mawari/ désigne dans plusieurs dialectes un dieu méchant ou non *(ibid.)*. C'est certainement le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cas en yabarana, où /mawari/ a le sens d'« esprit malfaisant » (*supra*, p. 133). On doit sans doute rapprocher ce terme de l'arawak /yawarri/ qui dénote à la fois le sarigue et l'arc-en-ciel (CC, p. 255-256), d'autant plus que les Tukuna, dont le territoire se situe dans une zone intermédiaire entre les Arawak de la Guyane et les Katawishi, distinguent l'arc-en-ciel oriental et l'arc-en-ciel occidental (*supra*, p. 30, 90) et conçoivent aussi deux démiurges, dont l'un est un dieu-sarigue (CC, p. 179, 188), qui finissent par se séparer et vont l'un vers l'est, l'autre vers l'ouest.

Comme les dioscures tamanac et yabarana, ceux des Katawishi provoquent un déluge destructeur de l'humanité et ils ont des idées bien arrêtées sur la conduite qui convient aux filles. Les dioscures tamanac rendent sédentaires des femmes vagabondes formant une paire, les dioscures yabarana font doublement le contraire : ils rendent *vagabond* un *couple* sédentaire. Quant aux dioscures katawishi, ils ont affaire à deux sortes de femmes : des amazones qui sont aussi des vagabondes puisqu'elles les abandonnent, et deux payses qu'ils sauvent du déluge pour leur servir de compagnes : elles deviennent donc des sédentaires. Enfin, les rapports futurs de l'humanité avec les démiurges sont décrits sur le plan des vertus, de manière symétrique avec celle qui permet aux autres mythes d'opposer le mariage proche et le mariage lointain. Fixer du regard un des arcs-en-ciel rend mou, paresseux, malchanceux à la chasse et à la pêche, c'est-à-dire entraîne des carences analogues à celles que les autres mythes mettent à l'origine de l'inceste. Fixer l'autre arc-en-ciel provoque des accidents — chutes et blessures — qui sont la sanction habituelle d'une conduite imprudente et aventureuse. Aux codages sociologique et astronomique, un codage moral vient s'ajouter.

On ne sera donc pas surpris de retrouver dans la même région, mais cette fois chez des Carib, un quatrième codage, d'inspiration anatomique, qui s'était déjà imposé à notre attention :

M$_{252}$. *Wawai : le premier coït* (cf. MC, p. 172).

A l'origine des temps, une femme-tortue, enceinte et égarée, voulut se réfugier chez le jaguar. Celui-ci la tua et la mangea, sauf les œufs qu'elle portait dans son ventre et qui donnèrent naissance à deux enfants, Mawari et Washi[1]. Une vieille femme les éleva. Quand ils furent grands, ils devinrent barbus et poilus. Mais ils n'avaient pas de pénis car, de ce temps-là, les pénis existaient sous la forme de petites plantes qui poussaient dans la forêt. Renseignés par un oiseau, ils léchèrent un jour ces plantes et s'endormirent.

1. On notera que la langue waiwai distingue /mawari/ nom d'un des dioscures, et /yawari/ qui désigne le sarigue. De même en kalina : /mawari/ et /awaré/ (Ahlbrinck, sous ces deux mots). Il ne faut donc pas tenir pour acquis le rapprochement que nous avons suggéré ci-dessus en nous fondant sur les connotations respectives que les mythes prêtent aux signifiés correspondants. Sur les mots désignant le sarigue et l'arc-en-ciel, cf. Taylor.

Pendant leur sommeil, un énorme pénis poussa à chacun. Mus par un appétit nouveau, ils entreprirent de copuler avec une loutre qui leur expliqua comment ils devaient s'y prendre pour pêcher des vraies femmes. Toutefois, celles-ci déconseillèrent aux dioscures de coucher avec elles, car elles possédaient des vagins dentés. Washi, trop empressé, faillit périr, mais son pénis amputé acquit ainsi une taille normale. Mawari préféra administrer d'abord des drogues magiques à sa femme pour détruire les dents de piranha (Fock, p. 38-42).

De l'absence de pénis, rendant impossible même le mariage proche, on passe donc à l'acquisition d'un pénis de longueur raisonnable, par l'étape intermédiaire d'un trop long pénis qui ne pourrait servir qu'à un mariage lointain. Le mythe waiwai exprime ainsi, en termes anatomiques, ce que certains mythes disent en termes sociologiques ou astronomiques, tandis que d'autres emploient deux ou trois codes à la fois. Dans tous les cas, chaque mythe est définissable par l'itinéraire qu'il choisit de parcourir à travers les registres d'un champ sémantique global dont on commence à discerner les aspects :

CODE ASTRONOMIQUE	lune absente, éclipse, phases		soleil fixe
	longue nuit ...	alternance régulière de la nuit et du jour	long jour
	.....	Voie lactée — arc-en-ciel	
CODE GÉOGRAPHIQUE	proche	voyage en pirogue	lointain
	aval	fleuve à double sens	amont
CODE ANATOMIQUE	femme sans jambes		femme vagabonde
	homme sans pénis		homme au long pénis
CODE SOCIOLOGIQUE	..... inceste, endogamie ...	exogamie	
	célibat		promiscuité
CODE ÉTHIQUE	timidité		audace

Cette matrice rectangulaire, que nous avons beaucoup appauvrie pour la rendre mieux lisible, représente l'échiquier commun sur lequel chaque mythe joue sa partie. Mais il faut envisager l'ensemble, si on veut comprendre la raison d'être de certaines transformations remarquables, énigmatiques de prime abord. Ainsi, la cosmologie tukano qui prétend rendre compte de l'alternance régulière du jour et de la nuit, du fait qu'elle répartit les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

femmes en deux catégories : les « sérieuses » et les légères ou prostituées (Fulop, vol. 3, p. 121-129), s'incorpore un long récit (M_{418} ; Fulop, vol. 5, p. 341-366) au cours duquel, et comme dans le mythe yabarana M_{416}, une cage imprudemment ouverte libère des oiseaux. Ceux-ci devinrent aussitôt les /yurupari/, flûtes sacrées dont les femmes s'emparèrent et qui leur permirent de réduire les hommes en esclavage, bien qu'aujourd'hui ces instruments de musique constituent le symbole et le moyen de la sujétion des premières aux seconds. La transformation serait incompréhensible, si l'on ne tenait compte que, dans les tribus des rios Negro et Uaupès, le mot /yurupari/ désigne aussi un fils qu'une mortelle conçut du soleil pour qu'il mît fin au règne des femmes et qu'il édictât les règles sévères auxquelles elles seraient soumises désormais ($M_{275, 276}$; MC, p. 231-233). Par conséquent, en même temps que le code sociologique évolue depuis le plan des alliances matrimoniales jusqu'à celui des rapports politiques (mais toujours sous l'angle de l'opposition des sexes), le lien métaphorique entre l'ordre astronomique et l'ordre social se transforme en lien métonymique entre les femmes et l'incarnation du fils du soleil dans les flûtes. Celles-ci sont la *cause* de la conduite disciplinée de celles-là, comme l'alternance régulière des astres diurne et nocturne offre l'*image* de l'alliance matrimoniale bien réglée : ni trop proche ainsi qu'il arriverait si les femmes étaient incestueuses, ni trop lointaine en conséquence d'un tempérament débridé qui les rendrait coureuses ou ferait d'elles des amazones, au lieu que, solidement prémunies contre ces deux risques, elles se montrent des épouses modestes et dociles aux ordres de leurs maris. Pour les Tukano, le dilemme se posait de façon d'autant plus aiguë qu'ils pratiquaient une stricte exogamie tribale, et obtenaient leurs épouses par échange de sœurs avec des tribus alliées, ou même par capture de filles dans des tribus ennemies (Fulop, vol. 3, p. 132 ; Silva, p. 408 sq.). L'exemple d'un ciel policé n'eût peut-être pas suffi à discipliner des étrangères qui devaient se montrer souvent rétives. Et la terreur inspirée par les flûtes était sans doute préférable, dans ces conditions difficiles, pour faire en sorte que les épouses acquises ne fussent point au départ des vierges farouches ou des sœurs incestueuses, et pour éviter qu'elles ne devinssent ensuite des hôtesses perfides ou des femmes dévergondées.

II

LE COURS DES ASTRES

Considérés d'un point de vue plus général, les mythes que nous venons de discuter s'attachent à résoudre une contradiction, qu'un mode de vie fluvial devait rendre surtout sensible à des populations installées au voisinage de l'équateur. Dans l'ordre temporel, la nuit alterne exactement avec le jour puisque, dans cette partie du monde, les deux périodes ont même durée. La réalité vécue offre donc l'image perpétuelle d'une médiation réussie entre deux états concevables au moins d'un point de vue théorique : celui où il n'y aurait que le jour ($M_{410-411}$) et celui où il n'y aurait que la nuit ($M_{413, 416}$) ; ou même entre des états où la durée d'une des périodes excéderait considérablement celle de l'autre.

En revanche, dans l'ordre spatial, c'est l'état de médiation qui relève plutôt d'une vision théorique : pour que l'aller fût égal au retour, il eût fallu, quand on voyage en pirogue, que les fleuves fussent à double sens. Mais la réalité empirique ne montre rien de tel. En fait, et bien que la distance reste la même, on passe un jour entier sinon plusieurs à remonter une portion de rivière que peu d'heures avaient suffi pour descendre. Cela est vrai surtout quand les rivières sont coupées de sauts et de rapides, dont le courant imprime une vitesse prodigieuse à la pirogue qui se dirige vers l'aval, mais oblige à de longs portages par terre quand la destination est en amont. Or, dans les mythes où l'un des dioscures s'efforce de mettre les fleuves à double sens, l'autre ruine son entreprise en créant les rapides et les chutes, causes principales de l'inégalité des trajets.

Par conséquent, l'axe spatial et l'axe temporel se réfèrent à des structures qui, d'un point de vue logique, doivent paraître symétriques et inversées. Sur l'axe temporel, l'état de médiation est celui même fourni par l'expérience, et la spéculation seule permet de reconstituer un état primitif d'immédiation, sous les deux formes que suggèrent les mythes à préalable diurne ou à préalable nocturne, entre lesquels n'existe d'ailleurs pas de parité (MC, p. 361-363). Sur l'axe spatial, c'est le contraire : l'absence de médiation seule est donnée ; avec le fantasme du fleuve à double sens, la spéculation reconstitue un état initial opposé. Dans chaque cas, par

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conséquent, les pôles de chaque axe, qui se correspondent d'un point de vue logique, sont l'un vécu, l'autre pensé.

Le paradoxe devient surtout sensible sur l'axe sociologique, qui apparaît maintenant comme une fonction des deux autres : qu'elles soient endogames ou exogames (et de façon plus ou moins stricte dans chaque cas), les règles du mariage obligent à considérer attentivement la *distance* à laquelle on ira chercher les épouses, mais en vue de perpétuer l'espèce, c'est-à-dire d'assurer la périodicité des générations que mesure, en dernière analyse, la *durée* de la vie humaine. Aussi ne faut-il pas s'étonner que, dans les mythes consacrés à l'impossible arbitrage du proche et du lointain,

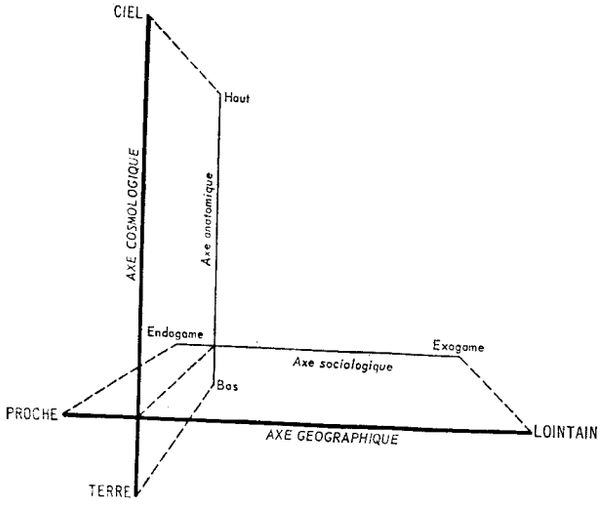


Fig. 15. — Rapports de transformation entre coordonnées cosmiques et humaines.

resurgisse souvent le motif de la vie brève, instituée par les démiurges en même temps que la distance raisonnable entre la lune et le soleil, l'écart inévitable dans la durée des voyages par eau à l'aller et au retour, et le degré de mobilité permis aux femmes. Selon la plus ancienne version connue de M_{415}, le démiurge renonça à mettre les fleuves à double sens, mais il rompit les jambes de sa fille vagabonde qui « *era amante de camminate* », et il promulgua la vie brève (Gilij, vol. 3, p. 4-5). Une autre, plus récente, ajoute qu'il fit des gravures rupestres sans sortir de sa grande pirogue et qu'il adoucit le relief (Brett *2*, p. 111-113), diminuant ainsi les obstacles à la navigation qui se font surtout sentir quand on remonte le courant. A l'autre extrémité du continent, chez les Ona et les Yahgan de la Terre de Feu, les démiurges s'emploient à régler l'alternance du jour et de la nuit, ordonner l'univers, instituer la vie brève, apprendre aux humains l'art de copuler et de se reproduire (Gusinde, vol. 2, *passim*). Partout, les codes astronomique, géographique, sociologique et biologique sont liés.

On s'exprimerait de façon plus précise en disant que l'axe astronomique, vertical puisqu'il intéresse le ciel et la terre, et l'axe géographique, horizontal entre les pôles du proche et du lointain, se projettent à une échelle réduite sous forme d'axes aussi perpendiculaires entre eux : un axe anatomique, dont le haut (tête) et le bas (jambes) forment les pôles, et l'axe sociologique, qui oppose le mariage endogame (proche) et le mariage exogame (lointain) (fig. 15).

L'armature idéologique des mythes de l'Amérique équatoriale paraît donc liée à une infrastructure où la pensée indigène découvre une contradiction : celle entre un axe temporel de type équinoxial, et un axe spatial où le sens du trajet intervient pour rendre inégales des distances pourtant identiques. Mais alors, on risque d'être surpris par la récurrence du motif de la mise des fleuves à double sens dans des régions d'Amérique du Nord où, plus que l'équinoxe, le solstice devient le phénomène pertinent. En un sens, cette récurrence confirme notre thèse, puisqu'on l'observe là même où nous avons déjà noté celle du voyage en pirogue, motif complémentaire du précédent ; d'une part chez les Iroquois (Cornplanter, p. 29 ; Hewitt *2*, p. 466) ; d'autre part, sur la côte du Pacifique, depuis Puget Sound (Haeberlin, p. 396) et les Quinault au nord (Farrand, p. 111) jusqu'aux Karok (Bright, p. 201) et aux Yurok : « A l'origine des temps, le fleuve Klamath coulait d'un côté vers l'amont, de l'autre vers l'aval, mais le créateur décida que les eaux du fleuve descendraient vers l'aval et que les saumons iraient vers l'amont » (Erikson, p. 269, 271). Ces tribus du nord-ouest de la Californie avaient un genre de vie essentiellement fluvial (Kroeber *1*, p. 9, 98-100). Célèbres pour leur agriculture développée, les Iroquois habitaient cependant une région de grands lacs et d'innombrables cours d'eau où, dans les temps anciens, ils naviguaient plus souvent et plus loin qu'on ne l'imagine aujourd'hui (Morgan, vol. 2, p. 83).

De ce point de vue, par conséquent, le motif de la mise des fleuves à double sens confirme par sa distribution l'homogénéité du groupe, en dépit de l'éloignement géographique des tribus. On vérifie aussi par ce biais la corrélation de l'idéologie et de l'infrastructure. Sur l'axe temporel cependant, cette infrastructure n'a pas un caractère équinoxial, car les populations nord-américaines d'où proviennent nos exemples vivent toutes entre 40° et 50° lat. Nord. Mais il est frappant qu'au moins celles de l'ouest partagent avec leurs voisins septentrionaux, jusque et y compris les Eskimo, une véritable hantise de la périodicité diurne et nocturne, ainsi que de celle des saisons. Nous y avons déjà fait allusion (*supra*, p. 127). C'est le cas chez les Chinook de l'estuaire du fleuve Columbia, au nord des Yurok et des Karok (Jacobs *2*, *part* 2, p. 395-396 ; Sapir *1*, p. 173 ; Boas *7*, p. 12), chez les Sahaptin et les Salish de la côte (Adamson, p. 132-133, 188 ; Jacobs *1*, p. 3-4, *etc.*). Mais, par rapport aux mythes sud-américains dont ils se rapprochent à tant d'égards, ceux provenant de ces populations offrent une différence remarquable : il s'agit beaucoup moins de rendre la nuit égale

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

au jour que d'éviter que leurs durées respectives ne deviennent égales à celle des saisons. Autrement dit, l'*inégalité relative* du jour et de la nuit sont moins en cause que leur *durée absolue*. En revanche, les mythes évoquent de façon systématique des procédés magiques qui servent tantôt d'accélérateurs, tantôt de freins, mais toujours dans l'espoir d'obtenir l'égalité des saisons : sur toute l'étendue d'un vaste territoire qui va du cercle Arctique à la Californie, les jeux de ficelle servent à ralentir le soleil dans sa course, ou risquent de prolonger les mois d'hiver que les parties de bilboquet doivent alors permettre de raccourcir.

Avec les jeux de ficelle, les Eskimo de la terre de Baffin retardent la disparition du soleil ; avec le bilboquet, ils hâtent son retour (Boas *8*, p. 151). Les Sanpoil croient écourter l'année quand ils jouent au bilboquet en hiver (Ray *2*, p. 161). En klamath, réussir un coup au bilboquet s'appelle « éborgner le soleil » (Barker *2*, p. 382 ; cf. *supra*, p. 124) ; leurs voisins et parents Modoc font des jeux de ficelle pour « tuer la lune », c'est-à-dire raccourcir le mois d'hiver qui passe (Ray *3*, p. 132). Les Shasta jouent en hiver au bilboquet « pour que la lune vieillisse et que l'hiver soit bref... En hiver aussi, les enfants font des jeux de ficelle, mais seulement pendant la lune croissante... et pour hâter ses progrès. En revanche, quand la lune décroît, on joue au bilboquet avec des vertèbres de saumon pour qu'elle meure plus vite » (Dixon *7*, p. 446). Toutes ces opérations, qu'on pourrait aussi qualifier de « boiteuses » car elles écourtent d'un côté et rallongent de l'autre (cf. MC, p. 395-400 où nous avons interprété de manière analogue la boiterie rituelle ou mythique qui joue un grand rôle dans ces régions), offrent donc, sous l'angle de la périodicité saisonnière, un équivalent positif de la pirogue dont, sous l'angle de la périodicité quotidienne, la valence devient négative quand elle « boite » : autrement dit, quand le trajet est plus long dans un sens que dans l'autre. Formulé en termes d'espace, le paradoxe équinoxial correspond donc au paradoxe solsticiel que des tribus très éloignées les unes des autres formulent en termes temporels. Malgré la diversité des milieux, elles sauvegardent une idéologie commune, ici par des opérations spéculatives qu'inspire un savoir technique (l'art de la navigation), et là par des opérations techniques (dont relèvent aussi les jeux) à des fins, il est superflu de le dire, vouées à demeurer spéculatives. Car, pas plus que les fleuves ne coulent à double sens, on ne peut, sous des latitudes septentrionales, égaliser la durée des saisons.

Au cours du précédent volume, nous avons souligné un des aspects que revêt la théorie de la périodicité dans la pensée des Indiens sud-américains, en montrant que leurs mythes prenaient pour point de départ la périodicité quotidienne qui repose sur une expérience vécue de la médiation. En même temps, les mythes s'efforcent de remonter à une absence de médiation dont la notion est toute théorique, bien qu'on puisse la concevoir sous deux modalités distinctes. Selon les cas, on peut en effet choisir l'hypothèse que soit la nuit seule, soit le jour seul régnait à l'origine des temps. Or, ce

préalable nocturne et ce préalable diurne ne s'équivalent pas d'un point de vue logique : sur l'axe temporel, l'un correspond à une disjonction du soleil et de la terre, l'autre à leur conjonction. En se projetant sur l'axe spatial, la même configuration acquiert une portée sociologique : selon la distance idéale que chaque société souhaite mettre entre les futurs époux, avant que le mariage ne les unisse ceux-ci auront été plus ou moins proches l'un de l'autre, c'est-à-dire relativement conjoints ou disjoints.

Deux mythes guyanais cités par Goeje (*1*, p. 108) d'après Van Coll et Penard confirment le caractère systématique de cette liaison. Suivant l'un (Arawak : M_{420a}), le soleil et la lune étaient jadis des personnages humains qui gardaient la lumière emprisonnée dans un panier. Le soleil souhaitait épouser une Indienne, mais il était si haut qu'il ne pouvait descendre ; il fallut donc que la fille montât. A peine arrivée, elle s'empressa d'ouvrir le panier et la lumière se répandit. On voit que ce mythe inverse méthodiquement M_{411} grâce à une série de transformations : *intrigue amoureuse ⇒ mariage ; descente de l'astre ⇒ montée de l'humaine ; origine de la lumière nocturne ⇒ origine de la lumière diurne*. L'autre mythe, de provenance kalina (M_{420b}) raconte comment le soleil, maître de la lumière, fut obligé de la répandre pour mieux surveiller sa femme qui le trompait. « Ainsi devint-il le soleil visible, qui fera désormais alterner le jour avec la nuit... S'il n'y avait pas eu le péché, la nuit n'aurait pas existé mais seulement une clarté perpétuelle. » Les Warrau racontent qu'un couple de vieillards gardaient la lumière du jour. Leur fils ne consentit à la donner qu'à celle de deux sœurs qui avait su conserver sa virginité (M_{420c} : Roth *1*, p. 266 ; Wilbert *9*, p. 64-67).

Si les mythes lient la chasteté au jour, la sensualité à la nuit, depuis l'Amazonie jusqu'à la Terre de Feu ils concordent pour voir dans l'alternance régulière du jour et de la nuit la condition normale des rapports conjugaux. Un mythe mundurucu (M_{421a} ; Murphy *1*, p. 88-89), un autre kayapo (M_{421b} ; Métraux *8*, p. 18-19), construits sur ce thème, ramènent à un mythe des Tupi amazoniens résumé et discuté dans le précédent volume (M_{326a} ; MC, p. 358-363), mais auquel il faut revenir car, de façon plus nette encore que ceux déjà examinés, il fait apercevoir la cause profonde de l'union des deux motifs : voyage en pirogue et alternance régulière du jour et de la nuit. Rappelons donc ce mythe. Du temps que régnait un jour perpétuel, la fille du Grand Serpent, mariée à un Indien, refusait de coucher avec son époux car elle jugeait l'obscurité indispensable pour faire l'amour. Le mari expédia trois serviteurs en pirogue, pour demander la nuit à son beau-père qui la gardait prisonnière au fond des eaux. Celui-ci voulut bien la remettre, enclose dans une noix de palmier, à condition que les serviteurs s'abstinssent de l'ouvrir jusqu'au retour. Poussés par la curiosité, les deux serviteurs faisant office de rameurs voulurent connaître la cause du bruit qu'ils entendaient dans la noix ; celui qui gouvernait l'embarcation tenta d'abord de les dissuader, puis céda. Les trois hommes se

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rassemblèrent au milieu de la pirogue, ouvrirent la noix ; la nuit s'échappa et se répandit sur la terre. La fille du serpent dut intervenir, et elle instaura l'alternance régulière de la lumière et de l'obscurité.

Nous avons déjà rencontré des triades astronomiques. Celle des serviteurs évoque d'autant mieux les trois vieilles, laides et noires de peau, qui selon les Kogi (M_{412} ; Reichel-Dolmatoff *1*, vol. 2, p. 29) persécutent le soleil et cherchent à faire régner une nuit éternelle, qu'un mythe amazonien de provenance incertaine associe à des personnages analogues tous les thèmes que nous venons d'invoquer.

M_{104}. *Amazonie : origine de la nuit* (cf. CC, p. 185).

A l'origine des temps, la nuit n'existait pas. Le soleil faisait des allers et retours continuels, les hommes ne travaillaient pas et ils dormaient en plein jour. Trois jeunes filles inconsidérées et rebelles virent un jour un Esprit aquatique, de sexe féminin, enlever sous leurs yeux un Indien qui s'appelait Kadaua. Elles voulurent le retenir, le courant les entraîna et toute la population du village, accourue à la rescousse, tomba à l'eau derrière elles et perdit la vue, sauf trois vieilles femmes qui étaient restées sur le rivage.

Celles-ci aperçurent Kadaua qui surnageait en compagnie d'une des filles, et elles lui crièrent de la ramener à terre. Il reprit pied et confia la rescapée aux vieilles, le temps d'aller chercher les autres qui s'obstinaient à rester loin du bord. Les vieilles en profitèrent pour conseiller à la fille de s'enfuir. Elles lui dirent que Kadaua n'avait jamais aimé une femme ; elles-mêmes, naguère éprises de lui, il les avait livrées à la décrépitude. La demoiselle écoutait sans répondre. Pendant ce temps, Kadaua essayait de rattraper les autres filles à la nage, mais elles ne reconnaissaient plus sa voix et le fuyaient. Finalement elles se noyèrent.

Kadaua revint tout en pleurs. Il sortit de l'eau et vit sa jolie protégée qui pleurait aussi. En réponse à ses questions, elle expliqua qu'elle avait peur de vieillir à son approche comme les trois femmes qui l'avaient précédée. Kadaua protesta qu'il n'avait jamais été leur amant, elles l'accusèrent à leur tour d'indifférence envers les femmes. Là-dessus, elles se précipitèrent sur l'héroïne et lui arrachèrent tous ses cheveux. La jeune fille se jeta à l'eau. Kadaua la suivit, tandis que les vieilles se transformaient en sarigues.

Kadaua nageait derrière la jeune fille, si près qu'il pouvait frôler son talon, mais elle maintenait son avance. Ils nagèrent ainsi pendant cinq lunaisons. Kadaua perdait peu à peu ses cheveux, ceux de la fuyarde repoussaient tout blancs. Enfin, ils échouèrent ensemble sur une berge. « Pourquoi me fuis-tu ? » demanda-t-il. Elle répondit que c'était de peur que ses cheveux ne blanchissent. Puisque l'irréparable était arrivé, elle pouvait se laisser rejoindre ; mais où donc avaient passé les cheveux de Kadaua ? Celui-ci s'aperçut alors qu'il était chauve. Il accusa l'eau du méfait. La jeune fille répliqua que l'eau avait bien su « laver la noirceur » de sa chevelure, et que tous

deux devraient désormais vivre et se montrer dans cet état. Que Kadaua rentre donc au pays, où ses maîtresses riront de son crâne dénudé !

L'homme ne l'entendait pas ainsi. « C'est à cause de toi, dit-il à sa compagne, que l'eau a rasé mes cheveux. Fais-les donc repousser ! » — « Je veux bien, répondit-elle, mais à condition que tu rendes mes cheveux noirs, comme ils étaient avant que tes maîtresses ne les aient arrachés ! »

Ils avaient marché en se querellant et arrivèrent à une grande hutte vide d'habitants, où ils firent cuire et mangèrent la nourriture (? /uareá/) qui s'y trouvait. Sur ces entrefaites, les propriétaires apparurent. C'étaient le père et la mère de la jeune fille, mais ils refusèrent de la reconnaître à cause de ses cheveux blancs, et ils se moquèrent méchamment du crâne chauve de son compagnon. Celui-ci se sentit si déprimé qu'il dormit pendant deux jours. Deux autres jours passèrent, et les deux couples se mirent en route pour le village de Kadaua, dans l'espoir que les trois vieilles maîtresses sauraient guérir les jeunes gens. Mais leur hutte sentait si mauvais qu'on n'osait y pénétrer. A l'intérieur, les vieilles criaient « ken ! ken ! ken ! », comme font les sarigues. Kadaua mit le feu à la hutte, il y eut une forte odeur de brûlé : « Tu vas incendier mes cheveux ! » protesta la jeune fille. A cet instant, le jour disparut et une épaisse nuit régna, tandis que la chaleur faisait exploser les yeux des sarigues.

Aussitôt, des étincelles brillantes montèrent au ciel où elles se fixèrent. Kadaua bondit dans la hutte où il espérait trouver la chevelure de sa compagne ; elle le suivit et ses parents firent de même. Tous quatre furent consumés dans les flammes. Leurs corps explosèrent et s'envolèrent jusqu'au ciel où depuis lors, un feu et une braise incandescente embellissent la nuit (Amorim, p. 445-451).

L'interprétation de ce mythe soulève plusieurs difficultés. Il raconte d'abord une histoire fort compliquée. De plus, on ignore sa provenance exacte. Qu'il ait été recueilli en nheêngatu, c'est-à-dire en tupi amazonien, ne prouve rien, car cette *lingua geral* était d'usage courant autour de Manaus, dans les tribus de plusieurs groupes linguistiques tels que l'arawak et le tukano. Il suffit de parcourir le recueil d'Amorim, qui rassemble des mythes amazoniens d'origines diverses sans toujours préciser celles-ci, pour constater que des motifs comme ceux des trois filles écervelées et du héros lunaire et adolescent, impuissant parce qu'hermaphrodite, font partie intégrante d'un patrimoine mythologique commun à des tribus alliées ou hostiles, mais entre lesquelles les échanges matrimoniaux ou les rapts de femmes ont créé toutes sortes de liens. A cette incertitude sur le contexte ethnographique, une autre s'ajoute en raison du genre spécial dont relèvent la plupart des mythes recueillis par Amorim, Stradelli et, dans une moindre mesure, Barbosa Rodrigues. Ces auteurs eurent encore accès à une mythologie savante, sans doute élaborée à partir de matériaux hybrides par des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

confréries de sages sur lesquelles nous ne savons presque rien, sinon qu'elles étaient strictement hiérarchisées et que des versions plus ou moins ésotériques des mêmes mythes devaient appartenir aux différents degrés de la hiérarchie (cf. MC, p. 232).

Nous raisonnerons donc avec prudence, en nous contentant de souligner certains aspects. Il est manifeste que la double triade féminine de M_{104} évoque la triade masculine des serviteurs dans M_{326a}, puisque toutes sont liées à l'origine de la nuit. Elles remettent aussi en mémoire une indication de Stradelli (*1*, p. 503-506) sur une triade féminine et nocturne formée de créatures surnaturelles : Kerepiyua, Kiriyua et Kiririyua, respectivement « mère des songes », « mère du sommeil » et « mère du silence ». Les Tupi voient dans la première une vieille descendue du ciel, « mais les tribus baniwa, manao, tariana, baré, etc. disent que celle qui descend du ciel n'est pas une vieille, mais une jeune fille sans jambes, appelée Anabanéri en baniwa, et qui voyage de préférence sur les rayons des étoiles, par le chemin de l'arc-en-ciel... ». Ce personnage mutilé en rappelle d'autres que nous avons rencontrés.

Comme le héros masculin de tous nos mythes, Kadaua se trouve placé entre deux types de femmes, deux formes de mariage. L'originalité de M_{104} consiste à dédoubler cette image, qui était déjà celle d'une dualité. Au début, le mythe montre Kadaua attiré par une créature surnaturelle, la mère des eaux, vers une union *lointaine* et irrévocable, tandis que des payses effrontées cherchent à le retenir *près* d'elles. A cette expression spatiale du rapport entre le proche et le lointain, une autre succède sur le plan temporel : elle oppose les trois vieilles femmes dont s'*éloigne* Kadaua aux trois jeunes dont il se *rapproche*, mais cette fois dans le registre de la durée. Car, en les éloignant de lui, le héros transforme les premières de vieillardes en sarigues, soit — comme on l'a montré dans *le Cru et le Cuit* (p. 172-195) et comme l'épisode des sarigues puantes le confirme — d'âgées en putréfiées ; et, en rapprochant de lui les secondes, il transforme trois jeunes filles, l'une en vieille, les autres en mortes. La deuxième partie du mythe intègre les deux aspects.

En effet, le vieillissement accéléré, dans le laps de cinq lunaisons, survient au cours d'une *poursuite à la nage* qui est le contraire d'un *voyage en pirogue* : les deux protagonistes, homme et femme, baignent directement dans l'eau au lieu de flotter sur l'eau dans une embarcation. La femme précède l'homme, au lieu d'être assise à l'arrière (cf. *supra*, p. 109). Enfin, et surtout, l'homme, dont la main frôle le talon de la femme, devrait la rejoindre mais n'y parvient pas, tandis que, dans le voyage en pirogue (et sur ce point, le témoignage de M_{326a} est capital), les passagers fautifs se réunissent au centre de la pirogue, alors qu'ils ne le devraient pas. Ces trois voyageurs inconsidérés se rassemblent autour de l'un d'eux, qui joue donc le rôle de médiateur spatial. La nageuse irrattrapable, parce qu'elle refuse d'être le sujet d'une médiation temporelle (le vieillissement, entre la jeunesse et la mort), est la seule survivante d'un trio de nageuses inconsidérées.

La raison de ces renversements est claire : comme mythes à préalable diurne, M_{104} et M_{326a} opposent de la même façon l'hypothèse du long jour à celle de la longue nuit, mais entre ces deux termes ils conçoivent autrement la médiation : celle-ci est diachronique dans M_{326a} où elle consiste dans l'alternance régulière du jour et de la nuit, synchronique dans M_{104} où la nuit absolue qui aurait pu régner se trouve, par la conjonction (qui n'est pas une alternance) du pourri et du brûlé, tempérée dès qu'elle existe grâce à la création concomitante de la lune et de la Voie lactée.

Par conséquent, M_{104} doit au genre savant dont il relève de pouvoir se situer d'emblée à l'intersection de plusieurs mythes. En continuant l'analyse, on vérifierait sans doute que les sarigues criant « ken ! ken ! ken ! » à l'intérieur d'une hutte incendiée se transforment en les animaux nocturnes de M_{326a} qui crient « ten ! ten ! ten ! » à l'intérieur d'une prison de noix, dont le feu aussi les fera sortir en même temps que l'obscurité. Dans M_{416}, la cage de l'oiseau-soleil inverse d'autant plus sûrement le précédent motif que les héros des trois mythes illustrent des cas d'impuissance sexuelle : comme culs-de-jatte (M_{416}), comme hermaphrodite (M_{104}), ou comme mari qui ne peut coucher avec sa femme parce qu'elle se refuse à lui (M_{326a}). Depuis la Terre de Feu jusqu'à l'Amazonie, la carence qui les atteint est mise en rapport avec un état primordial où régnait un jour continu (cf. $M_{421a, b}$ et le mythe ona M_{419} *in :* Bridges, p. 433 ; Lothrop, p. 101 ; Gusinde, vol. 1, p. 586).

Enfin, M_{104} partage avec un autre mythe déjà examiné (M_{149b}) une armature à la fois synchronique et diachronique qui articule le thème du vieillissement prématuré, c'est-à-dire la vie brève, avec celui d'une obscurité que tempère la présence des luminaires nocturnes : lune, étoiles et Voie lactée. Un héros dont le nom pourrait dénoter la calvitie (*supra*, p. 113), un autre qui sera bientôt chauve, deviennent l'enjeu d'une rivalité entre les gracieuses filles du soleil et les filles puantes du vautour, ou bien entre des jeunes maîtresses et des sarigues, puantes elles aussi. Tous deux voyagent par eau, entraînés par un crapaud monstrueux ou par un esprit aquatique. Le mariage avec les filles du soleil vaudrait à l'homme une jeunesse prolongée ; le mariage avec l'homme vaudrait à sa jeune épouse un vieillissement prématuré. Chaque fois, l'issue résulte d'une victoire que les créatures puantes ont remportée. Délaissées par le héros, les filles du soleil se changent en Voie lactée ; de pair avec le héros qui lui est resté fidèle, l'héroïne de M_{104} se change dans les astres de la nuit.

***

Bien qu'aucun mythe ne soit parfaitement explicite, nous avons tâtonné pour les superposer jusqu'à ce qu'ils coïncident et laissent ainsi

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

apparaître, à la façon d'une grille, le message commun dont chacun recelait un fragment ou un aspect. Condensons maintenant, mais en clair, ce message tel que l'énonce M_{415} qui nous a servi de point de départ pour la précédente discussion. Nous dirons qu'à défaut de pouvoir neutraliser l'opposition entre *mariage proche* et *mariage lointain* par la méthode du *fleuve à double sens*, Amalivaca et Vochi déterminèrent d'abord au moyen d'une gravure rupestre la *distance raisonnable* entre la lune et le soleil (garantie que l'*inceste* ne se produira pas) ; après quoi ils purent fixer dans des mariages *relativement proches*, en leur brisant les jambes, leurs filles qui étaient enclines à des *unions trop lointaines*.

De même encore, les messages disjoints d'autres mythes se consolident entre eux. Si, rejetant l'inceste avec la tante (au lieu de le commettre et de susciter ainsi les ténèbres, M_{13}) un héros lunaire avait consenti à épouser une princesse trop lointaine, le jour eût été *lumière sans chaleur* (M_{406}) à l'image de la nuit telle que l'éclairent d'une pâle lueur les filles du soleil, princesses lointaines et délaissées (M_{149a}). En revenant parmi les siens, donc en accomplissant un *aller et retour*, le héros permet l'apparition du soleil sous forme de la *chaude lumière* du jour (M_{406}) ; autrement dit, l'astre diurne s'établit désormais à *bonne distance*, comme le compagnon du soleil qui, sous peine de souffrir le froid ou le chaud dans la pirogue (M_{149a}), ne doit pas se tenir *trop près* ou *trop loin* (M_{405}).

Quand, pour la première fois, nous nous sommes intéressé à M_{149a} (CC, p. 270), nous avons noté que ce mythe entretenait des relations paradoxales avec ceux auxquels *le Cru et le Cuit* était surtout consacré. Comme dénicheur de crapaud, le personnage du héros inverse le dénicheur d'aras du mythe de référence (M_1), car, dans la réalité, les batraciens ne perchent pas au sommet des arbres. Or, nous savons que les mythes bororo et gé qui ont un dénicheur d'oiseaux pour héros concernent l'origine du feu de cuisine, et qu'ils forment une série parallèle avec des mythes principalement gé qui associent l'origine de la vie brève et celle des plantes cultivées. M_{149a}, qui a pour fonction étiologique l'origine de la vie brève, recoupe les deux groupes par le travers. Son début est symétrique avec l'un, sa fin identique avec l'autre.

Or, il faut maintenant faire une curieuse constatation. Tous les mythes qu'on vient d'évoquer ont trait au rapport du ciel et de la terre : qu'il s'agisse des plantes cultivées, conséquence de l'union d'une étoile et d'un mortel ; ou du feu de cuisine qui désunit le soleil et la terre, jadis trop rapprochés, en s'interposant entre eux ; ou encore de la vie brève qui, toujours et partout, résulte d'une désunion. Ne doit-on pas conclure que les mythes conçoivent le rapport du soleil et de la terre de deux façons : soit sous forme d'une conjonction verticale et spatiale à quoi met fin la découverte de la cuisine, par interposition du foyer domestique entre le ciel et la terre ; soit sous forme d'une conjonction horizontale et temporelle à quoi met fin l'introduction d'une alternance régulière entre la vie et la mort, entre le jour et la nuit ?

Les Arawak de la Guyane expliquent les éclipses de soleil par un combat de l'astre du jour avec la lune ; ils s'efforcent de les séparer en poussant des cris terrifiants (Im Thurn, p. 364). De même, les Kalina, quand une partie seulement de la lune est visible ou qu'elle s'éclipse, imputent ces phénomènes à une bataille que lui livre le soleil (Ahlbrinck, art. « nuno » § 4, 7). On raconte en Amazonie (M_{422} ; Rodrigues *1*, p. 211-212) que le soleil et la lune se fiancèrent jadis, mais que leur mariage parut impossible : l'amour du soleil embraserait la terre, les larmes de la lune l'inonderaient. Ils se résignèrent donc à vivre isolés. Trop près l'un de l'autre, le soleil et la lune engendreraient un monde pourri, un monde brûlé, ou les deux choses ensemble ; trop éloignés, ils compromettraient l'alternance régulière du jour et de la nuit et provoqueraient soit la longue nuit qui serait un monde à l'envers, soit le long jour qui amènerait le chaos. La pirogue résout le dilemme : les astres embarquent ensemble, mais les fonctions complémentaires dévolues aux deux passagers, à l'avant où l'un rame, à l'arrière où l'autre gouverne, les contraignent de choisir entre la proue et la poupe et de demeurer séparés.

Mais alors, ne devons-nous pas admettre que la pirogue, qui unit la lune et le soleil, la nuit et le jour, tout en les maintenant à distance raisonnable pendant le *temps* du plus long voyage, joue un rôle comparable à celui du foyer domestique dans l'*espace* circonscrit par la hutte familiale ? Si le feu de cuisine n'accomplissait pas la médiation du soleil et de la terre en les unissant, ce serait le règne du monde pourri et de la longue nuit ; et s'il n'assurait leur séparation en s'interposant entre eux, ce serait celui du monde brûlé consécutif à la conflagration. La pirogue mythique remplit exactement le même rôle, qu'elle transpose de la verticale à l'horizontale, et de la distance à la durée.

En fin de compte, la transformation qui affecte la superstructure idéologique, quand on passe du plateau brésilien à l'aire guyano-amazonienne : ici centrée sur la pirogue et sur la pêche, là sur le feu de cuisine et les plantes cultivées, correspond d'autant mieux aux caractères différentiels de l'infrastructure que soit la pêche, soit l'agriculture, constitue l'activité technique la plus étroitement soumise à la périodicité saisonnière. Or, celle-ci se place à mi-chemin entre la périodicité quotidienne, dont les cycles sont plus courts que les siens, et celle de la vie humaine, dont les cycles sont plus longs.

Ouvrons une parenthèse pour démontrer de manière indirecte l'homologie formelle que nous venons de reconnaître entre la pirogue et le foyer domestique. M_{104} se présente comme un mythe sur la calvitie et la canitie, disgrâces fort rares chez les Indiens américains et dont la littérature ethnographique n'offre guère d'exemples avérés. Il n'en est que plus remarquable que les mythes sur la calvitie se distribuent, dans l'Amérique tropicale et dans les régions du nord-ouest de l'Amérique du Nord, à peu près de la même façon que d'autres motifs communs aux deux hémisphères, et qu'ici

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et là, l'explication avancée soit la même : immersion des cheveux dans l'eau ou dans un milieu aqueux qui provoque leur pourrissement. En Amérique du Sud, les Uitoto racontent l'histoire d'un homme devenu chauve au contact des cadavres décomposés dans le ventre d'un serpent qui l'avait englouti (M_{423a} ; Preuss *1*, p. 219-230). On connaît dans le Chaco un mythe choroti sur le même thème (M_{423b} ; Nordenskiöld *1*, p. 110). Les Yupa du Venezuela disent que les nains du monde chthonien sont chauves à force de recevoir sur la tête les déjections des humains (M_{423c} ; Wilbert *7*, p. 864-866).

Le motif de l'homme englouti par un monstre et rendu chauve, déjà présent en Sibérie, existe en Amérique du Nord depuis l'île de Vancouver jusqu'à l'Etat d'Oregon (Boas *2*, p. 688 ; Frachtenberg *1*, p. 31). Selon les Déné Peaux-de-Lièvre, le maître de la pêche a la tête chauve (Petitot *1*, p. 231). Nous avons signalé chez les Yupa la notion d'une calvitie engendrée par les déjections couvrant la tête ; on la rencontre aussi chez les Chinook (Jacobs *2*, *part* 2, p. 326-328 ; cf. aussi les versions sahaptin *in :* Jacobs *1*, p. 186-188 ; nez-percé *in :* Phinney, p. 106-112). Ces brèves indications n'épuisent pas le problème. Un personnage, chauve en tout ou en partie, figure le tonnerre chez les Cashinawa en Amérique du Sud (Tastevin *4*, p. 21) et, en Amérique du Nord, chez les Pawnee (G. A. Dorsey *1*, p. 14) ; enfin les Ojibwa ont un mythe sur lequel nous reviendrons, et où une femme chauve devient la lune bénéfique après que le soleil lui a rendu ses cheveux (M_{499} ; Jones *1*, p. 375-376 ; *2*, *part* 2, p. 623-653). Mais, en rassemblant les indications qui précèdent, nous nous proposions seulement de les mettre en corrélation avec un détail du mythe d'origine des Araucan, qu'il faut résumer à présent d'après les versions produites et comparées par Lehmann-Nitsche (*11*, p. 28-62) :

M_{424}. *Araucan : origine de la calvitie.*

Dans des temps très anciens, un déluge détruisit l'humanité. Selon certaines versions, il survint en châtiment de mœurs débauchées [cf. M_{416}]. Toutes l'imputent à un serpent monstrueux, maître de l'océan, nommé /caicai/ d'après son cri. Fuyant la montée des eaux et l'obscurité qui régnait, les humains chargés de vivres gravirent une montagne à triple sommet dont un autre serpent, ennemi du premier, était le maître. Il s'appelait /tenten/, aussi d'après son cri ; peut-être avait-il même emprunté l'aspect d'un pauvre vieillard pour avertir les hommes du danger qui les menaçait. Ceux qui ne grimpèrent pas assez vite périrent noyés ; ils se changèrent en poissons d'espèces variées qui, plus tard, fécondèrent les femmes venues pêcher à marée basse. Ainsi furent conçus les ancêtres des clans portant des noms de poissons.

A mesure que les survivants s'élevaient au flanc de la montagne, celle-ci s'exhaussait ou, selon d'autres versions, flottait à la surface des eaux. Longtemps, /caicai/ et /tenten/ cherchèrent à l'emporter l'un sur l'autre. Enfin, la montagne gagna, mais non sans avoir

tellement rapproché les hommes du soleil qu'ils durent se protéger la tête avec les plats où ils avaient entassé leurs provisions. Malgré ces ombrelles improvisées, beaucoup périrent et plusieurs devinrent chauves. C'est l'origine de la calvitie.

Quand /caicai/ s'avoua vaincu, il n'y avait plus qu'un ou deux couples survivants. Un sacrifice humain leur permit d'obtenir la baisse des eaux. Et ils repeuplèrent la terre.

Nous nous garderons bien d'invoquer la ressemblance phonétique entre le cri du serpent maître de la montagne /tenten, trentren, thengtheng/ et celui des sarigues dans M_{104} /kenkenken/, ou des bêtes nocturnes dans M_{326a} /tententen/. Pourtant, un linguiste obtiendrait sans doute d'intéressants résultats en examinant les valeurs que prennent, dans diverses langues sud-américaines, les onomatopées connotant des formes de disjonction et de conjonction : /tenten/, /tintin/ d'une part, /wehweh/ d'autre part dans des mythes amazoniens ; ici /caicai/ et /tenten/, par une inversion d'autant plus remarquable qu'envisagé comme mythe sur l'origine de la calvitie, M_{424} inverse aussi les mythes amazoniens du même type : il impute cette affection à l'ardeur brûlante du soleil au lieu du pourrissement par l'eau. Tenons-nous en à ce dernier aspect. Selon M_{104} et d'autres mythes, la calvitie résulte d'une immersion dans l'eau au cours d'une translation sur l'axe horizontal. Selon M_{424}, elle résulte d'un rapprochement avec le soleil causé par une élévation sur l'axe vertical. Dans le premier cas, elle eût été évitée si des voyageurs actifs (ils nagent vigoureusement), au lieu de se plonger dans l'élément liquide, avaient navigué dans une pirogue qui est un vaisseau de bois. Dans le second, la calvitie paraît évitable pour des voyageurs passifs (la montagne leur sert d'ascenseur) qui fuient l'eau et se défendent contre la proximité du soleil au moyen d'une vaisselle (c'est-à-dire des vaisseaux) de bois. En effet, les anciens Araucan n'ignoraient pas la poterie, mais ils fabriquaient en bois leur vaisselle de table. Aussi les missionnaires auxquels nous devons les premières versions du mythe se gaussaient-ils de son inconséquence : comment des plats faits d'une matière combustible auraient-ils pu protéger contre un ciel embrasé ? (Lehmann-Nitsche *11*, p. 34, n. 3 ; p. 36, n. 2 ; p. 41, n. 3). Au contraire, cette particularité technologique nous semble bien cadrer avec une inversion mythique qui assigne à des vaisseaux culinaires, mais en bois, le même rôle protecteur contre une calvitie d'origine solaire que, si notre hypothèse est exacte, les mythes amazoniens assignent par prétérition à la pirogue monoxyle contre une calvitie d'origine aquatique. Par ce biais se confirmerait donc l'équivalence de la pirogue et du foyer domestique, comme médiateurs respectifs entre ici et là-bas sur l'axe horizontal ou, sur l'axe vertical, entre le bas et le haut.

Déjà postulée par Lehmann-Nitsche sur d'autres bases, l'affinité des mythes araucan avec ceux de l'aire guyanaise apparaîtrait encore plus nette, si l'on pouvait tirer argument de croyances analogues ici et là,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme quoi, expliquent les Indiens de la Guyane, certains alignements de pierres représentent des ancêtres pétrifiés pendant qu'ils imploraient le retour du soleil au cours d'une longue nuit (Frikel *2*). Nous n'osons cependant présumer que, dans ces langues américaines comme dans la nôtre, les pierres soient spécialement propres à évoquer des ancêtres devenus chauves du fait, disons-nous en pareille circonstance, qu'ils n'ont plus rien « sur le caillou »...

L'étude des mythes sur l'origine de la cuisine (M_1, M_{7-12}) nous avait amené à concevoir une opposition entre le monde pourri qui résulte de la disjonction du ciel et de la terre, et le monde brûlé qui résulte de leur conjonction. Pour la mythologie araucan, ces deux mondes correspondent à ceux de Caicai et de Tenten. Et tous les autres mythes que nous avons discutés jusqu'à présent sont pénétrés de cette opposition fondamentale qu'ils diffractent, si l'on peut dire, sur plusieurs bandes dont chacune filtre une nuance de signification. D'un côté, nous contemplons ainsi des unions trop lointaines ou des célibataires farouches, des maris aventureux, des filles coureuses ou des épouses animales, des visiteurs trop confiants et des hôtesses perfides, qui tous illustrent des aspects de la communication quand elle devient périlleuse ou impossible.

De l'autre côté, nous trouvons les unions trop prochaines, les parents incestueux, les femmes-crampons, soit des modalités illustrant une communication trop rapide. En opposant aussi l'homme au long pénis, favori de la lune (M_{256}) et l'homme sans pénis, favori du soleil (M_{255}), les mythes retrouvent le chemin d'une dialectique anatomique, congrue aux précédentes et dont nous avons relevé déjà beaucoup d'exemples dans nos deux premiers volumes : personnages percés ou bouchés, perçants ou bouchants ; dans ce dernier cas, trop lourds ou trop gros, et jouant le rôle soit de commutateurs, soit de rupteurs...

Or, toutes ces oppositions se hiérarchisent logiquement par paires. Celle du monde pourri et du monde brûlé relève de l'ordre cosmique, qui admet lui-même deux modalités principales, l'une astronomique, l'autre géographique, selon qu'on répartit ses éléments sur un axe vertical opposant le ciel et la terre, ou sur un axe horizontal opposant le près et le loin. On peut ensuite projeter les pôles de l'axe vertical à l'échelle réduite du corps humain, dont les membres et les organes se répartissent alors entre le haut et le bas ; et on peut aussi qualifier ces membres et ces organes sous les rapports sexuel ou alimentaire. Dans le second cas, l'opposition des sexes n'a pas de fonction pertinente et laisse le champ libre pour d'autres contrastes : orifices du tube digestif distingués en inférieur et supérieur, et qui, séparément ou ensemble, peuvent être soit ouverts, soit fermés. Dans le second cas, l'opposition des sexes requiert des moyens lexicaux propres pour s'exprimer : vulve fermée ou béante chez la femme, pénis trop court ou trop long chez son analogue masculin.

Que les mythes se placent au point de vue de l'humanité, et l'opposition

première deviendra celle de la culture et de la nature, laquelle coïncide avec le pôle géographique de la dichotomie cosmique. Mais cette catégorie de nature admet elle-même deux modalités, l'une biologique, dont la place est déjà marquée, l'autre technologique, qui coïncide avec un des termes de l'opposition issue de la catégorie de culture. L'autre terme, sociologique, engendre à son tour l'opposition : *en groupe/hors groupe*, d'où l'on passe, par de nouvelles bifurcations, à l'endogamie, l'exogamie ou la guerre ; ou bien au célibat, à l'inceste ou à l'alliance, etc. (fig. 16).

Toutes les oppositions auxquelles nous avons eu affaire depuis le début de ce livre se distribuent donc sur les nœuds d'un réseau dont on peut dis-

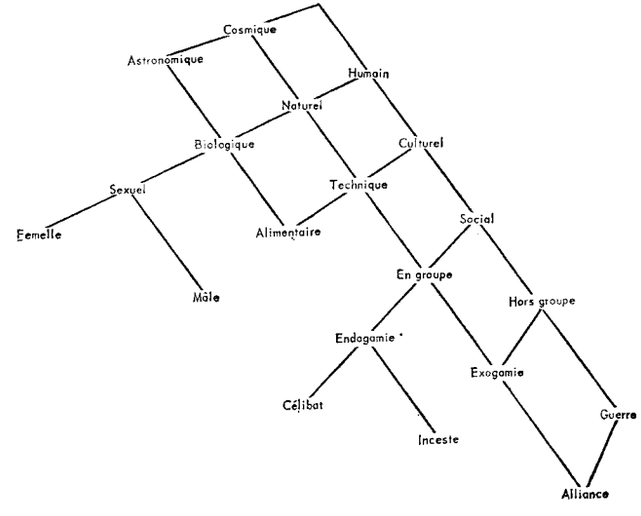


Fig. 16. — Structure en réseau d'un système d'oppositions mythiques.

cerner la texture et qu'une analyse plus poussée, incorporant d'autres mythes, prolongerait dans de nouvelles directions tout en comblant ici et là des lacunes. En fin de compte, les différences qu'on relève entre les mythes tiennent aux niveaux où ils prélèvent les oppositions mises en œuvre, et à la manière originale dont chacun replie le réseau sur lui-même, dans le sens horizontal, vertical ou en diagonale, pour faire coïncider telles ou telles paires et rendre manifeste, dans une certaine perspective, l'homologie qui prévaut entre plusieurs oppositions.

Encore faut-il souligner que, pour les besoins de la représentation graphique, nous avons aplati et appauvri un réseau dont une illustration complète exigerait d'autres plans. Ainsi, l'axe astronomique peut être spatial ou temporel, et sous ces deux formes il reste superposable à l'axe géographique, qui admet lui-même deux aspects : celui, spatial, de la distance proche ou lointaine et celui, temporel, du voyage rapide ou lent. D'un point de vue alimentaire, les personnages percés peuvent l'être de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

deux façons : sans entrailles, de sorte que les aliments suivent à travers leur corps un cours normal — de la bouche à l'anus — mais trop *rapide* (axe temporel) ; ou sans corps (tête qui roule, femme-tronc, etc.) de sorte que le trajet des aliments, excrétés au niveau de la gorge, devient anormalement *court* (axe spatial). A leur tour, les personnages bouchés apparaissent privés de bouche (haut) ou d'anus (bas). Du point de vue sexuel, des dichotomies analogues prévalent selon que le personnage considéré est mâle (doté d'un pénis trop long ou trop court) ou femelle (dotée d'une vulve trop ouverte ou trop fermée) et on sait que ces figures reçoivent aussi des acceptions rhétoriques. Le contraste technologique que les mythes instituent entre le foyer domestique et la pirogue, vient donc s'inscrire parmi d'autres contrastes superposables : entre le haut et le bas, le proche et le lointain, le spatial et le temporel, le sens propre et le sens figuré.

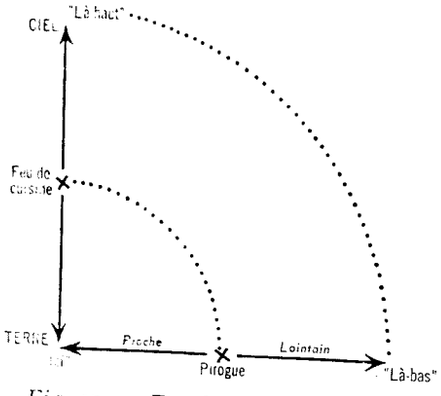


Fig. 17. — Feu de cuisine et pirogue.

Par conséquent, on peut dire que la transformation du foyer domestique se ramène, d'un point de vue logique, à la projection sur l'axe horizontal d'une structure verticale de médiation, d'où résulte que les pôles *ciel/terre* de l'un viennent coïncider avec les pôles *ici/là-bas* de l'autre (fig. 17). Les mythes ne manquent d'ailleurs pas, qui attestent de la façon la plus directe que le voyage au ciel (M_{187}) constitue la suprême aventure d'un héros voyageur qui a commis l'imprudence d'aller trop loin.

Formulée de cette façon, la transformation devient pratiquement identique à elle-même, et on connaît des peuples qui s'en rendent compte puisqu'ils décrivent l'élément de base de leur société en termes de « batelée » plutôt que de famille ou de foyer. Les Malais appellent « maison » de la lame la partie en forme de bateau qui termine le fourreau du kriss (Rassers, p. 35). Ils expriment ainsi de façon symbolique une correspondance qui trouve sa pleine application pratique en Sibérie : l'unité sociale des Chukchee maritimes consiste dans la « batelée », équipage dont les membres chassent et pêchent ensemble. Les indigènes disent ainsi d'un village qu'il compte tant de batelées, chacune composée de familles apparentées (Bogoras *2*, p. 544, 629). On a fait des observations analogues chez les Eskimo (Boas *11*, p. 601 ; Spencer, p. 177-192 et *passim*). Non moins significatif est le cas de ces tribus de la Nouvelle-Guinée où chaque clan possède en propre une vaste hutte et un grand canot, qu'utilisent exclusivement ses membres pour dormir la nuit dans l'une, voyager ou se réunir de jour dans l'autre. La hutte elle-même a souvent la forme d'un canot, et tous deux

portent un nom invariable qui se transmet à la nouvelle habitation construite pour remplacer l'ancienne, et au canot neuf qui succède à celui qu'il a fallu réformer. Dans certaines régions du Delta, un seul mot signifie à la fois « clan » et « bateau » : pour savoir à quel clan appartient un inconnu, on lui demande en fait « quel est son bateau ». Le bateau constitue alors l'unité sociale par excellence, rôle tenu ailleurs par la maison commune où se rassemblent les membres du groupe (Wirz, p. 146 et *passim*).

Enfin, le soin que prennent les Indiens sud-américains, quand ils embarquent, d'emporter dans une calebasse ou une spathe de palmier quelques tisons dont ils entretiennent l'ardeur, ne transmue-t-il pas la pirogue en foyer domestique, devenu mobile certes, mais dont la sécurité relative s'oppose aux risques et aux incertitudes du voyage et offre un équivalent approché de la maison ?

***

En fait, cependant, le foyer et la pirogue relèvent d'un système plus complexe que ne le montre la fig. 17, qui illustre seulement une étape de la démonstration. Pour passer d'un axe à l'autre, il ne suffit pas d'appliquer une structure verticale sur une structure horizontale qui lui serait homologue à tous autres égards ; il faut aussi accomplir une transformation topologique du tout dans la partie. Un système premier, consistant en deux pôles unis par un terme médiateur, devient sa propre médiation ; ou, si l'on préfère, pour un système de rang supérieur il devient terme médiateur, nonobstant une structure complexe qui transpose à une échelle réduite l'image entière du système ancien.

Quelle est, en effet, la situation initiale ? Au départ, les mythes sur l'origine de la cuisine conçoivent un axe vertical dont le soleil et la terre occupent les pôles. Entre les deux, la découverte du feu de cuisine fait surgir le terme moyen : présent, le feu de cuisine médiatise l'opposition du ciel et de la terre ; absent, il laisse les termes polaires devant l'alternative d'une conjonction dont résulterait le monde brûlé, manifestation suprême du jour, ou d'une disjonction dont résulterait le monde pourri, manifestation suprême de la nuit.

Or, la présence dans la même pirogue du soleil, astre du jour, et de la lune, astre de la nuit (assis aux deux extrémités de l'embarcation et laissant donc la place du milieu libre pour un troisième personnage qui, n'ayant pas la responsabilité de gouverner ou de ramer, garde théoriquement les mains libres et pourrait, comme l'expérience ethnographique l'atteste, surveiller les tisons) constitue par elle-même une mise en relation du jour comme *conjonction* modérée du ciel et de la terre — congrue à la catégorie géographique du proche — et de la nuit, forme aussi modérée, mais de la *disjonction* du ciel et de la terre, congrue à la catégorie du lointain. *Par conséquent, ce que la pirogue met à distance, ce sont la conjonction et la disjonction mêmes.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Si le jour et la nuit, la conjonction et la disjonction, se trouvaient trop rapprochés, on assisterait à l'inceste du soleil et de la lune, aux éclipses, à la subversion de la périodicité quotidienne, phénomènes qui correspondent sur le plan géographique à la perte de l'opposition entre le proche et le lointain. Inversement, si le jour et la nuit, la conjonction et la disjonction, se trouvaient trop écartés, le résultat serait soit le jour perpétuel ou absolu, soit la nuit perpétuelle ou absolue avec, dans les deux cas, un divorce de la lumière et de l'obscurité, ou la disparition de leur tempérament réciproque par la clarté lunaire ou stellaire pendant la nuit, l'ombre des nuages ou les nuances de l'arc-en-ciel pendant le jour, selon la perspective nocturne ou diurne, diachronique ou synchronique, qu'il convient aux mythes d'adopter. Sur le plan géographique enfin, on constaterait la perte, non plus de l'opposition, mais de la médiation entre les catégories du proche et du lointain.

En passant des mythes sur l'origine de la cuisine à ceux sur l'origine de l'alternance ou du tempérament réciproque du jour et de la nuit, nous avons donc passé de la considération d'un ensemble de rang 1 à celle d'un ensemble de rang 2. Au lieu d'une opposition simple entre des termes, nous sommes maintenant confronté à une autre, plus complexe, qui affecte deux modes par lesquels la première opposition peut s'exprimer. Les nouveaux mythes que nous avons introduits ne se contentent pas d'opposer des termes. Ils opposent des manières différentes selon lesquelles ces termes peuvent s'opposer entre eux. Ils opposent donc des formes d'opposition, et illustrent ainsi le passage d'une logique du jugement à une véritable logique des propositions.

Cette complexité accrue resterait intraduisible, si elle ne s'aidait du recours à une dimension supplémentaire. Les mythes sur l'origine de la cuisine pouvaient sans doute se dérouler dans le temps, mais pour milieu interne ils conceptualisaient seulement l'espace, tandis que les mythes sur l'origine du jour et de la nuit conceptualisent à la fois l'espace et le temps. De ce fait, la notion d'espace évolue en s'insérant dans un continu à plusieurs dimensions : d'absolu, cet espace rendu indissociable du temps devient relatif. Il ne se définit plus par l'opposition statique du haut et du bas, mais par celle, dynamique, du près et du loin, que déterminent des coordonnées sociales et non cosmiques.

La catégorie du temps surgit ainsi dans la pensée mythique comme le moyen nécessaire pour rendre manifestes des relations entre d'autres relations déjà données dans l'espace. Le genre romanesque qui, on l'a vu, prend sa source dans la sérialité consécutive à l'amenuisement des écarts différentiels, découle aussi d'un progrès en complexité de la nature logique des termes écartés. Ce progrès réclame une dimension temporelle qui, comme durée historique, s'oppose doublement à l'espace synchronique tout en permettant de surmonter ses antinomies. Quand on l'envisage dans cette perspective formelle, le dilemme qui se pose à la pensée mythique n'est pas

sans évoquer celui que rencontre la musique. Dans les deux cas, l'amenuisement des écarts entre les termes significatifs exige, pour que ceux-ci restent distincts, qu'on les prélève à plus grande distance les uns des autres. Commune au mythe et à la musique, cette dialectique du proche et du lointain les place l'un et l'autre devant la même alternative : pour le mythe, devenir romanesque (ou rester romantique pour la musique) en demeurant fidèle aux petits intervalles ; ou bien rester mythique (ou croire qu'elle devient structurale) par un retour à la pratique des grands intervalles, rendus d'autant plus ostensibles qu'au lieu d'être déjà dans la nature du système, la distance qui les sépare proviendra de l'artifice : on s'octroie les grands écarts par répudiation systématique des petits.

Après nous être aventuré dans la mythologie romanesque, si nous avons pu retrouver avec M_{415} des formes qui relèvent indiscutablement de l'analyse structurale, la raison n'est-elle pas que dans ce mythe, Amalivaca se résout à casser les jambes de ses filles, comme fait la musique sérielle quand elle demande à l'usage des grands intervalles le moyen de briser les ailes à la mélodie ?

Revenons à la pirogue. En elle, les mythes découvrent le vecteur d'une solution moyenne entre les deux formes extrêmes d'une opposition qui, à défaut de terme intermédiaire, s'abolirait par la conjonction ou la disjonction de ses pôles. Tous ceux qui ont voyagé en pirogue connaissent par expérience les impératifs technologiques qui rendent cet engin merveilleusement propre à jouer ce rôle sur le plan formel. Un voyage en pirogue de quelque durée requiert au moins deux passagers qui remplissent des fonctions complémentaires : l'un propulse l'embarcation, l'autre la gouverne. Ce dernier doit s'asseoir à l'arrière et, pour équilibrer la nacelle, il faut que le premier se tienne à l'avant. Pendant le voyage, ni l'un ni l'autre ne saurait remuer, et à plus forte raison se déplacer, sans imprimer à la pirogue un brusque mouvement qui la ferait chavirer. A aucun moment, donc, les deux passagers ne peuvent être *trop près* l'un de l'autre ; mais, associés dans une commune entreprise, ils ne peuvent non plus être *trop loin*. L'espace mesuré de la pirogue et les règles très strictes de la navigation conspirent pour les maintenir à *bonne distance*, tout à la fois ensemble et séparés, comme doivent être le soleil et la lune pour qu'un excès de jour ou un excès de nuit n'embrase ni ne pourrisse la terre.

Ce n'est pas tout. La pirogue, *incluse* dans le voyage, accomplit une transformation topologique de la fonction sémantique que les mythes assignent à ce dernier. On pourrait presque dire que la pirogue intériorise le voyage dans un espace privilégié, tandis que le voyage extériorise la pirogue dans une durée indéterminée. Ainsi peuvent-ils servir tous deux d'opérateurs, l'un spatial et l'autre temporel, pour assurer l'arbitrage du proche et du lointain, dont l'opposition émerge dans les mythes sous la triple forme de l'inceste et du mariage impossible, du tempérament casanier et du goût pour l'aventure, du jour et de la nuit continuels ou absolus.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le schème du voyage en pirogue permet donc d'effectuer ensemble deux opérations : l'une, de type logique, totalise des oppositions prélevées à différents étages, et elle donne un produit global qui consiste en un système dont les termes, opposés entre eux, forment une nouvelle opposition. L'autre, de type sémantique, totalise pareillement des registres spatiaux (vertical et horizontal), temporels (voyage et calendrier), sociologiques (célibat et mariage, endogamie et exogamie, alliance et guerre), et anatomiques (mutilations et explosions, ouvertures et fermetures, déficiences physiologiques), et elle donne un produit global dont la paire soleil-lune résume les propriétés. Mais ici se pose un problème qu'il faut résoudre, si l'on veut comprendre la raison des surprenantes oscillations sémantiques qui, selon les époques, les régions et les tribus, affectent la notion et la fonction des deux astres (L.-S., *18*).

Nous avons dit que la pirogue est un opérateur. Quelle est exactement sa nature ? En enrôlant le soleil et la lune comme passagers, elle leur impose un écartement immuable. Le voyage transporte cet étalon de mesure le long d'un trajet dont la pirogue parcourt successivement les points. Ce déplacement d'un segment d'espace discontinu sur un espace continu permet d'effectuer la sommation de la série illimitée des valeurs inversement proportionnelles que prennent, au cours du voyage, les distances du proche et celles du lointain. Au départ, la pirogue est si près du port que la distance du proche reste pratiquement nulle ; en revanche, les risques imprévisibles de l'aventure rendent pratiquement infinie celle du lointain. Mais le voyage commence ; jour après jour, le proche s'éloigne et le lointain se rapproche. Que la pirogue arrive à destination, et les valeurs initiales des deux termes se trouveront inversées. Le retour effectue dans l'autre sens les mêmes opérations dont, écartant les produits extrêmes pour des valeurs nulles ou infinies, l'étalon fixe de la pirogue permettra de n'extraire que le produit moyen.

Si l'on considère que ces produits extrêmes correspondent respectivement à ce que nous avons appelé le monde brûlé et le monde pourri, et si l'on admet, d'accord avec ce qui précède, que la pirogue accomplit la sommation de toutes les valeurs que prennent au cours du voyage la conjonction (∪) et la disjonction (//) du proche et du lointain, on pourra écrire que la pirogue est l'opérateur spatial de la mise en compatibilité, sur l'axe temporel, du monde brûlé (conjonction du ciel et de la terre, dont le point d'équilibre serait le jour) et du monde pourri (disjonction du ciel et de la terre, dont le point d'équilibre serait la nuit) :

$$\left[\text{CIEL} \cup \text{TERRE}\right] \left(\sum_{\textit{lointain} \,//\, \textit{proche}}^{\textit{proche} \cup \textit{lointain}}\right) \left[\text{CIEL} \,//\, \text{TERRE}\right]$$

Mais en fait, la structure logique du système est encore plus complexe, puisque le soleil et la lune, dont l'alternance réciproque préserve l'équilibre

du monde brûlé et du monde pourri, effectuent eux-mêmes sur l'axe sémantique, à titre d'opérateurs, des sommations analogues d'un point de vue formel à celle que la pirogue et le voyage effectuent sur l'axe logique. Voyons cela de plus près.

Envisagé sur l'axe spatial, le soleil illustre la conjonction du ciel et de la terre d'où résultent la sécheresse, la stérilité et la conflagration, c'est-à-dire le monde brûlé. Mais, sur l'axe temporel, il évoque une pureté et un ascétisme qui se traduisent dans la disjonction des sexes : la clarté continue, disent les mythes, exclut les rapports amoureux. Symétriquement, la lune, selon qu'elle est absente ou présente, balaye un champ sémantique dont la disjonction du ciel et de la terre occupe une moitié, avec la trop longue nuit génératrice d'inimitié, de cannibalisme et de corruption, mais dont la conjonction des sexes occupe l'autre, car la nuit doit être suffisamment longue pour permettre les étreintes sexuelles, sources de fécondité. Par conséquent, chaque astre exprime à sa façon la somme totale des valeurs successives que peut prendre une relation sur un axe sémantique, avant de s'inverser en son contraire sur l'autre axe :

$$\text{SOLEIL} = \left[\sum_{\textit{mâle} \,//\, \textit{femelle}\ \text{(axe temporel)}}^{\textit{ciel} \cup \textit{terre}\ \text{(axe spatial)}}\right]$$

$$\text{LUNE} = \left[\sum_{\textit{mâle} \cup \textit{femelle}\ \text{(axe temporel)}}^{\textit{ciel} \,//\, \textit{terre}\ \text{(axe spatial)}}\right]$$

Si l'on convient d'employer le symbole de l'intersection : ∩ pour exprimer le point d'équilibre où, en dépit de leur contrariété, deux relations de conjonction et de disjonction cessent d'être incompatibles et offrent quelque chose de commun, le voyage du soleil et de la lune se présentera comme une opération effectuée sur les deux astres par la pirogue, et qui a l'univers mythique pour produit ; en effet, cet univers consiste dans la somme de toutes les relations spatiales et temporelles que chaque astre intègre à sa façon :

$$\left[\sum_{\Delta \,//\, \circ\ \text{(temporel)}}^{c \cup t\ \text{(spatial)}}\right] \left(\cup \cap //\right) \left[\sum_{\Delta \cup \circ\ \text{(temporel)}}^{c \,//\, t\ \text{(spatial)}}\right] = 1$$

Autrement dit, le mythème de la pirogue opère l'intersection de la conjonction et de la disjonction qu'il affirme présentes tout en les gardant séparées. Cette opération logique prête à la conjonction et à la disjonction des valeurs moyennes, en les maintenant l'une et l'autre dans le même

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

registre sémantique. Inversement, le soleil et la lune, dont on voit qu'ils sont aussi des opérateurs jouant le rôle de termes dans une autre opération, totalisent la série des valeurs variables de la conjonction et de la disjonction sans écarter les plus extrêmes, mais en les référant à des registres sémantiques différents. Il en résulte que toutes ces opérations contraires les unes aux autres s'annulent. Pour peu qu'on prenne assez de recul, un champ mythique qui semblait d'une richesse et d'une complexité prodigieuses quand on l'inspectait de près et en détail, vu de loin paraîtra complètement vide : pourvu qu'elle conserve la nature d'opposition, l'opposition du soleil et de la lune peut signifier n'importe quoi. La pensée mythique forme au départ un système clos ; elle ne réussit donc à s'approfondir qu'en sacrifiant sa redondance[1]. Elle s'imagine sans cesse découvrir de nouvelles oppositions, mais qui la contraignent à reconnaître l'équivalence de termes qui lui avaient déjà servi pour formuler d'autres oppositions. A mesure que le contenu s'enrichit et se complique, la rigueur de la construction formelle s'affaisse, ou plutôt, elle ne subsiste qu'en devenant schématique. Dans le cas du soleil et de la lune, la confusion progressive du contenu dont tant de mythes s'accommodent, faisant les astres interchangeables, et racontant qu'à l'origine le soleil était la lune et la lune le soleil, ne peut plus être compensée que par les modalités différentes selon lesquelles le soleil et la lune expriment, dans l'abstrait, les mêmes ou d'autres significations. Désormais affligé d'une commune instabilité, les astres resteront seulement distincts *par leurs manières propres d'être instables*. Chacun peut sans doute signifier n'importe quoi, mais le soleil à condition d'être *tout l'un* ou *tout l'autre :* père bienfaisant ou monstre cannibale. Et la lune ne maintient son rapport primitif de corrélation et d'opposition avec le soleil qu'à la condition, pour ce qui la concerne, d'être soit *l'un et l'autre :* démiurge législateur et décepteur ; *soit ni l'un, ni l'autre :* fille vierge et stérile, personnage hermaphrodite, homme impuissant ou dissolu.

1. Au sens que les théoriciens de l'information donnent à ce terme, qui désigne les aspects du message prédéterminés par la structure du code, et soustraits de ce fait au choix libre de l'émetteur.

QUATRIÈME PARTIE

LES PETITES FILLES MODÈLES

« Bon, pardonnez-moi, poursuivit-il, mais le fait est que c'est horrible, horrible, horrible !
— Qu'est-ce qui est horrible ? lui demandai-je.
— Cet abîme d'égarement dans lequel nous vivons en ce qui concerne les femmes et nos rapports avec elles. »

L. TOLSTOÏ, *La Sonate à Kreutzer*, édition de la Pléiade, § III, p. 1073.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

I. *Quand on est demoiselle* 163
II. *Les instructions du porc-épic* 185

I

QUAND ON EST DEMOISELLE

« ... entre les devoirs de la femme, un des premiers est la propreté ; devoir spécial, indispensable, imposé par la nature. Il n'y a pas au monde un objet plus dégoûtant qu'une femme malpropre, et le mari qui s'en dégoûte n'a jamais tort. »

J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, l. V.

En vérité depuis le début de ce livre, nous n'avons discuté qu'un seul mythe. Tous ceux que nous avons successivement introduits l'ont été dans l'intention avouée de mieux comprendre celui dont nous étions parti : le mythe tukuna M_{354}, qui raconte les mésaventures conjugales du chasseur Monmanéki.

Un découpage en séquences que l'intrigue ne séparait pas toujours avec précision, le report de chacune de ces séquences à des ensembles paradigmatiques où elles trouvent leur sens, ont finalement permis de dégager les caractères fondamentaux d'un mythe qui devient alors représentatif de plusieurs autres. Ces caractères sont au nombre de quatre. En premier lieu, le mythe compare et oppose des épouses animales et une épouse humaine. Ensuite, la première épouse animale incarne une grenouille au sens propre, tandis que la dernière épouse, seule humaine, illustre une grenouille prise dans une acception figurée. En troisième lieu, cette grenouille figurée joue le rôle de femme-crampon : elle refuse de libérer un mari qu'elle dégoûte et qui souhaite se débarrasser d'elle ; inversement, la grenouille au sens propre, dont le mari ne souhaite pas se débarrasser, se voit détachée de lui (mais au sens figuré) par une belle-mère que dégoûte le régime alimentaire de sa bru. Enfin, nous avons démontré par la séquence du voyage en pirogue, qui associe deux beaux-frères aux caractères contrastés — l'un actif, l'autre inefficace —, que le mythe appartient à un vaste groupe qui concerne le soleil et la lune, envisagés sous l'angle de la périodicité.

Or, on connaît en Amérique du Nord un autre groupe de mythes définissables par les mêmes caractères, et qui les rendent encore plus manifestes du fait que la lune et le soleil y tiennent une place de premier plan, à la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

différence de M_{354} où nous avons pu seulement inférer la présence d'astres travestis en personnages humains. Le rapprochement entre les deux groupes n'en sera que plus probant. Nous pourrions, en effet, confronter des mythes provenant des deux hémisphères, choisis parce qu'ils donnent une égale importance au soleil et à la lune et qu'ils leur attribuent des rôles voisins. Mais alors, nous nous heurterions à l'alternative classique sur quoi débouche ce genre de comparaison : on explique les ressemblances par l'invention indépendante ou par la diffusion. Point n'est besoin de démontrer que beaucoup de thèmes mythiques ont voyagé à travers le Nouveau Monde, car on ne nous a pas attendu pour accumuler les exemples. La tâche que nous nous assignons est autre, elle consiste à prouver que des mythes *qui ne se ressemblent pas*, ou dont les ressemblances paraissent à première vue accidentelles, peuvent néanmoins présenter une structure identique et relever du même groupe de transformations. Il ne s'agit donc pas pour nous de cataloguer des traits communs, mais de montrer qu'en dépit de leurs différences, sinon même à cause d'elles, des mythes que rien n'incite à rapprocher procèdent des mêmes principes et sont engendrés par une seule famille d'opérations.

Commençons par résumer un épisode, présent dans plusieurs mythes et dont l'analyse nous retiendra longtemps. Deux frères soleil et lune se querellent sur les mérites respectifs des épouses humaines et animales, lesquelles sont précisément des grenouilles. Ne pouvant se mettre d'accord, chacun choisit comme il l'entend. L'épouse-grenouille dégoûte sa belle-famille, non par ce qu'elle mange comme dans M_{354}, mais par sa façon de manger. En effet, les deux belles-sœurs — congrues sous ce rapport aux deux beaux-frères de M_{354} — ont des caractères opposés : l'une est active et soignée de sa personne, l'autre paresseuse et négligée. Rendue furieuse par les blâmes qu'on lui adresse, la grenouille saute sur son beau-frère lune et refuse de le lâcher : elle devient donc une femme-crampon. Bien que l'ordre des événements diffère et que les fonctions sémantiques soient autrement permutées, on reconnaît tous les traits qui nous ont servi pour décrire l'armature du mythe tukuna.

Repérées à des milliers de kilomètres de distance, ces secrètes analogies posent un problème d'autant plus difficile à résoudre que les mythes nord-américains constituent eux-mêmes une variante régionale au sein du vaste ensemble, dit du « mari-étoile », dont Reichard *(2)* et S. Thompson ont fait l'étude détaillée. Le travail de Thompson, qui est le plus récent, tient compte de 86 versions éparpillées dans toute l'Amérique du Nord, sauf chez les Eskimo et dans les tribus du sud-ouest. Si l'on définissait les thèmes de façon moins étroite, on en trouverait davantage.

Le mythe du mari-étoile offre l'aspect d'un récit à tiroirs. Sous sa forme complète il inclut de nombreux épisodes, mais on les trouve rarement tous présents à la fois. Le mythe entier reste donc à l'état virtuel, et il serait presque impossible de l'illustrer de manière adéquate par l'une quelconque

de ses versions attestées. Pour que le lecteur puisse s'en faire une idée, nous résumerons le récit syncrétique que Reichard (*2*, p. 297-302) a élaboré, en agençant dans l'ordre convenable des éléments provenant de droite et de gauche, mais surtout des Plaines de l'Amérique du Nord.

Une ou deux jeunes Indiennes souhaitent avoir une étoile pour mari. Les astres exaucent leur vœu, l'héroïne monte au ciel où elle reçoit un bon accueil de son époux et de ses beaux-parents. Pourtant, on lui défend d'arracher une certaine racine d'un légume comestible qui pousse dans le jardin.

Curieuse ou désœuvrée, elle enfreint l'interdiction. La racine obturait un trou dans la voûte céleste. Par l'ouverture, la femme aperçoit la terre tout en bas et son village, dont la vue lui inspire une incurable nostalgie. Patiemment, elle fait provision de fibres végétales ou de lanières de cuir[1] qu'elle noue bout à bout. Quand elle croit la longueur suffisante, elle entreprend de descendre le long de cette corde avec son bébé.

Le mari-étoile découvre la disparition de sa femme. Il se penche au dessus du trou et regarde : la fuyarde pend dans le vide, car la corde était trop courte. Elle périt en lâchant prise, ou frappée par une pierre lancée par son mari. Le bébé orphelin commence par se nourrir du lait qui gonfle encore les seins du cadavre. Il grandit vite et pourvoit ensuite à ses besoins.

Parfois le mythe se termine ici, ou même plus tôt, avec la mort de la femme. Des versions où les femmes sont au nombre de deux les font atterrir sur un arbre dont elles ne peuvent descendre. Nous les discuterons plus loin. Dans les Plaines, le récit s'enchaîne sur un autre, que certains mythes mettent au début et qu'on désigne d'un titre spécial : « la grand-mère et le petit-fils ».

L'orphelin, ou un autre héros placé d'emblée dans la même situation, pille pour se nourrir le jardin d'une vieille femme solitaire. La vieille le découvre et l'adopte. Des relations équivoques se nouent entre les deux personnages, soit que la femme séduise le garçon devenu adolescent (cf. $M_{241-244}$) soit qu'elle l'informe en détail des périls qui les environnent, sans qu'on sache exactement si c'est pour le mettre en garde ou pour l'induire à les affronter. Le jeune homme devient un destructeur de monstres, traite avec des ennemis auxquels il livre sa grand-mère. Parfois il la tue.

De nouveau, le récit peut s'achever ici, ou se poursuivre sous le titre conventionnel du « fils de l'étoile ». Selon les versions cependant, le héros est fils, tantôt d'une étoile, tantôt de la lune ou du soleil, ou bien encore il devient lui-même un des astres. Après qu'il a rempli son rôle terrestre d'organisateur de la création, vainqueur ou victime des monstres, il monte au ciel et se change en corps céleste.

Limité au premier acte qui nous occupera seul pour l'instant, ce cycle

1. Le mot anglais *sinew*, qu'emploient toutes les versions, désigne ici les fines lanières découpées, pour servir de fil à coudre, dans le tissu fibreux qui revêt l'échine du bison et des cervidés (W. Matthews, p. 125).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nord-américain trouve son pendant en Amérique du Sud, dans le cycle de l'étoile-épouse d'un mortel, où l'on observe même parfois une inversion du sexe de l'astre accompagnée d'un dédoublement de l'héroïne terrienne (M_{110}), qui restituent l'armature de certaines versions septentrionales. Nous avons discuté les formes sud-américaines dans *le Cru et le Cuit* (M_{87-93}, $M_{95, 106, 110, 112}$; p. 172-202), et montré qu'elles se rapportaient à l'origine des plantes cultivées d'une part, de la vie brève d'autre part. Il était aussi apparu que les mythes gé sur l'origine des plantes cultivées constituaient une série parallèle aux mythes gé et bororo sur l'origine du feu de cuisine, et qu'une troisième série de mythes sur l'origine du gibier, surtout gé et tupi, tenait une place intermédiaire entre les deux autres séries. Nous passions donc de l'origine du feu de cuisine à celle de la viande ; de l'origine de la viande à celle des plantes cultivées ; enfin, de la découverte de l'agriculture à la vie brève, forme biologique de la périodicité.

Or, le présent livre renouvelle cette démarche en parcourant d'autres mythes et en évoluant sur un autre plan. De l'origine des poissons et de la pêche, nous avons passé à celle de l'alternance régulière du jour et de la nuit, forme astronomique de la périodicité, symbolisée par un voyage dans une pirogue qui, nous l'avons établi à la fin de la troisième partie, transforme le foyer domestique — à l'origine duquel étaient consacrés les tout premiers mythes que nous ayons examinés (M_1, M_{7-12}) — et joue, sur l'axe vertical du haut et du bas, le même rôle médiateur incombant à la pirogue sur l'axe horizontal du proche et du lointain. Mais, en même temps que l'axe spatial bascule, et de vertical devient horizontal, il se transforme de spatial en temporel. On revient ainsi au problème de la périodicité de la vie humaine, transposant celle des jours et des saisons (*supra*, p. 139-140, 146-148).

On aurait donc tort de minimiser les analogies de structure entre les récits des deux Amériques, en invoquant le prétendu caractère anecdotique et contingent de l'imagerie mythique. Car nous pressentons que si des mythes très éloignés par la géographie et par l'histoire peuvent dire la même chose, ce doit être en raison d'une organisation commune qui fait d'eux des espèces voisines au sein d'un genre. Plutôt que de nous laisser intimider par la largeur du fossé qu'il faut franchir, trouvons au contraire un encouragement dans une familiarité logique et sémantique amplement attestée par ce qui précède, et qu'une analyse plus poussée des mythes nord-américains permettra de confirmer non seulement pour ce qui les concerne, mais aussi par les lumières nouvelles qu'elle permettra de projeter sur tant de zones restées obscures des mythes sud-américains déjà discutés.

***

Sur les 86 versions du mythe du « mari-étoile » recensées par Thompson, 69 font intervenir deux femmes ; 27 éliminent vite l'une d'elles, et 10 se contentent d'une seule femme dès le début. La variante, qui s'ouvre sur

une dispute des frères soleil et lune au sujet des vertus féminines, rentre dans la première catégorie puisque chaque frère choisit selon son cœur : il y a donc deux épouses en compétition. Toujours d'après Thompson (p. 118), cette variante n'existe que dans les Plaines. On en connaît 9 versions provenant des Gros-Ventre, des Hidatsa, des Crow et des Arapaho.

La séparation des Gros-Ventre ou Atsina et des Arapaho ne remonte guère au delà de quelques siècles. Avec les Cheyenne, ils prolongent loin vers le sud l'emprise territoriale de la famille linguistique algonkin, dont les Blackfoot, les Cree et les Ojibwa sont les représentants plus au nord, et qui occupe sans solution de continuité une aire allant des Rocheuses septentrionales jusqu'à la côte de l'Atlantique. Dans cette congrégation de langues parentes, et bien que leur distribution majeure soit plutôt méridionale et orientale, les tribus siouan ont enfoncé deux coins : l'un en direction du nord avec les Assiniboine, l'autre vers l'ouest avec les Crow, dont le territoire coupe en deux celui des Algonkin occidentaux.

Le tableau se complique, du fait que les Crow et les Hidatsa se sont séparés à une époque assez récente pour que leurs traditions en gardent le souvenir, mais ont évolué dans des directions divergentes. Comme la plupart des tribus des Plaines, les Crow ont adopté un genre de vie fondé presque entièrement sur la chasse au bison, surtout depuis l'introduction du cheval. En revanche, et au contact de leurs voisins Mandan et Arikara, tribus dites « villageoises » comme les Pawnee plus au sud, les Hidatsa sont devenus sédentaires ; en plus de la chasse, ils s'adonnaient aux travaux des champs. Mais on est loin de savoir de quelle manière précise se sont faites ces transformations.

L'archéologie atteste que les Mandan, les Arikara et les Pawnee, bien avant l'introduction du cheval au XVII^e^ ou XVIII^e^ siècle, vivaient en agriculteurs sédentaires ; peut-être est-ce vrai aussi d'une partie des Hidatsa, car cette tribu ne semble pas homogène. Parmi les Algonkin, les Cheyenne offrent un exemple typique de peuple agricole, encore installé dans la région des Grands Lacs il y a trois ou quatre siècles, et dont le genre de vie s'est complètement modifié entre 1700 et 1770 en même temps qu'il pénétrait dans les Plaines (Jablow, p. 1-10).

On croit que les Gros-Ventre pratiquaient encore l'agriculture au début du XIX^e^ siècle. Mais, si les Mandan sont des siouan, déjà établis dans leur territoire historique de longs siècles avant les Crow et les Hidatsa venus de la région du lac Supérieur et qui formaient alors un seul groupe, ils ressemblent plutôt par la langue aux siouan orientaux[1]. Les Arikara appartiennent eux-mêmes à la famille linguistique caddo, dont l'aire principale se situe beaucoup plus au sud, chez les Wichita et les Caddo proprement dits. Détachés des Pawnee, les Arikara paraissent donc constituer un avant-poste

1. Selon l'usage, nous réservons le terme *siouan* à la famille linguistique dont font partie, entre autres, les tribus *Sioux* ou Dakota.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'une poussée caddo vers le nord. Leur séparation de la branche principale daterait de la fin du XVI^e siècle ou du début du XVII^e siècle (Deetz, p. 5).

Tout se passe comme si, dans une vaste région constituée par le piedmont et le versant oriental des Rocheuses, trois familles linguistiques s'étaient heurtées et imbriquées. Peut-être la région fut-elle peuplée d'abord par des

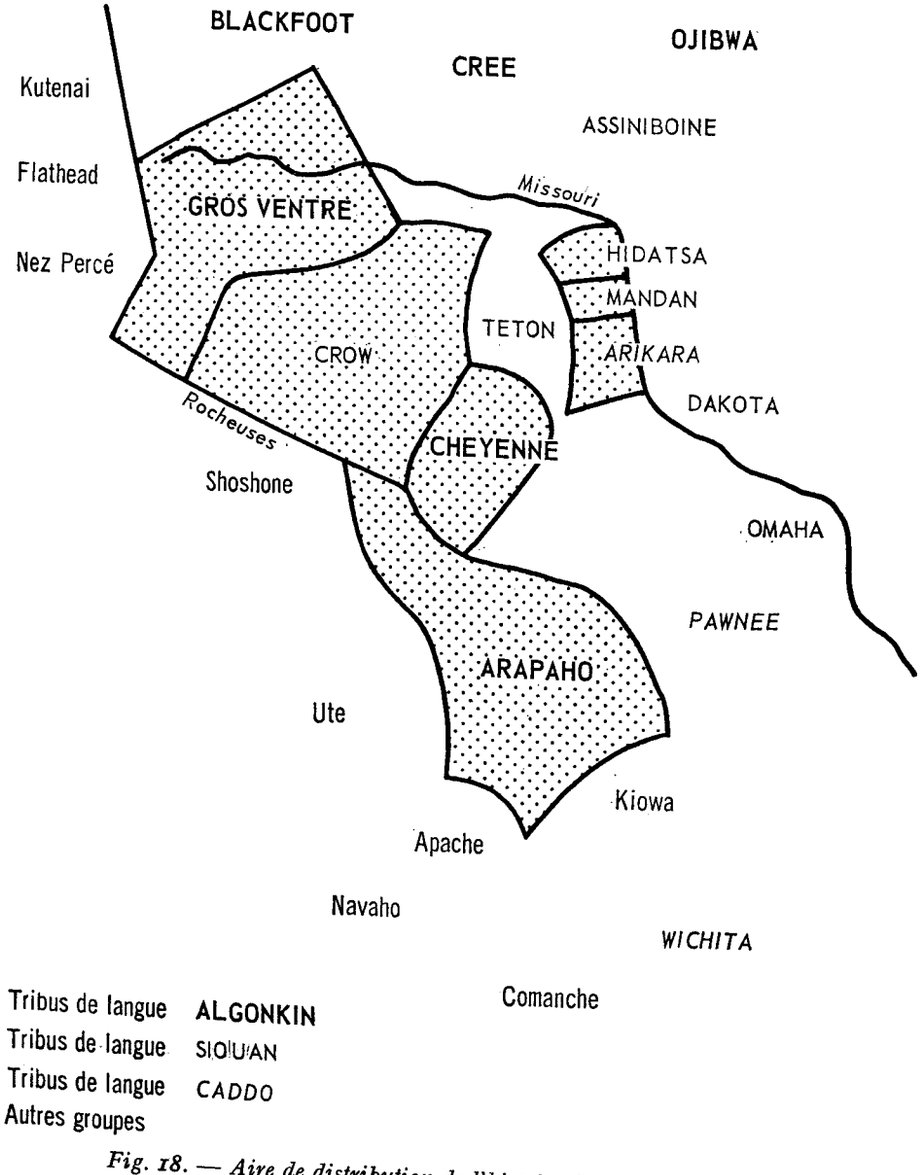


Fig. 18. — Aire de distribution de l'histoire de la dispute des astres et emplacement des tribus environnantes.

tribus de la famille linguistique uto-aztec, qui subsistent au sud des Arapaho avec les Comanche et les Kiowa et dont la masse principale occupe le grand Bassin, à l'ouest de la ligne de partage des eaux. L'arrivée des Athapaskan venus du nord (Apache et Navaho) les aurait refoulés. La pénétration sioux semble plus tardive, quand les Français installés au Canada armèrent leurs alliés Algonkin de la région des Grands Lacs, qui firent pression sur les autres tribus et les obligèrent à partir. La querelle responsable de la séparation des Hidatsa et des Crow date du XIX^e siècle. Et c'est en 1837 que se produisit l'épidémie de variole qui décima les Indiens et incita les Hidatsa à se rapprocher des Mandan. Mais il reste vrai que la présence de populations villageoises dans les Plaines remonte au moins à sept ou huit siècles et peut-être davantage, même si leur habitat primitif était, comme on le suppose, à l'est du Mississipi (Strong *2*, Wedel *1*, *2*). Quant aux Algonkin occidentaux, de considérables écarts linguistiques prévalent entre les Arapaho et les Cheyenne, pourtant contigus ; entre les Arapaho et Gros-Ventre d'une part, et les Blackfoot d'autre part ; mais à l'inverse de ce qu'on croyait récemment, ces écarts ne dépassent pas ceux qu'on observe dans les langues des Algonkins centraux et orientaux : « La famille linguistique algonkin forme un tout » (Haas, p. 523). Il semble cependant que cette différenciation interne débuta dans un lointain passé. A l'ouest des Rocheuses enfin, les populations de langues kutenai, salish, sahaptin, pourraient être installées depuis plusieurs millénaires.

Ce mélange provisoirement inextricable de traits plus ou moins archaïques et d'autres imputables à des bouleversements récents, dissuade d'invoquer une préhistoire au demeurant hypothétique, pour savoir si la variante qui nous intéresse fut introduite par un groupe plutôt que par un autre, ou si elle a pris naissance sur place. Comme nous aurons l'occasion de le montrer, la dispute des astres offre une distribution plus vaste qu'il ne ressort de l'étude de S. Thompson. En effet, celui-ci n'a retenu que les exemples bien intégrés au cycle du mari-étoile. Mais, même du point de vue géographique, on ne doit pas donner trop d'importance à la barrière des Rocheuses, bien qu'elle marque la frontière occidentale de l'aire linguistique algonkin en même temps que celle des territoires respectifs des Blackfoot, Gros-Ventre, Crow et Arapaho. Vers le nord, le relief s'adoucit et les versants communiquent. On comprend donc qu'il n'existe pas de solution de continuité entre les grands thèmes mythiques des Algonkin et ceux des Kutenai, qui sont des isolés, ou ceux des Salish-Sahaptin. Plus au sud, là où les montagnes se font vraiment redoutables, il suffit de comparer la mythologie des tribus des Plaines et celle des Shoshone pour se convaincre qu'elles émanent toutes deux d'un vieux syncrétisme. Heureusement, l'analyse structurale supplée aux incertitudes des reconstructions historiques. Elle nous fournira des bases plus solides pour interpréter la récurrence d'un même schème mythique, dans des cultures des deux hémisphères dont rien, à première vue, n'imposait le rapprochement.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Des considérations qui précèdent, il résulte que des populations, différentes par la langue ou la culture, se sont mises en place à des époques si variables que, pour étudier leurs mythes, aucune raison de principe ne désigne un ordre plutôt qu'un autre. Si nous commençons l'enquête par les Arapaho, c'est surtout à cause de la richesse des matériaux :

M$_{425}$. *Arapaho : les épouses des astres* (1).

Tandis que, sur terre, les jeunes Indiennes rêvent à l'astre que chacune aimerait épouser, le soleil et la lune, qui sont frères, comparent les mérites respectifs des femmes du monde inférieur. Ils se penchent du haut du ciel et inspectent de loin les habitants « Quoi de plus joli que les humaines, s'écrie Lune ; quand elles lèvent les yeux vers moi et me regardent, elles ont un charmant visage. Je brûle d'épouser l'une d'elles. » Mais Soleil proteste : « Comment, ces horreurs ? Jamais ! Elles ont un visage affreux, plein de rides et avec de tout petits yeux ! C'est une créature aquatique que je veux ! » En effet, les bêtes qui vivent dans l'eau ont de gros yeux et, protégées de l'ardeur du soleil par l'élément humide, elles ne grimacent pas en le regardant.

Un beau matin, quatre jeunes Indiennes allaient à la corvée de bois. L'une d'elles s'approcha d'un arbre mort (*Populus* sp.). Changé en porc-épic, Lune vint percher sur une branche. La demoiselle eut envie des piquants ; elle grimpa à l'arbre, mais chaque fois qu'elle essayait de frapper le porc-épic avec le bâton que lui avaient tendu ses compagnes, l'animal se déplaçait légèrement. Toute à sa chasse, elle ne voyait pas que l'arbre grandissait. Inquiètes, les autres lui crièrent de descendre. « Oh, mes compagnes ! protesta-t-elle, cette bête porte de splendides piquants blancs et ma mère sera heureuse de les avoir, car elle en manque. » Elle continua à grimper. Bientôt on la perdit de vue.

Soudain, le porc-épic se transforma en beau jeune homme qui déclara être Lune, que la fille avait souhaité épouser. Elle consentit à le suivre et ils arrivèrent au ciel où les parents de l'astre firent bon accueil à leur nouvelle bru. « Mais où est la femme que s'est choisie mon frère ? » demanda Lune. « Dehors ! » répondit Soleil avec gêne. Sa femme était une grenouille qui sautillait devant la porte et qui urinait à chaque bond. Surmontant son dégoût, Lune la fit entrer dans la cabane et donna un morceau de tripe à chaque femme, pour voir laquelle ferait en mangeant le bruit le plus agréable à l'oreille. La femme humaine se mit à mastiquer allégrement, la grenouille voulut tricher en faisant craquer un morceau de charbon de bois entre ses gencives. Une salive noire coulait de sa bouche et Lune la railla. Sitôt dégluti son morceau de tripe, l'Indienne partit puiser de l'eau. La grenouille, qui n'arrivait pas à mâcher, traînait derrière avec sa cruche. « Puisqu'il en est ainsi, dit-elle à son beau-frère, je ne te quitterai plus. » Elle sauta sur la poitrine de Lune où on peut toujours la voir avec sa cruche, comme une tache sombre et une plus petite à côté (Dorsey-Kroeber, p. 321-323).

Nous ne prétendons pas faire une étude d'ensemble du cycle du « mari-étoile » et laisserons provisoirement de côté la suite du mythe. De même pour un autre, dont nous ne retiendrons que la première partie :

M$_{426}$. *Arapaho : les épouses des astres* (2).

Jadis vivaient sur terre un chef, sa femme et leurs deux fils. Les corps célestes n'existaient pas encore et les ténèbres régnaient. L'homme résolut de quitter ce bas-monde et d'aller au ciel avec les siens. Abandonnée à elle-même, l'humanité ne savait plus comment se gouverner.

Les deux frères étaient le soleil et la lune. Un jour, ils discutèrent sur les mérites respectifs des femmes humaines et des créatures aquatiques. Lune loua les secondes et Soleil les premières parce que, dit-il, leur corps est fait comme le nôtre. Lune feignit d'abord d'acquiescer et, comme son frère était pris d'un doute, il le convainquit de modifier son choix. N'avait-il pas dit que les humaines étaient laides parce qu'elles grimaçaient en le regardant ? Qu'il prenne donc une femme aquatique ; Lune se contenterait d'une humaine.

Les deux frères descendirent sur terre. A l'ouest, il y avait un campement près d'une rivière. Lune s'y rendit, et Soleil alla vers l'est où se trouvait un autre campement. Lune suivit le cours de la rivière jusqu'à la hauteur des habitations, et il s'assit dans la brousse au bord du sentier. Deux femmes survinrent. Elles étaient ravissantes avec leurs longs cheveux et leurs beaux vêtements. Dès qu'il les vit, Lune se changea en un gros porc-épic et se posta au pied d'un arbre, à l'ouest du tronc. Quand les femmes enthousiasmées lui donnèrent la chasse, il commença à grimper. Une des femmes le suivit malgré les adjurations de sa compagne. Le porc-épic reprit son apparence humaine. La femme accepta de l'accompagner au ciel et de l'épouser.

La mère du jeune homme admira la beauté de sa bru. Bientôt, Soleil arriva et dit à la vieille d'aller accueillir son épouse. C'était une grenouille qui sautillait et coassait. Lune inspecta sa belle-sœur d'un œil critique : « Elle a de gros yeux, un visage large, une peau rugueuse, un gros ventre et de courtes jambes. » Et, se tournant vers sa mère : « Laquelle préfères-tu ? Cuisine-leur une panse et désigne celle qui fait le plus de bruit en mastiquant. » La grenouille mit un morceau de charbon de bois dans sa bouche, mais elle ne réussissait qu'à baver un jus noirâtre, tandis que sa jolie rivale mâchait bruyamment. Lune s'esclaffa. Finalement la grenouille lui dit : « Je renonce à vivre avec ton frère, mais la vieille m'aime bien et ne souhaite pas mon départ. Aussi vais-je m'attacher à toi. » Elle sauta sur la poitrine de Lune et y resta (Dorsey-Kroeber, p. 332-333).

Dans une troisième version (M$_{427a}$; Dorsey-Kroeber, p. 339) Lune a deux femmes, l'une humaine, l'autre grenouille. Il organise un concours

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de mastication bruyante pour juger laquelle, pourvue des meilleures dents, est la plus jeune. La femme humaine triomphe, mais se sauve peu après. Lune reprend la vieille grenouille qu'il avait répudiée. C'est pourquoi on voit une grenouille noire fixée sur sa personne. Une quatrième version (M_{427b} ; *ibid.*, p. 340) marie la femme qui a suivi le porc-épic avec Soleil. Son frère lui reproche son inconséquence ; n'a-t-il pas déclaré que les humaines sont laides quand elles le regardent ? En réalité, Lune est jaloux. Soleil tue sa femme pendant qu'elle cherche à s'enfuir.

Mieux encore que M_{425}, M_{426} restitue une configuration mythique que nous sommes peu à peu parvenu à dégager en comparant de nombreux mythes sud-américains. Avant que s'établisse une juste alternance du jour et de la nuit, sous l'empire de ténèbres épaisses, l'humanité connut le désarroi et l'absence de règles (M_{410}). Il fallut qu'un être humain montât au ciel et s'y transformât en lune, pour que la nuit absolue fît place à la nuit tempérée ($M_{393, 394}$). Cet équilibre entre le jour et la nuit, et aussi entre des modes absolus ou tempérés de la lumière et de l'obscurité, s'exprime sur le plan sociologique par une opposition entre deux types de mariage, l'un proche et l'autre lointain (M_{149a}, M_{354}, M_{406}, M_{415}, etc.). Comme dans M_{354}, des épouses humaine ou animale illustrent les deux types. Chaque fois, la grenouille incarne l'épouse animale qui dégoûte sa belle-famille, ici par sa façon de manger : un jus *noir* coule de sa bouche ; et là, par ce qu'elle mange : des coléoptères *noirs* dont la mastication laisse prévoir le même résultat. Résumons donc encore une fois des propriétés que nous constatons être communes à l'armature du mythe tukuna et à celle des mythes arapaho : comparaison d'une épouse humaine et d'une ou plusieurs épouses animales ; discrédit de la femme animale en raison de sa conduite alimentaire ; assimilation (prochaine dans les mythes arapaho, à terme dans le mythe tukuna) de l'épouse-grenouille à une femme-crampon ; enfin, connexité de ces trois motifs avec une paire astronomique composée du soleil et de la lune, dont notre troisième partie a permis d'établir le rôle implicite dans le mythe tukuna. Les mythes nord-américains présentent donc à découvert des termes dont les mythes sud-américains ne montraient que certains au grand jour. Pour atteindre les autres, il avait fallu nous livrer à un patient travail déductif ; leur nécessité apparaissait seulement immanente. C'est donc après avoir fondé en raison l'existence d'un certain système mythologique que nous vérifions sa présence objective dans les faits. En le retrouvant par la voie inductive à l'aide d'exemples nord-américains, nous abordons la phase expérimentale de la recherche, grâce à laquelle les hypothèses de départ trouveront leur confirmation.

***

Expresses ou implicites, les références cosmologiques présentes dans tous ces mythes prouvent que le concours de mastication, nonobstant son allure bouffonne, n'exclut pas les choses sérieuses. Chez les Arapaho et

plusieurs autres peuples, le mythe dont nous venons de produire quelques variantes est l'un de ceux qui fondent la plus importante cérémonie annuelle des Indiens des Plaines et de leurs voisins.

Généralement appelée « danse du soleil », sans doute d'après son nom dakota qui signifie « fixer le soleil des yeux », cette cérémonie avait une ordonnance variable selon les groupes. Elle offrait néanmoins un aspect syncrétique, qui s'explique par des imitations et des emprunts. En temps de paix, on lançait des invitations à la ronde et les visiteurs étrangers gardaient le souvenir des rites qui les avaient frappés. Le nombre des séquences, leur ordre de succession n'étaient pas partout les mêmes, mais, en se tenant à la forme générale, on peut décrire la danse du soleil comme suit.

C'était la seule cérémonie des Indiens des Plaines à laquelle participait toute la tribu ; les autres intéressaient seulement des confréries de prêtres, des classes d'âge ou des associations. Dispersés pendant la saison froide en petits groupes qui prenaient leurs quartiers d'hiver dans des endroits abrités, les Indiens se rassemblaient au printemps pour la chasse collective. En même temps que l'effectif tribal se reconstituait, l'abondance succédait à la disette. D'un point de vue sociologique autant qu'économique, le début de l'été fournissait au groupe entier l'occasion de vivre comme un tout, et de célébrer par une grande fête religieuse cette unité retrouvée (Wissler *2*, p. v). Un observateur de la seconde moitié du XIX^e^ siècle note que la danse du soleil « exige que tous les membres de la tribu soient présents, et que chaque clan aussi soit représenté et occupe la place qui lui revient » (Seger, *in :* Hilger *2*, p. 151).

En principe, donc, la cérémonie se déroulait en été. Mais on connaît des exemples de célébration plus tardive. Liée aux grands rythmes saisonniers qui règlent la vie collective, la danse du soleil l'était aussi à certains incidents de la vie des individus. A l'occasion d'un péril auquel il avait échappé ou d'une guérison, un membre de la tribu formait le vœu de célébrer la fête l'année suivante. Il fallait s'y préparer longtemps d'avance, organiser le déroulement compliqué des rites, amasser des provisions pour nourrir les invités, et les présents de toutes sortes qui serviraient à rémunérer les officiants. Le nouveau « maître » de la danse devait aussi acquérir son titre de son précédesseur, et les droits afférents aux diverses phases du rituel, des prêtres et autres dignitaires qualifiés. Au cours de ces tractations, il livrait solennellement sa femme à celui qu'il appelait « grand-père » cérémoniel, et dont il était le « petit-fils », pour un coït réel ou symbolique qui avait lieu la nuit, en plein air et au clair de lune, au cours duquel le grand-père transférait un morceau de racine, représentant sa semence, de sa bouche à celle de la femme et que celle-ci expectorait ensuite dans la bouche de son mari.

Pendant toute la durée de la fête, qui s'étendait sur plusieurs jours, les officiants observaient un jeûne de nourriture et de boisson — les Cree des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Plaines appelaient la cérémonie « danse sans boire » (Skinner *6*, p. 287) — et ils se soumettaient à diverses mortifications. Par exemple, ils se faisaient insérer des chevilles de bois pointues dans les muscles dorsaux ; on y fixait de longues lanières, suspendues au sommet d'un poteau autour duquel les pénitents dansaient et bondissaient jusqu'à ce que les chevilles s'arrachent avec la chair ; ou bien ils traînaient derrière eux des objets lourds, tels des crânes de bison munis des cornes qui labouraient le sol, fixés de la même façon et avec le même résultat.

Les prêtres et les principaux officiants se réunissaient d'abord sous une tente isolée, afin de préparer ou de rénover les objets liturgiques en secret. Ensuite, des compagnies militaires allaient chercher les troncs nécessaires pour dresser la charpente d'une vaste tonnelle couverte de verdure. On attaquait et on abattait le tronc destiné au poteau central comme s'il eût été un ennemi. Sous cette tonnelle publique se déroulaient les rites, les chants et les danses. Au moins chez les Arapaho et les Oglala Dakota, il semble qu'une période de licence était autorisée sinon même prescrite pendant le laps d'une nuit (Dorsey *5*, p. 138 ; Spier *4*, p. 475).

Le nom générique donné à un ensemble de cérémonies fort complexes exagère sans doute leur inspiration solaire. Mais il ne faut pas non plus la sous-estimer. En fait, le culte rendu au soleil offrait un caractère ambigu et équivoque. D'une part, on suppliait l'astre pour qu'il se montrât propice, accordât une longue vie aux enfants et multipliât les bisons. D'autre part, on le provoquait et on le défiait. Un des derniers rites consistait en une danse frénétique, prolongée jusqu'après la fin du jour malgré l'épuisement des acteurs. Les Arapaho l'appelaient : « partie jouée contre le soleil », et les Gros-Ventre : « danse contre le soleil ». On voulait remporter la victoire sur l'astre qui, en répandant sa chaleur tous les jours précédents, avait essayé d'empêcher le déroulement de la cérémonie (Dorsey *5*, p. 151-152). Les Indiens voyaient ainsi dans le soleil un être double : indispensable à la vie de l'humanité, tout en la menaçant par son ardeur et la sécheresse prolongée qu'elle présage. Un des motifs des peintures corporelles dont s'ornent les danseurs arapaho les représente « consumés par le feu céleste » (Dorsey *5*, p. 171). Un informateur de la même tribu raconte que « pendant une danse, il y a longtemps, il se mit à faire si chaud que l'officiant dut interrompre la cérémonie et quitta la tonnelle. Les autres danseurs le suivirent, car ils ne pouvaient continuer sans lui » (Kroeber *3*, p. 301). Mais le soleil n'est pas seul en cause : dans la fourche du poteau central, on plaçait le nid de l'oiseau-tonnerre. Ce lien avec le tonnerre, et surtout les orages de printemps, ressort plus net encore chez les Algonkin centraux selon qui la danse, dite ailleurs « du soleil », aurait pris la place d'un ancien rituel pour hâter l'arrivée des pluies orageuses (Skinner *5*, p. 506-508 ; *6*, p. 287). Dans les Plaines aussi, la danse répondait à une double finalité : vaincre un ennemi, en général le soleil, et contraindre l'oiseau-tonnerre à libérer la pluie. Un des mythes fondateurs de la danse évoque une grande

famine à laquelle un Indien et sa femme surent mettre fin par la connaissance des rites et la fertilité retrouvée (Dorsey *7*, p. 650-651).

Il y a donc une analogie très profonde entre la danse du soleil, chez les Indiens des Plaines, et la cérémonie du grand jeûne célébrée par les Indiens Sherenté pour obtenir du soleil qu'il règle exactement sa course et mette fin à la sécheresse (CC, p. 295-297, 300-302, 320 n. 1). Dans les deux cas, nous avons affaire à la cérémonie majeure de la tribu, celle à laquelle participent tous les adultes. Les officiants se privent pendant plusieurs jours de boire et de manger. Le rituel se déroule près d'un poteau qui représente le chemin du ciel. Autour de ce poteau, les Indiens des Plaines dansent et sifflent pour imiter le cri des oiseaux-tonnerres. Les Sherenté ne dressent leur poteau qu'après avoir entendu les guêpes « siffleuses » (Nim. *6*, p. 96), porteuses de flèches. Ici et là, le rituel s'achève par une distribution d'eau consacrée. Chez les Sherenté, cette eau, contenue dans des récipients distincts, peut être pure ou corrompue ; les pénitents acceptent l'une, refusent l'autre. L' « eau parfumée » du rite arapaho est suave ; et pourtant, elle symbolise le sang menstruel, antipathique aux mystères sacrés (Dorsey *5*, p. 22, 35, 177-178).

Nous avons montré dans *le Cru et le Cuit* (p. 297) que le rituel sherenté du grand jeûne, et les mythes bororo et gé du dénicheur d'oiseaux (M_1, M_{7-12}), reproduisent en fait le même schème. Le dénicheur mythique grimpe au sommet d'un arbre ; il y reste prisonnier jusqu'à ce que la découverte du feu de cuisine opère une médiation entre les pôles disjoints du ciel et de la terre. De façon parallèle, l'officiant du rite sherenté grimpe en haut du poteau jusqu'à ce qu'il ait obtenu du soleil le feu pour rallumer les foyers éteints et la promesse d'envoyer la pluie, c'est-à-dire deux modes de communication mesurée entre le ciel et la terre, que l'hostilité du soleil envers les hommes menaçait de conjoindre en provoquant une conflagration.

Or, on observe en Amérique du Nord le même rapport de congruence entre le mythe dont l'héroïne « déniche » un porc-épic, et les rites de la danse du soleil. Les informateurs arapaho s'en montrent parfaitement conscients et détaillent les points par où les deux systèmes correspondent. Un des rites majeurs de la danse consiste dans l'offrande d'une épouse humaine à la lune. De même essence (*Populus* sp.) que l'arbre où grimpe l'héroïne du mythe, le poteau central de la tonnelle le représente. Dans la fourche qu'on laisse au sommet quand on émonde le tronc, on dispose un fagot de branchages où l'on enfonce un bâton à fouir. Cet outil est, dit-on, le même dont se servit l'épouse humaine de Lune pour extraire la racine qui obturait la voûte céleste, et qu'elle mit en travers de l'orifice pour y nouer l'extrémité de sa corde en lanières de cuir. On voit ces lanières enroulées autour du manche du bâton. Les pénitents, suspendus aux lanières par les chevilles de bois qui percent leur dos, représentent la femme au cours de sa descente. Et si l'autel, installé sous la tonnelle, figure une petite fosse, c'est pour commémorer le trou creusé par l'héroïne (Dorsey *5*, p. 27, 112, 114, 177).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le même lien entre la danse du soleil et le mythe du mari-étoile existe chez les Blackfoot (Reichard *2*, p. 279) et les Hidatsa (Bowers *2*, p. 292-293).

On prêtera donc une attention toute spéciale à la version du mythe recueillie par Dorsey, au cours de son enquête sur la danse du soleil chez les Arapaho. Proche de M_{426}, cette version prend cependant une tournure plus philosophique et savante que celles que nous avons examinées jusqu'à présent. A ce titre, elle représente certainement un des mythes fondateurs du rituel, et elle énonce de manière explicite des thèmes dont on soupçonnait l'importance, mais que, sans elle, il eût été beaucoup plus difficile de dégager :

M_{428}. *Arapaho : les épouses des astres* (5).

Jadis, il y avait au ciel un vaste campement circulaire gouverné par un homme, sa femme et leurs deux fils. C'étaient des gens d'esprit simple, mais actifs et généreux. Leur tente était faite de lumière et le soleil visible formait l'entrée ; des plumes d'aigle servaient de piquets.

Les deux garçons allaient et venaient continuellement, et ils voyaient toutes sortes de personnes et d'animaux. Pendant leur absence, les parents restés au campement concentraient leur pensée sur leur progéniture et leurs affaires. C'étaient des gens sédentaires et contemplatifs.

Une nuit, les deux frères, qui se reposaient ensemble, parlèrent mariage. Ils convinrent qu'il était temps de prendre femme. La nuit suivante, Soleil, qui était l'aîné, s'adressa respectueusement à son père. Pour leur propre bien et pour soulager leurs vieux parents, son frère et lui souhaitaient se marier. Ils seraient plus souvent à la maison, le père et la mère se feraient moins de souci à leur sujet.

Les parents réfléchirent et donnèrent leur consentement avec beaucoup de solennité, non sans multiplier les conseils de sagesse et de prudence. Le campement se trouvait sur la rive gauche d'un cours d'eau, le fleuve de l'Aigle, qui coulait d'ouest en est. Avant de partir chacun de son côté, les frères se communiquèrent leurs programmes. Lune se mettrait en quête d'une femme humaine ou « femme ressuscitée » ; Soleil voulait une épouse aquatique car, dit-il, les humains sont laids et vilains de figure : « Quand ils lèvent la tête et me regardent, ils clignent des paupières d'un air abject. Leur visage me répugne. Les batraciens sont bien plus jolis. Quand une crapaude me contemple, elle ne fait pas de grimaces comme les humaines. Elle me fixe sans que ses yeux se plissent ; sa bouche est charmante et sa façon de tirer la langue augure favorablement de ses aptitudes amoureuses. » Lune protesta que les humaines le regardaient toujours de manière gracieuse et bienveillante, qu'elles étaient bien élevées et respectueuses des usages. Sur ce, ils se quittèrent.

L'aîné se dirigea vers l'aval et le cadet vers l'amont. Ils partirent la nuit où, après avoir été pleine, la lune visible disparaît. Leur voyage dura six jours. Pendant les deux premiers, le ciel fut sombre et plein de nuages. Pendant les deux suivants, les frères observèrent un repos rituel. Les deux derniers précédèrent la nouvelle lune.

Lune remonta le long de la rivière en direction de l'ouest jusqu'à un vaste campement animé de bruits et d'aboiements. L'air était embaumé, la vue magnifique. Les oiseaux chantaient de tous côtés ainsi que les reptiles [*sic*] et les insectes. Une eau limpide reflétait les arbres et le ciel. Les habitants du campement se dépensaient en jeux et en travaux divers.

Lune admirait cette scène idyllique quand il vit deux jeunes femmes qui suivaient la berge en ramassant du bois mort. Vite changé en porc-épic, il se fit remarquer de l'une d'elles. « A-t-on jamais vu plus beau porc-épic ? s'écria la jeune fille. Ses piquants sont longs, blancs, superbes. Il me les faut ! Justement ma mère en manque... »

Mais le porc-épic entraîne la demoiselle vers le sommet d'un grand arbre (*Populus* sp.). En vain sa compagne l'adjure de descendre. Quand le porc-épic reprend son apparence humaine et parle, la femme restée à terre perd l'autre de vue. Séduite par l'élégance et la beauté de son prétendant, la jeune fille accepte de le suivre jusqu'au ciel dont Lune referme en hâte l'ouverture pour que son épouse ne puisse repérer le passage.

Celle-ci contemple le campement céleste, au bord du fleuve Rouge qui coule du nord au sud. La tente de ses beaux-parents se trouve vers l'amont. Après avoir fait admirer à sa jeune femme le spectacle de la terre loin en dessous, Lune la présente à ses parents qui sont charmés par sa beauté et lui offrent une robe richement brodée de piquants de porc-épic.

Mais Lune s'étonne de ne pas voir l'épouse de son frère quand celui-ci arrive de l'orient. Soleil explique que, timide, elle est restée au bord du fleuve de l'Aigle. La vieille femme va la chercher : elle voit une crapaude qui sautille de droite et de gauche, soupçonne la vérité, parle gracieusement au batracien qui se change en femme et consent à la suivre. Comme elle est affligée d'une incontinence d'urine, son beau-père la baptise du nom de « Femme-coulante » *(Water-woman, Liquid-woman)*. On lui fait néanmoins aussi bon accueil qu'à l'autre.

Soleil était tellement fasciné par la beauté de sa belle-sœur humaine qu'il ne la quittait pas des yeux, oubliant sa propre femme que Lune critiquait sans trêve à cause de sa laideur et de sa peau plissée. Il l'avait prise en grippe, et Soleil se repentait lui-même de son choix. A cette époque remonte l'organisation de la vie humaine ; les objets d'usage reçurent leur nom et leur fonction, ainsi que les substances alimentaires. Les hommes et les femmes apprirent à connaître leurs besoins et leurs règles de conduite.

C'est ainsi que les deux femmes obtinrent de leurs beaux-parents un équipement domestique. Quant aux maris, ils allaient à la chasse pour approvisionner leur foyer. En leur absence, la femme humaine s'empressait aux soins du ménage. Elle devint vite une maîtresse de maison consommée. Par contre, la « Femme-coulante » restait assise sur sa couche, oisive, le nez au mur, paralysée par sa timidité. Ses

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

beaux-parents avaient beau la rassurer et l'encourager, rien n'y faisait.

Les chasseurs rentrèrent chargés de viande que leur père ordonna de faire bouillir afin qu'on servît une écuelle de tripes à chacune de ses brus. La femme humaine mangea de grand appétit, en mastiquant bruyamment de façon agréable à l'oreille. La crapaude, sournoise, mit un morceau de charbon de bois dans sa bouche ; mais comme elle n'avait pas de dents, elle ne put émettre aucun son. Pendant qu'elle déglutissait avec peine, un jus noir coulait des coins de sa bouche. Lune la couvrit de quolibets.

Le vieillard envoya ses fils chasser dans des directions opposées. Comme d'habitude, ils obéirent sans discuter. Leur père entreprit alors d'instruire ses brus dans les travaux agricoles. Sa femme confectionna des bâtons à fouir et leur expliqua le mode d'emploi. Il fallait ameublir la terre aux quatre coins de la plante : d'abord au sud-est, puis, dans l'ordre, au sud-ouest, nord-ouest et nord-est ; enfin, soulever la racine par l'ouest. La femme humaine aidait de son mieux sa belle-mère. Passive, l'autre ne faisait rien.

Quand les frères revinrent de la chasse et tandis que le repas cuisait, le vieux donna un bâton à fouir à chaque femme : « Ce sera, dit-il, votre outil de tous les jours. Vous vous en servirez pour dresser la tente, extraire les plantes et les racines comestibles. » Les deux hommes écoutaient attentivement car c'étaient leurs épouses qu'on instruisait.

« Venez vite ! » cria tout à coup la femme humaine en haletant. La belle-mère accourut, tâta son corps, et fut stupéfaite de découvrir entre ses jambes un bébé bien constitué qui remuait. Tout le monde s'extasia sur la beauté du nouveau-né, sauf la femme-crapaud qui boudait. « J'en ai assez de tes sottises, cria-t-elle à son beau-frère qui la regardait avec mépris. Tu me railles et me critiques sans pitié. Eh bien ! Je me collerai à toi ! Comme cela, on te verra mieux désormais ! » Elle bondit sur la poitrine de Lune et s'y fixa.

Le vieillard s'adressa alors à son fils cadet et lui dit qu'il n'avait pas fini d'instruire les femmes et de leur donner des règles de conduite. C'est parfait d'avoir des enfants, mais il ne faut pas qu'une femme accouche sans crier gare. Quand donc l'épouse de Lune a-t-elle conçu son charmant bambin ? On calcule les dates, on reconstitue les péripéties du voyage et les détails de l'enlèvement. Lune et Soleil sont partis et revenus en même temps : à cette époque donc, la longueur du jour et celle de la nuit étaient égales. D'autre part, Lune a ramené sa femme le jour même de l'enlèvement, et il y avait un témoin en la personne de sa compagne.

« Tout cela est bel et bon, dit le vieillard, mais je n'aime pas ces accouchements brutaux qui n'ont rien de civilisé. Dix lunaisons doivent s'écouler entre la conception et l'accouchement. On ne tiendra pas compte du dernier mois où la femme a eu ses règles. On comptera ensuite huit mois sans règles, suivis d'un dixième qui sera celui de l'accouchement accompagné d'épanchements sanglants. En comptant ainsi sur ses doigts, la femme saura qu'elle n'a pas été fécondée à l'improviste par quelque bête sauvage. Elle avertira sa mère et son mari longtemps d'avance. Les hommes sont faits de sang menstruel coagulé ; c'est pour cela qu'ils aiment la soupe de sang cuit. A l'origine, l'enfant qui naissait précédait l'écoulement sanguin, désormais il le suivra à dix mois d'intervalle. Et chaque saignement durera du premier au dernier quartier de la lune, soit le même temps qui s'était écoulé depuis le départ de Lune pour chercher une femme jusqu'à son retour (Dorsey 5, p. 212-221, 178).

Bien qu'on le connaisse en deux versions, ce cours de gynécologie est loin d'être clair et nous ne sommes pas sûr de l'avoir correctement transcrit. Le mythe continue par l'évasion de la femme humaine avec son bébé, la mort de celle-ci, les enfances du héros et ses aventures, sa mort suivie de résurrection, sa montée au ciel où il devient une constellation. Nous laisserons provisoirement ces épisodes de côté.

Réduit à sa première partie, le mythe soulève assez de problèmes pour retenir l'attention. On est d'abord frappé par son ton sentencieux et moralisateur. Le père des astres est un saint homme, sa femme respire toutes les vertus domestiques, les fils ne savent comment témoigner à leurs parents suffisamment d'amour, de respect et de docilité. Le mythe offre ainsi le tableau d'une famille idéale, telle que, dans une société bigote et conservatrice, les gardiens les plus pointilleux de l'ordre moral peuvent la rêver. Pourtant, nous sommes chez les Peaux-Rouges, non en France ou en Angleterre dans quelque bourgeoisie provinciale du siècle passé. On s'en aperçoit tout de même au mélange de maximes pompeuses en fait de morale, et de franchise crue à l'égard des fonctions biologiques. Ce n'est pas chez nous, certes, qu'un guide du savoir-vivre se prévaudrait d'un système global où figurent tout à la fois la cosmologie, la technique, les règles de la vie sociale et les facultés génésiques.

Le campement de la famille céleste se dresse sur la rive gauche de deux fleuves. Celui qui coule de l'ouest à l'est appartient au monde d'en bas, celui qui coule du nord au sud au monde d'en haut. Selon l'axe qu'on envisage, le campement lui-même est dans un monde ou dans l'autre ; plutôt dans celui du haut d'après M_{428}, mais on se souvient que selon M_{426}, à l'origine, ce même campement se trouvait en bas.

Au début du récit, le soleil et la lune mènent une existence vagabonde. Ils ne sont jamais là, ou rarement. Comme le mythe distingue le soleil visible et fixe de l'astre itinérant, on peut inférer que l'alternance régulière du jour et de la nuit n'existait pas encore et que la lumière et l'obscurité régnaient de façon confuse. M_{426} affirme qu'à cette époque, il faisait nuit tout le temps. Parmi les arguments que les frères invoquent en faveur du mariage, celui d'une vie sédentaire et régulière l'emporte sur les autres. Une fois rangés, comme nous disons, le soleil et la lune seront souvent

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ensemble au lieu d'aller chacun de son côté, et ils aideront leurs parents. Vis-à-vis l'un de l'autre, par conséquent, les frères étaient d'abord *lointains ;* le mariage les rendra *proches*.

La quête des épouses commence quand la lune est dans le dernier quartier, et elle s'achève au moment qu'elle va entrer dans le premier. Pendant ce temps, en effet, la lune s'absente du ciel comme si elle s'éloignait à l'ouest de son récent coucher. Le soleil va vers l'est, ainsi qu'il fait chaque nuit quand, de l'autre côté de la terre, il accomplit en sens inverse son trajet (Mooney *4*, p. 971). Sans doute ces absences sont-elles inégales en durée. Mais nous avons admis que le mythe débute à une époque où l'alternance du jour et de la nuit n'existait pas encore. Le soleil et la lune peuvent donc s'absenter aussi longtemps l'un que l'autre, pour un voyage de six jours correspondant à l'intervalle entre le premier et le dernier quartier, mais qui en prend réellement quatre (à cause des deux jours fériés), soit le même laps de temps que les indispositions féminines dureront désormais.

Considérons maintenant le voyage des deux frères. C'est un voyage en pirogue à l'envers, et cela de deux façons. Les protagonistes restent toujours le soleil et la lune, mais ils voyagent par terre au lieu que ce soit par eau ; pourtant, ils suivent tous deux le cours d'un fleuve : soit un voyage terrestre dont la notion n'est pas seulement contraire, mais contradictoire à celle d'une navigation fluviale dont il aurait pu prendre aussi bien la forme. Il est vrai que les Indiens des Plaines ne voyageaient guère par eau. Les coracles arrondis, propres aux Mandan, Hidatsa et Arikara (Denig, p. 579), servaient surtout à passer les rivières. Nous y reviendrons (p. 241 sq.). Mais, outre que, dans les terres septentrionales dont ils sont originaires, les Arapaho ont pu utiliser des pirogues comme les autres Algonkin de la région des Grands Lacs, le mythe produit un argument décisif pour exclure la formule du voyage fluvial : les deux frères ne vont pas dans la même direction. A supposer donc qu'ils aient fait route par eau, l'un en amont, l'autre en aval, ils n'auraient pu atteindre ensemble leurs destinations respectives : car la remontée eût été plus lente que la descente. Or, le mythe précise que la lune et le soleil sont arrivés en même temps ; comme dit le texte : « la durée du jour et de la nuit fut presque pareille » (Dorsey *5*, p. 220).

Si l'on compare sous cet angle les mythes sud-américains, relatifs au voyage en pirogue de la lune et du soleil, et le présent mythe arapaho, la conclusion s'impose que pour aboutir au même résultat, savoir l'alternance régulière du jour et de la nuit, les Indiens des deux hémisphères procèdent de manière opposée. Les uns embarquent ensemble les deux astres, pour un voyage dans le même sens qui les contraint à rester à distance raisonnable sans qu'ils puissent s'éloigner ni se rapprocher l'un de l'autre. Les Indiens des Plaines les font voyager sur terre dans des directions différentes, et l'alternance résulte de l'égalité des trajets. Les deux modes de représentations ne sont pas incompatibles, bien que l'un projette sous la forme invariante d'un espace privilégié les propriétés temporelles des trajets

identiques que la lune et le soleil parcourent l'un après l'autre, d'est en ouest, qui la nuit et qui le jour. Au contraire, les Arapaho étalent dans un espace développé les trajets, supposés faits en sens inverse, du soleil et de la lune, uniquement pendant la nuit. En Amérique du Sud, une perspective diachronique enferme la plus longue de deux durées dans un espace contracté. En Amérique du Nord, une perspective synchronique relâche la durée la plus courte dans un espace dilaté. Symétriquement, les passagers de la pirogue se tiennent immobiles dans un petit segment d'espace qui se déplace ; et les voyageurs terrestres se déplacent dans un espace total, mais qui demeure stationnaire.

Les mêmes oppositions persistent sur le plan sociologique. Dans les mythes sud-américains, le voyage en pirogue rend présente l'alternative du mariage proche et du mariage lointain, à moins qu'à l'un et à l'autre, il ne permette de préférer un mariage ni trop éloigné, ni trop rapproché. Mais les voyageurs terrestres du mythe arapaho ne choisissent ni ne rejettent, puisque l'un ramène une épouse humaine, l'autre une épouse animale : ils conjuguent le proche et le lointain. Pour les Arapaho, par conséquent, l'alternance régulière du jour et de la nuit ne procède pas, comme en Amérique du Sud, d'une moyenne tirée entre des extrêmes, mais de leur juxtaposition. Il est frappant que cette formulation logique aille de pair avec une théorie très particulière des éclipses, selon laquelle, quand ils disparaissent, le soleil et la lune échangeraient leurs places respectives dans le ciel (Hilger *2*, p. 91).

En approchant du village où il souhaite trouver une épouse, Lune a les yeux et les oreilles charmés par la beauté du paysage, les rumeurs joyeuses qui s'élèvent, les chants et cris des humains et des animaux. Ce tableau embelli de la vie indigène montre que l'idée du « bon sauvage » n'était pas étrangère aux sauvages ! Le terme /thawwathinintarihisi/ « femme ressuscitée », qui désigne la femme humaine, pose un problème ; fait-il allusion à la croyance en une ère où les humains, devenus immortels, connaîtront un rajeunissement périodique chaque printemps (Mooney *4*, p. 818 ; cf. aussi p. 785, 806, 959), ou à celle que certains humains sont des ancêtres réincarnés ? En faveur de la seconde hypothèse, on pourrait retenir qu'elle concerne surtout les personnes qui naissent pourvues de dents ou dont les dents supérieures poussent avant les autres (Hilger *2*, p. 5-6), croyance solidement ancrée en Amérique du Nord puisqu'on la retrouve jusque chez les Athapaskan septentrionaux (Petitot *1*, p. 276). Or, la suite du mythe souligne que la femme de Lune possède une belle denture, qui lui crée une affinité supplémentaire avec sa belle-famille céleste composée d'immortels. Bien que « l'ordre social soit apparu en même temps que la danse du soleil et qu'auparavant, les Indiens aient vécu dans le désordre et sans règles » (Hilger *2*, p. 148), l'épouse de Lune provient d'une société, sinon policée, où du moins l'état de nature faisait déjà régner l'harmonie. De plus, comme dit Soleil dans M_{426}, « le corps des humains est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pareil au nôtre ». La femme humaine et la femme animale diffèrent donc au physique et au moral. Tout prédestine l'une à sa vocation d'épouse et de mère ; tout en éloigne l'autre. Aussi voit-on la première accéder sans encombre à l'état de culture, tandis que la seconde reste dans l'indistinction et le chaos.

Que cette femme impossible à éduquer soit une grenouille ne saurait surprendre, puisque le précédent volume nous a confronté au prototype de la fille mal élevée sous l'aspect d'une femme folle de miel — c'est-à-dire esclave de la nature — et, qu'en passant du Chaco à la Guyane, nous l'avons vue se transformer en grenouille. Par conséquent, la grenouille sud-américaine, transformation d'une humaine mal élevée, s'oppose en Amérique du Nord à une humaine bien élevée. Mais ici et là, comme nous l'avons indiqué dans *Du Miel aux cendres* (p. 243-244), le voile se lève sur un vaste système mythologique commun aux deux Amériques, où la sujétion des femmes fonde l'ordre social. Maintenant, nous en comprenons la raison. Les beaux-parents de la femme humaine ne se contentent pas de lui remettre les ustensiles domestiques et de lui en apprendre le bon usage. Le vieillard procède aussi à un véritable modelage physiologique de sa bru. Dans son innocence primitive, celle-ci ne subissait pas les indispositions mensuelles et elle accouchait de manière abrupte et imprévisible. Le passage de la nature à la culture exige que l'organisme féminin devienne périodique, car l'ordre social ainsi que l'ordre cosmique seraient compromis par un régime anarchique sous l'empire duquel l'alternance régulière du jour et de la nuit, les phases de la lune, les indispositions féminines, la durée fixe de la grossesse et le cours des saisons ne s'épauleraient pas mutuellement.

C'est donc en tant qu'êtres périodiques que les femmes risquent de porter atteinte à l'ordre de l'univers. Leur insubordination sociale, souvent évoquée par les mythes, offre l'image anticipée, sous la forme du « règne des femmes », d'un péril qui serait infiniment plus grave : celui de leur insubordination physiologique. Aussi faut-il que les femmes soient soumises à des *règles*. Et celles que l'éducation leur inculque, comme celles qu'un ordre social voulu et conçu par les hommes leur impose, fût-ce au prix de leur asservissement, fournissent le gage et le symbole d'autres règles, dont la nature physiologique atteste la solidarité qui unit les rythmes sociaux et cosmiques. En ce sens, l'écart temporel de quatre jours, entre le premier et le dernier quartier de la lune, joue le même rôle que l'écart spatial entre les passagers de la pirogue — qui sont le soleil et la lune. Le premier détermine la durée des règles féminines, étalon de temps qui se déplace le long des mois et mesure leur succession. Les vieux informateurs arapaho disent qu'ils observaient les époques où la lune croissait ou décroissait, mais qu'ils n'éprouvaient pas le besoin de donner des noms aux mois, comme font les autres Indiens (Hilger *2*, p. 84). Elle aussi anonyme, la succession du jour et de la nuit se mesure au moyen d'un étalon spatial : la pirogue qui se déplace le long d'un trajet. L'illusion d'une coïncidence théorique entre

les changements de lune et les indispositions féminines ressort, en plus du mythe, du témoignage d'un informateur : « La date convenable pour la danse du soleil se situait entre le septième et le dixième jour après la nouvelle lune, donc après la période menstruelle » (Dorsey *5*, p. 22). Sinon les Arapaho, plusieurs tribus des Plaines incluaient dans la danse du soleil un rite au cours duquel les jeunes femmes mettaient les hommes au défi de les accuser d'inconduite. Par ce biais aussi, la connexion apparaît entre la moralité féminine et une cérémonie qui avait pour but de régler la course du soleil.

Que tout manquement des femmes au respect d'une stricte périodicité compromettrait l'ordre du monde, d'une façon aussi grave que ferait la suspension de l'alternance du jour et de la nuit ou le dérèglement des saisons, ressort aussi de la manière dont procèdent les mythes et les rites pour fonder une équivalence entre les divers types de périodicité calendaire. En plus du poteau central, la tonnelle cérémonielle comprend seize poteaux disposés en cercle pour supporter la charpente. On met deux poteaux peints en noir aux angles nord-est et nord-ouest d'un quadrilatère idéal inscrit dans le plan circulaire, et deux poteaux peints en rouge aux angles sud-est et sud-ouest. Ces quatre poteaux symbolisent les Quatre Vieillards du panthéon arapaho, maîtres des vents, qui incarnent respectivement l'été, l'hiver, le jour et la nuit (Dorsey *5*, p. 14, 96, 124). Entre les deux types d'alternance, l'une « solsticielle » et l'autre « équinoxiale », la pensée indigène conçoit donc une homologie. Un seul et même dispositif assure la succession régulière du jour et de la nuit, aussi bien que celle des mois et des saisons (fig. 19).

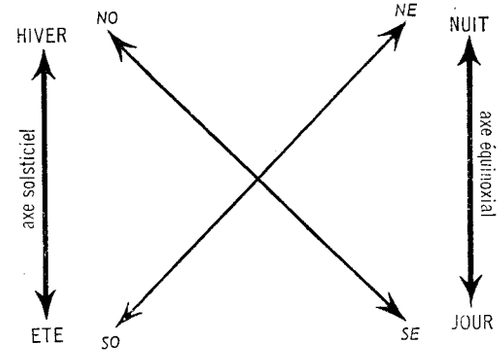


Fig. 19. — Axe solsticiel et axe équinoxial.

Dans le groupe de mythes $M_{425-428}$, le soleil et la lune ont le sexe masculin. Mooney (*4*, p. 1006) fait allusion à d'autres traditions arapaho où la lune et le soleil seraient respectivement frère et sœur. Il est remarquable qu'à quelques lignes de distance, M_{428} transforme les astres de frères en conjoints (Dorsey *5*, p. 228). Les rites de la danse du soleil confirment cette instabilité du sexe et de la parenté des astres (L.-S. *18*). C'est ainsi que le coït cérémoniel du « grand-père » ou « cédataire » de la fête avec la femme du « petit-fils » admet trois interprétations. Quand la femme se dénude et se couche sur le dos, elle s'offre symboliquement à la lune qui brille au dessus d'elle (Dorsey *5*, p. 101). L'astre est donc ici un personnage masculin. Mais le coït lui-même a lieu entre le « grand-père » représentant le soleil et la femme, qui est alors la lune (*ibid.*, p. 177 ; Dorsey-Kroeber,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

p. 2). Enfin, il est dit que, par le moyen figuré du morceau de racine transféré de la bouche du grand-père à celle de la femme, puis à celle du mari, le véritable coït unit le grand-père et le petit-fils, qui personnifie alors la lune :

	LUNE		humains			
1)	△	=	(○	=	△)	
	soleil		LUNE	humains		
2)	△	=	○	(=	△)	
	soleil	humains		LUNE		
3)	△	(=	○)	=	△	

autrement dit et sous réserve du changement de sexe, la lune est commutable dans les trois positions qui constituent l'aspect invariant du système. Si l'on ajoute que le soleil peut être aussi sœur d'une lune mâle, et la lune femelle épouse du soleil mâle ; que les mythes appellent parfois « soleil » le père de la lune (Dorsey 5, p. 178), enfin, que la vieille femme qui recueille le fils de Lune après la mort de sa mère est elle-même maîtresse de la nuit, parfois identifiée à la lune (*ibid.*, p. 99), on conviendra que les mythes et les rites n'assignent pas de valences sémantiques aux êtres et aux choses dans l'absolu, mais que la signification de chaque terme résulte de la position qu'il occupe dans des systèmes qui se transforment, parce qu'ils correspondent à autant de coupes synchroniques pratiquées dans un discours mythique en voie de déploiement.

Sans doute, l'ambiguïté propre à la lune — mari céleste d'une humaine selon le mythe, épouse terrestre du soleil selon le rite, inspiratrice au surplus des actions mauvaises (Dorsey 5, p. 124) — s'explique par sa nature hermaphrodite dont, à la fin de la troisième partie, nous avons établi la nécessité d'un point de vue formel. De cette nature, les mythes arapaho rendent aussi compte en termes concrets[1]. Lune est d'abord un homme qui se querelle avec sa belle-sœur la grenouille. De rage, celle-ci se jette sur lui et adhère à son corps, lui conférant ainsi une double nature : la sienne propre, plus les taches de l'astre qui ne sont rien d'autre que la grenouille avec sa cruche, mais qui symbolisent le flux menstruel. La grenouille offre elle-même l'apparence d'une femme enceinte (Dorsey 5, p. 177). Par conséquent, du fait de l'adhésion de la grenouille, la lune mâle acquiert un aspect féminin.

1. De leur côté, les Omaha appellent « zélateurs de la lune » les hommes qui adoptent le costume et le genre de vie féminins (Fletcher-La Flesche, p. 132).

II

LES INSTRUCTIONS DU PORC-ÉPIC

« Justifiez toujours les soins que vous imposez aux jeunes filles, mais imposez-leur-en toujours. L'oisiveté et l'indocilité sont les deux défauts les plus dangereux pour elles, et dont on guérit le moins quand on les a contractés. Les filles doivent être vigilantes et laborieuses ; ce n'est pas tout : elles doivent être gênées de bonne heure. Ce malheur, si c'en est un pour elles, est inséparable de leur sexe ; et jamais elles ne s'en délivrent que pour en souffrir de bien plus cruels. »

J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, l. V.

La dispute du soleil et de la lune se développe simultanément dans trois registres. Le premier, astronomique et calendaire, concerne la périodicité des jours, des mois et des saisons. Le second est sociologique ; il se rapporte à la distance convenable où trouver une épouse : le soleil juge les femmes humaines trop proches puisque son ardeur les fait grimacer, mais la lune considère qu'elles sont à bonne distance ; inversement, elle juge trop éloignées d'elle les femmes-grenouilles que le soleil proclame être à bonne distance. Le troisième registre a trait à l'éducation des filles, conçue comme un véritable modelage psychique et physique ; car l'instruction morale ne suffit pas, il faut aussi façonner leur organisme pour le rendre apte à remplir ses fonctions périodiques : menstruation, grossesse, accouchement. Ces fonctions sont liées entre elles du fait que le sang menstruel, mis en réserve pendant la grossesse, forme le corps de l'enfant. Et ensemble, elles sont liées aux grands rythmes cosmiques : les règles féminines accompagnent les changements de lune, la grossesse dure un nombre fixe de lunaisons ; l'alternance du jour et de la nuit, l'ordre des mois et le retour des saisons appartiennent au même système. Comme l'inégal talent des femmes à subir ce dressage moral et physiologique dépend de leur éloignement plus ou moins grand, tout se tient. Contemplés avec un peu de recul, les mythes arapaho prennent l'allure d'une pittoresque Genèse exotique assortie d'une bien pensante *Histoire d'O*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ce n'est pourtant pas dans cette perspective que les mythographes les ont étudiés jusqu'à présent. Le cycle nord-américain du mari-étoile, dont ils relèvent, a fait l'objet de recherches attentives dues à Reichard *(2)* et à Thompson. Plus récente et plus complète, la seconde étude est justement tenue pour un modèle du genre. Sans elle, nous aurions eu beaucoup de mal à mener notre enquête. Nous ne songeons donc pas à la déprécier. Mais elle s'inspire de la méthode historique, très différente de la nôtre. L'occasion s'offre donc de les mettre toutes deux à l'épreuve sur un exemple, et de voir ce que chacune réussit *à faire* avec un mythe.

Comme tous les ouvrages de Stith Thompson, *The Star Husband Tale* prend les travaux de l'école finlandaise pour modèle et prétend démontrer leur validité (p. 95). On sait que cette école, d'esprit positiviste et empirique, s'applique à recenser toutes les leçons connues d'un récit transmis par la tradition orale. Elle découpe ensuite ce récit en motifs ou épisodes, les plus courts qu'on puisse reconnaître et isoler soit parce qu'ils reviennent sous la même forme dans plusieurs versions, soit au contraire parce qu'ils surgissent à l'improviste dans une version entre des motifs déjà notés. On calcule la fréquence de ces motifs et on dose en conséquence les symboles conventionnels qui servent à dresser la carte de distribution. En comparant les valeurs numériques et leur répartition dans l'espace, on s'efforce de dégager des types qui se distinguent par leur ancienneté relative, et de déterminer leur centre de diffusion. C'est donc une sorte d'histoire naturelle du conte qu'on veut restituer, montrant où il est né, à quelle époque et sous quelle forme, puis en classant les variantes par leur lieu et leur ordre d'apparition.

Pour autant qu'elle s'applique à rassembler les faits, on ne saurait rien objecter à cette méthode. Car il n'est pas d'analyse possible, même structurale, qui n'exige au départ une connaissance approfondie du dossier. L'école finlandaise et son illustre représentant américain ont introduit dans nos recherches un soin, une exigence de recensements complets, une attention aux moindres détails, une précision dans le repérage géographique, qui rendent leurs travaux inestimables. Tout cela n'est pas en question. Les difficultés commencent avec la définition des faits.

A aucun moment, la méthode historique ne se demande en quoi consiste un fait de folklore. Ou plus exactement, elle reconnaît comme fait tout élément que l'appréciation subjective de l'observateur lui désigne pour tel en se fondant sur le contenu apparent du récit. Jamais ou presque, on ne tente une réduction d'où résulterait que deux ou plusieurs motifs, séparés sur un plan superficiel, sont en rapport de transformation, de sorte que le caractère de fait scientifique n'appartient pas à chaque motif ou à tels d'entre eux, mais au schème qui les engendre bien qu'il reste lui-même à l'état latent. On se contente d'inventorier des termes sans les mettre en relation.

Mais c'est que la méthode historique considère seulement l'absence,

la présence et la distribution géographique d'éléments qui, pour elle, restent dénués de signification. Or, on peut dire des récits mythiques la même chose que des règles de parenté. Ni celles-ci ni ceux-là ne se bornent à *être ;* ils *servent* à quelque chose, qui consiste à résoudre des problèmes sociologiques dans un cas, socio-logiques dans l'autre. La confrontation des mythes arapaho avec ceux qui relèvent du même groupe le montrera clairement.

A partir d'une étude comparée de toutes les variantes connues du cycle du mari-étoile, Thompson (p. 135) infère l'existence d'un archétype ou forme fondamentale qui rassemble tous les motifs offrant la plus grande fréquence statistique : *deux jeunes filles* (65 %), *passent la nuit en plein air* (85 %), *souhaitent avoir des étoiles pour maris* (90 %). *Pendant leur sommeil, elles sont transportées au ciel* (82 %) *par des étoiles qui les épousent* (87 %) : *un homme jeune et un vieillard, dont les âges respectifs ont un rapport avec l'éclat ou la grandeur de chaque astre* (55 %). *Les femmes désobéissent à l'interdiction qui leur est faite de creuser le sol* (90 %) *et percent involontairement la voûte céleste* (76 %). *Sans aide* (52 %), *elles descendent le long d'une corde* (88 %) *et regagnent leur village saines et sauves* (76 %).

On notera que 15 versions seulement, éparpillées sur toute l'aire de distribution, reproduisent cette forme fondamentale parmi les 86 recensées. Un tel résultat ne doit pas surprendre, car les anthropologues physiques en ont connu de semblables chaque fois qu'ils ont entrepris de représenter le Français ou l'Américain type par accumulation des traits offrant la plus grande fréquence statistique : on obtient ainsi un simulacre qui ressemble fort peu aux individus réels et dont rien n'autorise à supposer qu'il reflète avec une quelconque exactitude l'aspect de leurs ancêtres. Une moyenne n'exprime rien d'autre qu'elle-même. C'est une certaine façon de regrouper les faits, qui n'instruit sur aucune forme particulière que leur assemblage objectif a pu prendre dans le passé et peut prendre aujourd'hui ici et là.

Si l'on ne s'embarrasse pas de cette difficulté, et qu'on estime avec Thompson (p. 136) que « l'archétype doit avoir existé sur toute l'étendue ou presque de son aire actuelle de distribution, et cela, avant l'apparition de développements spécifiques », on isolera un second type de récit qui, d'un point de vue logique et historique, apparaîtra dérivé du premier. Thompson appelle ce type II « rédaction porc-épic », sans doute pour suggérer que l'étude de la tradition orale est justiciable d'une méthodologie comparable à celle de la tradition écrite. Nos mythes arapaho font partie de cette « rédaction porc-épic », mais en plus des 8 versions provenant de cette tribu (nous n'en avons utilisé que 5, les autres faisant double emploi) on en connaît 12 recueillies chez les Gros-Ventre, Cree, Arikara, Hidatsa, Crow, Cheyenne et Kiowa, au total 20 versions dont l'aire de distribution, pratiquement continue, va de 55° jusqu'à 35° lat. Nord. En retenant à nouveau les traits qui offrent la plus grande fréquence statistique, on construit le récit suivant : *une jeune fille* (100 %) *occupée à un travail* (84 %)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

suit un porc-épic (95 %) *au sommet d'un arbre qui s'élève jusqu'au ciel* (95 %). *Le porc-épic se transforme en lune* (45 %), *en soleil* (25 %) *ou en étoile* (15 %), *personnifiés par un jeune homme* (30 %). *La jeune fille l'épouse et lui donne un fils* (95 %). *Malgré l'interdiction qui lui est faite de creuser le sol* (80 %), *elle désobéit et découvre un orifice dans la voûte céleste* (85 %). *Seule* (45 %) *ou aidée par son mari* (25 %), *elle se laisse descendre le long d'une corde faite de lanières* (85 %), *mais celle-ci est trop courte. Le mari lance une pierre qui devra tuer la femme, épargner l'enfant* (85 %). *Le récit continue par les aventures du fils de l'étoile, lune ou soleil* (90 %).

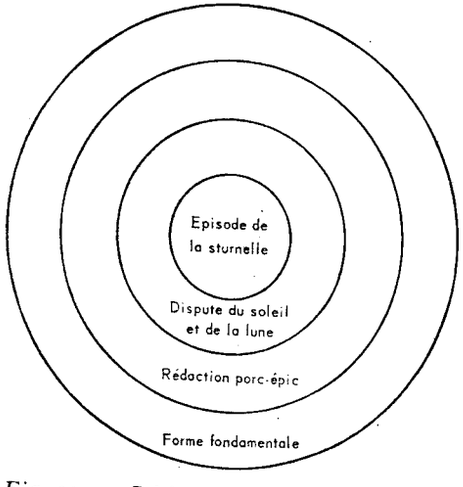


Fig. 20. — Schéma théorique de la distribution des mythes sur les épouses des astres selon l'école historique.

Ce type II présente une aire de distribution plus dense, mais aussi beaucoup plus restreinte, que celle du type I ou forme fondamentale. Enfin, à l'intérieur de l'aire du type II, celle de la dispute du soleil et de la lune, encore plus petite, regroupe 8 versions sur les 20 qui précèdent. Elles proviennent des Gros-Ventre, Hidatsa, Crow et Arapaho.

Thompson, qui n'y consacre pas de longs commentaires, se contente d'observer à son sujet (p. 138) : « Cette entrée en matière sert à introduire l'épisode du porc-épic et elle offre aussi une certaine valeur artistique, bien que le concours de mastication qui se déroule dans le monde céleste n'ajoute pas grand chose à l'intrigue *(hardly helps the story)*... Le tout pourrait être une addition dont plusieurs versions ont incorporé l'essentiel, sans qu'on puisse nettement délimiter son aire de distribution. »

Parmi les 8 versions précédentes, celles provenant des Crow et des Hidatsa (qui formaient il y a quelques siècles une seule population) divergent sur un point. Au lieu (ou en plus) de la défense faite à la femme d'arracher une certaine plante dans le jardin céleste, son jeune fils se voit interdire la chasse à une espèce particulière d'oiseaux, les sturnelles *(meadow-larks)*. Un jour, le garçon désobéit ; il manque un oiseau qui l'injurie et lui dit qu'il n'est qu'un esclave. Pressée de s'expliquer, la sturnelle révèle l'origine humaine de la mère du chasseur. Celui-ci est alors démangé du désir de connaître la terre et les siens ; et c'est lui qui persuade sa mère de se sauver ($M_{429-430}$, *infra* p. 214-215, 232-235). Selon Thompson (p. 138) cet incident n'aurait d'autre fonction que de donner un rôle au fils et de motiver la fuite de la femme.

Bien que la forme fondamentale ou type I n'existe qu'en 15 versions, Thompson affirme qu'il a dû jadis occuper toute son aire actuelle de distribution. Il suit que le type II a pris naissance à l'intérieur de l'aire du type I dont il n'occupe qu'une partie, que la dispute du soleil et de la lune s'est développée à l'intérieur de l'aire du type II, enfin que l'épisode de la sturnelle, avec l'aire de distribution la plus restreinte des quatre, s'est développé à l'intérieur de la précédente. Envisagée d'un point de vue historique et géographique, la relation entre les quatre formes évoque des cercles concentriques (fig. 20) : l'épisode de la sturnelle est « dans » la dispute des astres ; la dispute est « dans » la rédaction porc-épic ; et cette rédaction, ou type II, est « dans » la forme fondamentale ou type I, puisqu'on revendique pour celle-ci le double privilège du plus grand âge et de la plus grande extension. Chaque forme, plus ou moins ancienne, occuperait donc une aire dont l'étendue serait en rapport avec la date de son apparition.

Une fois tirée cette conclusion d'une analyse qui se veut objective, il ne reste plus rien à dire. Les thèmes, les épisodes n'ont pas de sens qu'on puisse déchiffrer après les avoir repérés, situés, répertoriés et datés. La rédaction porc-épic procure un moyen comme un autre de faire monter l'héroïne jusqu'au ciel. La dispute du soleil et de la lune permet d'introduire l'épisode du porc-épic, que les mythes amènent parfois différemment. Le concours de mastication n'enrichit pas le récit. Les raisons qui expliquent l'épisode de la sturnelle sont triviales...

Thompson aborde ensuite l'étude d'une importante variante, ou type III, dont l'aire de diffusion va depuis le nord-est de l'Alaska jusqu'aux côtes de la Nouvelle-Écosse en passant par le Canada méridional et la région au nord des Grands Lacs. D'ouest en est, ce « croissant septentrional » inclut les populations suivantes : Kaska (M_{431}), Tahltan (M_{432}), Tsetsaut (M_{433}), Carrier (M_{434}), Cree (M_{435}), Assiniboine (M_{436}), Ojibwa (M_{444}), Passamaquoddy (M_{437}) et Micmac (M_{438}). Du point de vue linguistique, les quatre premières appartiennent au groupe athapaskan, toutes les autres au groupe algonkin à l'exception des Assiniboine qui sont des siouan enclavés dans le groupe précédent (fig. 21).

Le type III reproduit la forme fondamentale, moins l'épisode de la fin. Au lieu d'atterrir paisiblement, les deux jeunes femmes enfuies du monde céleste échouent au sommet d'un arbre dont elles ne peuvent descendre. Divers animaux passent en dessous ; elles les appellent à l'aide et vont jusqu'à leur promettre le mariage. Ils refusent l'un après l'autre, sauf le dernier qui, dans 10 versions sur 13 recensées, est un carcajou et dans les autres, une martre du Canada ou pécan, ou bien un oiseau plongeur. Dès qu'elles ont mis pied à terre, les femmes bernent leur trop crédule sauveteur.

Les deux tribus algonkin situées à l'extrémité orientale du croissant, Micmac et Passamaquoddy, modifient un peu le récit. Les femmes ne s'évadent pas, mais obtiennent du peuple céleste la faveur d'un transport magique, à la condition qu'elles ferment les yeux pendant la descente et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert



Fig. 21. — Le croissant septentrional et l'aire de la dispute des astres.

ne les ouvrent qu'après avoir successivement entendu le cri de la mésange à tête noire et celui de deux écureuils d'espèces différentes. Désobéissantes, les femmes sont punies et restent prisonnières au sommet d'un arbre. De ce développement spécial, Thompson (p. 140) retient seulement que les Micmac

et Passamaquoddy occupent une place périphérique dans l'aire de distribution du type. Après quelques brèves indications sur trois autres variantes locales (types IV, V, VI), dont nous ne nous occuperons pas pour le moment, Thompson (p. 144) présente ses conclusions : la forme fondamentale, qui est aussi la plus ancienne, daterait au moins du XVIII^e siècle. La rédaction porc-épic ne saurait être postérieure à 1892, et la naissance du type III se situerait vers la période 1820-1830. Ces évaluations ont de quoi surprendre, appliquées à des mythes nord-américains qui, nous l'avons établi, transforment de la manière la plus régulière des mythes provenant de l'Amérique du Sud. Il faut donc que les uns et les autres s'inspirent de schèmes communs aux deux hémisphères, et dont l'âge ne saurait se chiffrer en décennies, mais en millénaires. On en sera encore plus persuadé après avoir noté la ressemblance qu'offre la situation des deux femmes, prisonnières en haut d'un arbre au pied duquel passent des animaux plus ou moins secourables, avec celle du dénicheur d'oiseaux des mythes bororo et gé (M_1, M_{7-12}) qu'un jaguar secourable aide à descendre. L'analogie ne saurait être fortuite, puisque le mythe du dénicheur d'oiseaux existe sous forme littérale dans le nord-ouest de l'Amérique du Nord, où l'on peut aussi repérer toutes les étapes d'une transformation qui ramène au cycle du mari-étoile. Ce sera le rôle du quatrième volume de le montrer.

Sans anticiper sur cette ultime phase de l'enquête, nous prétendons seulement prouver ici que les quatre variantes, à partir desquelles Thompson croit reconstruire l'évolution historique du cycle du mari-étoile, ne diffèrent pas comme des objets inertes dont on se contente de reconnaître l'extension inégale dans l'espace et dans la durée. Elles entretiennent plutôt des rapports dynamiques, qui les mettent en corrélation et en opposition les unes avec les autres. Ces rapports déterminent à la fois les caractères distinctifs de chaque variante et, mieux que les fréquences statistiques, ils permettent d'expliquer leur distribution. Pour rendre la démonstration plus convaincante, nous l'aborderons par le biais des deux épisodes auxquels Thompson n'attribue presque aucun rôle parce qu'il les tient pour des développements tardifs et locaux : l'épisode de la sturnelle dans le type II, et celui de la mésange et des écureuils dans le type III. On se souvient qu'ils proviennent de deux régions très éloignées l'une de l'autre : le premier se rencontre chez les Crow et Hidatsa qui sont des siouan occidentaux, le second chez les Passamaquoddy et Micmac qui sont des algonkin orientaux.

Les mythes crow et hidatsa font défense formelle au héros de tirer sur les sturnelles. Mais cette défense a une raison, que la suite du récit explique après que le héros l'a violée. L'oiseau attaqué parle, et il révèle au garçon son origine terrestre. La prohibition de chasse recouvre donc une prohibition acoustique. Elle a pour but d'empêcher un héros mâle d'*entendre* ce que pourrait lui dire un gibier. Car sitôt instruit, il voudra redescendre du ciel sur la terre.

Dans les mythes algonkin, l'épisode de la mésange et des écureuils

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

inverse point par point celui-ci. Deux héroïnes remplacent un héros. Elles reçoivent un ordre dont le but déclaré est de leur permettre de rejoindre la terre, non de les en empêcher. Cet ordre revêt une forme ostensible : ne pas ouvrir les yeux (comme le héros crow-hidatsa ne doit pas « voir » les sturnelles), mais cette forme en recouvre une autre : *entendre* (au lieu de *ne pas entendre*) le cri de certains animaux. Enfin, ce cri est un *signal*, non un *message*.

Sans doute, quelques indications suggèrent que la mésange (*Parus* sp.) aussi pourrait être un oiseau porteur de nouvelles. C'est ce qu'impliquent les Fox et les Kickapoo dans leurs mythes (Jones *3*, p. 83 ; *4*, p. 99) ainsi que les Wabanaki (Speck *5*, p. 371). La même croyance existait en Europe : « Son cri annonce des choses variées. En esthonien /tige/ « mauvaise », nom peut-être en rapport avec la conception lettonne de l'oiseau comme prophétique » (Rolland, p. 124-125). Les Cheyenne et les Blackfoot réduisent ce rôle à celui d'annonciateur de l'été, car l'oiseau crie /mehnew/ ; et /mehaniv/ veut dire en cheyenne « l'été arrive » (Grinnell *2*, vol. 2, p. 110). En revanche, les Ojibwa croient qu'il y aura une tempête si la mésange avale la dernière syllabe de sa chanson : Gi-ga-be ; gi-ga-be ; gi-ga-me (Coleman, p. 105-106).

Il faudrait analyser ces cas où la fonction d'informateur ou de conseiller passe à la mésange car, en règle générale, c'est à la sturnelle qu'elle incombe[1]. On pourrait citer d'innombrables exemples, depuis les Salish de la côte (Adamson, p. 225), les Chinook (Jacobs *2*, textes no. 14, 24, 27, 36 ; Sapir *1*, p. 300), les Nez Percé (Phinney, p. 205, 222, 227, 251, 381, 401, etc.), les Sahaptin occidentaux (Jacobs *1*, p. 111, 121, 163), les Pomo (Barrett *2*, p. 350-351, 446-447), jusqu'aux Mandan et Hidatsa (Beckwith *1*, p. 27 ; Bowers *1*, p. 132, 370-373), aux Cheyenne (Grinnell *1*, p. 308) et aux Pawnee (G. A. Dorsey *1*, p. 20-23). Or, le cri de la sturnelle n'offre pas là le caractère d'un signal ; c'est un langage véritable : « Nombreuses sont les paroles de la sturnelle que peut comprendre l'Indien », disent les Oglala Dakota (Beckwith *2*, p. 381). Les Crow et les Arapaho renchérissent : « La sturnelle parle crow », disent les premiers (Lowie *3*, p. 57, 69), et les seconds : « Vous savez, les sturnelles parlent arapaho. » Bien qu'à la différence des Mandan, les Arapaho considèrent que les paroles de l'oiseau sont mauvaises et même obscènes, ils nourrissent les petits enfants de sa chair et de ses œufs « pour qu'ils apprennent vite à parler et sachent beaucoup de choses » (Hilger *2*, p. 41, 94 ; Kroeber *3*, p. 317-318). Chez les Gros-Ventre du Montana, quand un enfant est en retard pour parler ou comprendre, on le nourrit d'œufs de sturnelle durcis au feu... D'un bavard, on dit encore aujourd'hui que sa mère a dû lui faire manger ces œufs » (Flannery, p. 143). Les Blackfoot

1. Inversement, d'ailleurs, les Indiens Thompson chargent la sturnelle de signaler l'approche de la terre (Teit *4*, p. 25 et n. 54, p. 104). Selon un témoignage indigène, les Iroquois croyaient, de leur côté, que la chair de la mésange rendait menteur celui qui la consommait (Waugh, p. 133).

déclarent comprendre le chant de la sturnelle (McClintock, p. 482 ; Schaeffer, p. 43). Les mêmes croyances persistent à l'ouest des Rocheuses, chez les Yana qui disent que la sturnelle comprend les langues étrangères, et chez les tribus de Puget Sound qui font manger ses œufs aux enfants pour les rendre beaux parleurs (Sapir *3*, p. 47 ; Haeberlin-Gunther, p. 21, n. 46).

En dépit de cas rares où les fonctions s'inversent, on ne saurait donc comparer les talents linguistiques des deux oiseaux. Ceux de la mésange à tête noire s'exercent dans un autre domaine, comme le suggère déjà le rôle météorologique qu'on a vu les Cheyenne et les Ojibwa lui prêter et que confirment les Navaho et les Menomini, qui classent la mésange au nombre des oiseaux d'hiver (Franciscan Fathers, p. 159-160 ; M_{479}, plus bas p. 291). A la différence de la sturnelle, oiseau migrateur (Audubon, vol. 1, p. 379-387 ; McClintock, *ibid.* ; Grinnell *2*, vol. 2, p. 109), la mésange est en général sédentaire. Mais elle possède une langue barbelée de filaments, au nombre de six selon les Shoshone qui disent qu'un filament tombe chaque mois et repousse six mois après, de sorte qu'il suffit de capturer une mésange pour savoir en quel mois on se trouve de l'hiver ou de l'été. Pour cette raison, on ne doit pas la tuer (Culin, p. 11-18). La croyance est assez répandue pour qu'on la retrouve chez les Mandan et Hidatsa, qui comptent les mois de l'année sur la langue de la mésange ; ils fournissent même un dessin à l'appui (fig. 22).



Fig. 22. — La langue de la mésange. (D'après Beckwith 1, p. 147.)

Dans *le Cru et le Cuit*, nous avons rencontré et discuté le dilemme : *entendre/ne pas entendre*, à propos de mythes sud-américains qui se rapportent à la durée de la vie humaine. Il est donc significatif de le retrouver en Amérique du Nord, où il intéresse un oiseau qui symbolise la périodicité.

Cet oiseau *(Parus atricapillus)* fait partie d'une triade qui comprend deux autres termes : l'écureuil rouge et l'écureuil rayé, dans leur ordre d'apparition. Membres l'un et l'autre de la famille des Sciuridés, ces animaux relèvent de genres distincts. L'écureuil rouge américain ou *chickaree* (ne pas confondre avec *chickadee*, nom vernaculaire de la mésange à tête noire) est un rongeur arboricole : *Tamiasciurus hudsonicus*. L'écureuil rayé ou *chipmunk* est un rongeur terricole : *Tamias striatus*. La série animale : mésange à tête noire, écureuil rouge, écureuil rayé, reproduit donc les étapes successives de la descente :

CIEL
oiseau
animal { *arboricole* / *terricole*
TERRE

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Les mythes ($M_{437a,b}$; $M_{438a,b}$) se montrent parfaitement explicites sur ce point : après avoir compris que leurs femmes humaines se languissent de la terre et de leurs familles, les étoiles leur ordonnent de s'endormir tout près l'une de l'autre. Quand le jour poindra, elles ne devront pas se hâter d'ouvrir les yeux et de sortir la tête de la couverture. En tout cas, pas avant d'avoir entendu chanter d'abord la mésange à tête noire, ensuite l'écureuil rouge, enfin l'écureuil rayé. Alors seulement, elles pourront se lever et regarder autour d'elles.

La plus jeune des deux femmes était toujours impatiente, et elle voulut quitter sa couche dès qu'elle entendit la mésange. L'aînée la retint. Mais quand chanta l'écureuil rouge, il n'y eut rien à faire ; elle sauta sur ses pieds et l'autre l'imita. Les deux femmes s'aperçurent qu'elles étaient revenues sur la terre, mais au sommet d'un haut sapin-ciguë *(Tsuga canadensis)* dont elles ne pouvaient descendre sans aide. « Et la raison était qu'à chaque chant, celui de l'oiseau puis de chaque écureuil, les femmes étaient descendues de plus en plus bas vers la terre à mesure que le jour se levait, mais comme elles n'avaient pu attendre, elles s'étaient trouvées abandonnées » (Leland, p. 146-147 ; cf. Prince, p. 63 ; Rand, p. 161, 310).

Or, sous ce rapport aussi, la sturnelle s'oppose à la triade animale des mythes orientaux. Si chaque terme de cette triade connote une des étapes de la descente depuis le ciel jusqu'à la terre, à lui seul l'oiseau des mythes crow et hidatsa les condense. La sturnelle *(Sturnella magna)* vit près du sol où elle court rapidement en cherchant sa nourriture. Elle ne perche que pourchassée et par intermittence ; mais elle dort à terre : « Au pied de quelque touffe épaisse des grandes herbes, vous trouvez le nid : un creux dans le sol où l'oiseau a arrangé en rond une masse d'herbes, racines fibreuses et autres végétaux ; tout autour, pour le couvrir et le cacher, il a entrecroisé les feuilles et les tiges des herbes environnantes » (Audubon, vol. 1, p. 384). Les mythes dakota évoquent ce nid terrestre « ovale comme une cabane » (Beckwith *2*, p. 382). Oiseau, la sturnelle est un habitant du ciel, mais que ses mœurs rendent familier avec les choses de la terre. Elle sait donc faire le départ entre ce qui appartient au monde d'en haut et ce qui relève du monde d'en bas. Rien d'étonnant qu'elle dénonce le fils d'une humaine établie au ciel comme un imposteur. Mais surtout, son ambiguïté crée un contraste avec la série bien ordonnée des trois bêtes, dans les mythes des Algonkin orientaux.

Résumons notre démarche jusqu'à ce point. Aux deux extrémités de l'aire occupée par le mythe sur les épouses des astres, chez les Crow et Hidatsa d'une part, les Micmac et Passamaquoddy d'autre part, nous avons repéré des formes qui s'opposent de plusieurs façons. Chez les Algonkin du nord-est où l'histoire finit bien, deux héroïnes enlevées au ciel, pour regagner leur village saines et sauves doivent *voir* la terre en dessous (malgré la défense qui leur fut faite) et *entendre* le cri de trois animaux qui vivent plus ou moins éloignés du sol. Chez les Crow et les Hidatsa, où une héroïne

unique succombe, son fils n'aurait *pas dû voir* les sturnelles (qu'il lui est interdit de chasser) et *ne pas entendre* la révélation de son *origine* terrestre (donc un message, au lieu du signal d'une *arrivée* terrestre que constitue, dans l'autre groupe le cri des trois animaux). Enfin, la triade animale des mythes algonkin a une fonction analytique : le cri de chaque bête indique que les héroïnes se trouvent à des distances inégales du sol. Au contraire, la fonction de la sturnelle est synthétique : par son genre de vie, l'oiseau relève du ciel et de la terre tout ensemble :

$$[\text{Sturnelle } \textit{(ciel, terre)}] \;/\; \left[\begin{array}{l}\text{1. Mésange } \textit{(haut)}\\ \text{2. Écureuil rouge } \textit{(moyen)}\\ \text{3. Écureuil rayé } \textit{(bas)}\end{array}\right]$$

A titre d'hypothèse de travail, nous admettrons que ces deux formes, chacune représentée par un très petit nombre de versions provenant de deux groupes de populations fort éloignées dans l'espace, et différentes aussi par la langue et la culture — respectivement siouan des Plaines ou algonkin de la forêt et de la côte —, sont en rapport de symétrie inversée. Elles se font pendant d'une manière théorique, de part et d'autre d'une zone intermédiaire qu'il faut maintenant examiner (fig. 23).

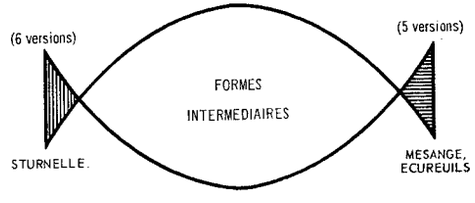


Fig. 23. — Schéma théorique de la distribution des mythes sur les épouses des astres selon la méthode structurale.

Or, le même type de relation prévaut entre la forme fondamentale de Thompson — dont on se souvient qu'elle n'est empiriquement attestée que dans le « croissant septentrional » où elle constitue le type III (plus haut, p. 187-189) — et les variantes des Plaines qui débutent par la dispute du soleil et de la lune. Non seulement les mythes qui relèvent de la forme fondamentale, mais d'autres aussi, commencent par une discussion entre deux femmes au sujet de l'étoile qu'elles aimeraient avoir pour mari. Selon les cas dans le détail desquels nous n'entrerons pas, bien que l'étude de toutes ces commutations se révèlerait sans doute fructueuse, les deux étoiles considérées sont l'une terne, l'autre brillante ; l'une petite, l'autre grande ; ou bien encore l'une rouge, l'autre bleue, blanche ou jaune. De même, une des deux femmes est sage, l'autre folle. Celle qui fait un choix raisonnable obtient un homme jeune — guerrier ou chef — pour mari. A sa compagne échoit un vieillard ou un serviteur.

Il est clair que cette situation initiale reproduit, tout en l'inversant, la dispute du soleil et de la lune. Ici, deux personnages mâles et célestes discutent les mérites respectifs des femmes terrestres. Là, deux femmes terrestres discutent les mérites respectifs de mâles célestes. Chaque fois,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

un interlocuteur est sage, l'autre déraisonnable. Ce dernier, homme ou femme, fait un mauvais choix : épouse-grenouille à la peau ridée et parfois vieille (M_{427a}), souffrant d'une incontinence d'urine et qui coule donc par en bas ; ou bien vieillard aux yeux chassieux ($M_{437, 438}$), qui coule par en haut. De nouveau, par conséquent, nous avons affaire à deux types en rapport de symétrie, non d'inclusion.

Cela est si vrai qu'on connaît des formes intermédiaires entre ces modes extrêmes du choix trompeur :

M_{439}. *Arikara : le choix trompeur.*

Il y avait une fois un jeune guerrier qui cherchait la gloire. Il allait gémir tout seul dans les coins sauvages en implorant une aide surnaturelle. Un oiseau le conduisit en un lieu où un homme rouge lui apparut. C'était le soleil, qui exigea la langue du suppliant. Celui-ci la coupa sans hésiter et mourut.

La nuit suivante, la lune, qui était aussi un homme, ressuscita le jeune guerrier et le prit sous sa protection. Elle expliqua que le soleil viendrait le lendemain et emmènerait le garçon dans sa demeure pour qu'il choisisse entre deux lots d'armes. Il devrait prendre les plus vieilles.

Ainsi fut fait. Le soleil était furieux, parce que ces armes toutes abîmées donneraient longue vie et gloire à leur possesseur. Plusieurs fois, il tenta de tuer celui-ci ou de le faire tuer par ses fils, mais ce furent eux qui périrent. « Sans-Langue » devint très vieux et aveugle. Finalement pacifié, le soleil l'appela à lui (Dorsey *6*, p. 61-65 ; cf. version mandan *in :* Will *1*, *2*).

Le motif du choix trompeur se présente donc sous trois formes : soit que le soleil et la lune, qui sont des hommes, choisissent des femmes dissemblables ; soit que des humaines choisissent des étoiles dissemblables pour maris (parfois, d'ailleurs, ces astres sont le soleil et la lune, ce qui parachève la symétrie entre les deux types) ; soit enfin qu'un humain, convié par le soleil à choisir entre des objets dissemblables, apprenne de la lune qu'il ne doit pas se fier aux apparences[1]. On revient par ce biais à l'éducation des filles, dont les formes extrêmes du choix trompeur évoquent deux aspects.

1. Nous ne faisons ici qu'effleurer le motif du choix trompeur, qui tient une place considérable dans la mythologie des Plaines où il revêt bien d'autres aspects. Dans le cycle de la grand-mère et du petit-fils, l'aïeule devine le sexe de l'enfant au choix qu'elle lui propose entre des objets féminins et masculins (M_{429a}, M_{430b} ; Lowie *3*, p. 53 ; Beckwith *1*, p. 122 ; cf. l'illustration de cette scène au deuxième rabat de la couverture du présent livre). Il s'agit alors d'un choix terrestre au lieu de céleste, sincère et non trompeur. Terrestre et incombant à un personnage céleste est aussi le choix, cette fois trompeur, que des humaines proposent au fils de l'astre, dans M_{430b} et d'autres mythes. On voit donc que le choix porte parfois sur des qualités naturelles, telles l'aspect sensible des astres ou la beauté des femmes, parfois sur des qualités culturelles : objets neufs ou abîmés, utilisés par les hommes ou par les femmes, etc. L'ensemble des transformations mériterait une étude spéciale.

Car, entre autres choses, une fille bien élevée doit apprendre à ne pas se fier aux apparences, et à ne pas se faire juger sur son apparence. Dans un cas elle se trompe, dans l'autre elle induit les hommes à se tromper sur elle.

***

Reste la « rédaction porc-épic ». Pour l'interpréter, nous devons commencer par nous interroger sur la position de cet animal dans la mythologie nord-américaine. Que signifie-t-il ? Ou plutôt, qu'est-ce que la pensée mythique cherche à signifier par lui ?

Le porc-épic américain ou urson *(Erethizon dorsatum)* est un rongeur très différent de son homonyme insectivore d'Europe. Des poils épais couvrent son corps ; ils se transforment en soies raides et en piquants d'inégale longueur sur le dos, la queue, le cou et le ventre. La disposition des ongles des pieds permet à l'animal de grimper aux troncs et de percher sur les arbres. En fait, il se nourrit principalement d'écorce, de cambium et de frondaisons ; bien qu'il n'ait pas de sommeil hivernal, il s'installe dans un tronc creux pendant l'hiver, près d'arbres qu'il n'abandonne qu'après les avoir dépouillés de toutes leurs parties comestibles. On dit qu'il commence par la cime, puis s'attaque aux branches et au tronc (Brehm, *Säugetiere 2*, p. 567-568 ; Hall-Kelson, p. 780).

L'image du corps en boule, hérissé de piquants, a parfois convaincu les mythographes que l'animal symbolisait le soleil levant et ses rayons (Curtin-Hewitt, p. 655, 812). Sauf une version arapaho et une version crow, tous les mythes sur la dispute des astres assimilent cependant le porc-épic à la lune. Nous allons voir que l'association à un astre plutôt qu'à un autre offre un caractère secondaire, eu égard à des propriétés plus fondamentales que l'enquête ethnographique peut dégager, et qui offrent peu de rapport avec les interprétations subjectives qu'il a plu aux commentateurs d'avancer.

Une première fonction sémantique du porc-épic ressort de certains mythes des Algonkin orientaux qui mettent cet animal en corrélation avec le crapaud (M_{377}). Les Micmac racontent (Leland, p. 108, 289) que les deux bêtes furent jadis des méchantes sorcières que, pour les punir, le démiurge priva de nez. Depuis lors, elles ont le visage camus (fig. 24). Les mêmes Indiens font aussi des porcs-épics un peuple de sorciers chthoniens qui cherchent à détruire les héros humains par le feu, mais ceux-ci retournent parfois l'arme contre leurs ennemis ; ce sont alors les porcs-épics qui succombent (M_{440} ; Rand, p. 6, 70-71, 320 ; Speck *8*, p. 63).

Nous avons dit que les porcs-épics gîtent pendant l'hiver. Les Tsimshian de la côte nord-ouest défendent qu'on les enfume dans leur trou (Boas *2*, p. 449). Sans doute ces Indiens vivent-ils loin des Micmac, mais nous allons bientôt retrouver, au sujet du porc-épic, des croyances communes à toute l'Amérique septentrionale. D'autre part, il est vrai que l'animal possède un profil caractéristique où le front fait une ligne presque droite

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

avec le nez, et que de nombreux mythes décrivent la face large et plate des femmes-grenouilles ou crapaudes. Bien que le porc-épic n'hiberne pas à proprement parler, les deux animaux font retraite pendant la saison froide : « Il s'endormit pour six mois comme le crapaud », disent les Micmac du démiurge (Leland, p. 134). Dans les mythes algonkin, le porc-épic et le crapaud forment donc une paire féminine et périodique. Dans ceux des Plaines, le porc-épic incarne la lune sous son aspect masculin, et, en adhérant à l'astre, la grenouille confère à celui-ci un aspect périodique et féminin (*supra*, p. 184). Peu différentes ici et là, les relations entre les mêmes termes

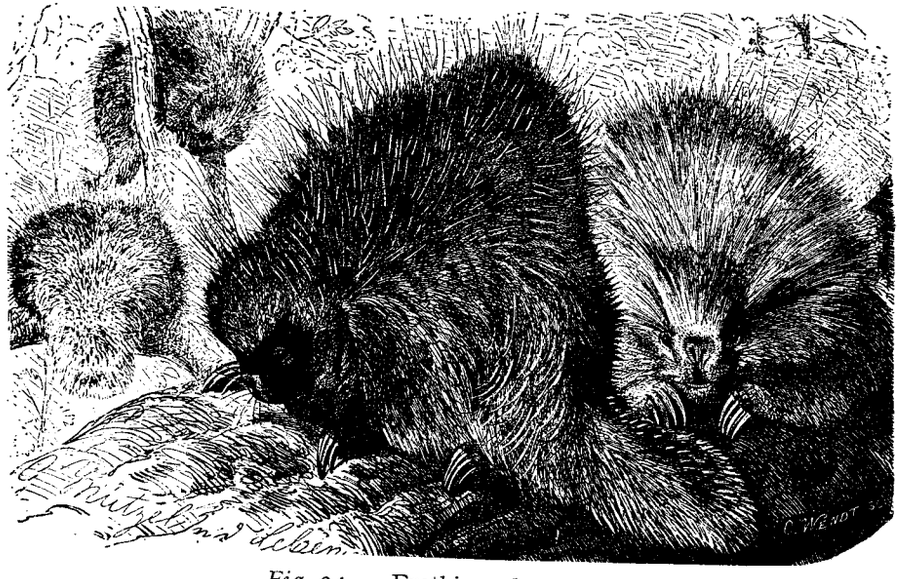


Fig. 24. — Erethizon dorsatum.
(D'après Brehm, Saügetiere, *vol 2, p. 567.)*

rapprochent pareillement la lune, le porc-épic et des espèces diverses de batraciens.

Voici maintenant un second aspect, que la discussion précédente laissait déjà pressentir. Depuis la côte du Pacifique jusqu'aux Grands Lacs, on connaît un groupe de mythes (que M_{440} se contente d'inverser) où le porc-épic, en apparence maître du froid, institue en fait la périodicité des jours ou des saisons. Pour la périodicité quotidienne, on citera un mythe iroquois (M_{441} ; E. A. Smith, p. 86) qui charge le porc-épic d'arbitrer un différend entre l'écureuil rayé, champion du jour, et l'ours, champion de la nuit, au sujet de l'alternance de la lumière et de l'obscurité. Des mythes plus nombreux concernent la périodicité saisonnière, l'habitat, le genre de vie (cf. Teit 7, p. 226, 245 ; discussion générale *in :* Boas 2, p. 724-727). Ainsi, les Tahltan, Tsetsaut, Shuswap, Tsimshian, etc. racontent (M_{442}) que le castor et le porc-épic se disputèrent parce que l'un nage et l'autre pas.

Prisonnier d'une île, ce dernier suscita le froid et l'embâcle afin de pouvoir traverser la glace à pied sec. Les variantes sont trop abondantes pour qu'on les discute dans le détail. Elles établissent entre les deux animaux une série d'oppositions :

Porc-épic :	ouest	grimpe aux arbres, qu'il ronge.	hiverne près de la terre,	associé aux montagnes,	*etc.*
Castor :	est	ne grimpe pas aux arbres, qu'il coupe.	hiverne sous l'eau,	associé aux lacs,	*etc.*

Plusieurs tribus des Grands Lacs relient le motif du maître du froid et celui d'une chasse imprudente à laquelle se livrent deux jeunes femmes ; ce second motif ramène à la « rédaction porc-épic » :

M_{443}. *Menomini : le porc-épic maître du froid.*

Il y avait autrefois deux sœurs, bonnes coureuses, qui se proposèrent d'atteindre le plus vite possible un village situé à deux jours de marche normale en direction de l'ouest. Elles partirent le matin et coururent jusqu'à midi sur la neige. A ce moment, elles remarquèrent les traces d'un porc-épic qui les conduisirent jusqu'à un arbre creux, tombé en travers de la piste.

Une sœur se mit à tourmenter l'animal avec un bâton pour le faire sortir de son trou. Elle y parvint, et arracha tous les piquants qu'elle jeta dans la neige. L'autre la blâma de sa cruauté.

Quand elles eurent repris leur course, le porc-épic grimpa au sommet d'un sapin et chanta en secouant son petit hochet pour faire tomber la neige. La plus raisonnable des deux sœurs se retourna et le vit. Elle comprit ce qui allait se passer et insista pour rentrer au village. L'autre ne voulut rien entendre. Elles continuèrent donc, mais la neige de plus en plus épaisse ralentissait leur avance. Elles périrent d'épuisement et de froid, bien qu'elles fussent arrivées à portée de voix de leur point de destination. Depuis, on respecte les porcs-épics dans leur trou (Hoffman, p. 210-211 ; Skinner-Satterlee, p. 426-427).

Les Winnebago conçoivent une relation spéciale entre le porc-épic et le vent du nord (Radin 1, p. 503). Les Iroquois prêtent aux membres du clan du porc-épic le don de prévoir si l'hiver sera rigoureux ; et, quand ceux-ci se perdent dans la forêt, ils savent mieux que les autres repérer où est le nord (Curtin-Hewitt, p. 657). On peut donc tenir pour acquis que les tribus du « croissant septentrional » associent le porc-épic et la périodicité saisonnière, et qu'elles font de lui un maître ou un précurseur de l'hiver.

Mais c'est précisément dans ce croissant septentrional que l'épisode du porc-épic manque au mythe sur les épouses des astres. Nous venons de voir,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cependant, qu'il apparaît dans M_{443} où les deux sœurs *ne sont pas* les épouses des astres, bien qu'en un sens elles les tranforment : car elles se déplacent *horizontalement* et non *verticalement*, et l'héroïne s'empare des piquants dont, ailleurs, l'attrait détermine sa propre capture. Ces piquants, elle les *jette* au lieu de vouloir les *conserver* précieusement. D'autre part, le porc-épic *gîte dans* un arbre *abattu* au lieu qu'il *perche sur* un arbre *dressé ;* il *ralentit une course* au lieu de *stimuler une ascension*. Nous avons mis en opposition le porc-épic et le castor ; or, la version kaska du mythe sur les épouses des astres (M_{431} ; Teit *8*, p. 457-459) change, par une transformation sur laquelle nous reviendrons (p. 207), les héroïnes en castors.

Surtout, certaines versions du croissant septentrional, relevant du type III de Thompson, contiennent un épisode final auquel cet auteur n'a pas jugé bon de prêter attention, bien qu'il fasse exactement pendant à l'épisode initial de la chasse au porc-épic dans les mythes des tribus des Plaines. Pour établir ce point, il faut étudier un exemple :

M_{444}. *Ojibwa : les épouses des astres.*

Il y avait autrefois un homme, sa femme et leurs deux filles. Quand celles-ci furent pubères, leur mère les envoya au loin. Elles partirent sans but précis, couchant chaque nuit dans une clairière.

Ici se place la discussion au sujet des étoiles, le transport des jeunes filles au ciel où des astres les prennent pour épouses, leur fuite à l'instigation de l'aînée mécontente de son vieux mari, leur descente vers la terre avec l'aide d'une vieille compatissante. Mais l'aînée ouvre les yeux trop tôt, la corde qui tenait leur nacelle casse, et les femmes échouent au sommet d'un arbre dans un nid de rapaces. Plusieurs animaux passent en dessous, aucun ne se laisse apitoyer. A la fin survient le carcajou *(Gulo luscus)* auquel elles promettent le mariage. Il les aide à descendre, l'aînée le renvoie dans l'arbre pour chercher un ruban de cheveux qu'elle a oublié exprès, elles en profitent pour se sauver. Le carcajou les rattrape, leur fait subir toutes sortes d'avanies, la cadette réussit à l'assommer et à ressusciter sa sœur qui avait succombé aux mauvais traitements.

Les héroïnes arrivent à un lac où nage un oiseau plongeur *(Colymbus, l.c.*, p. 2 : *Podiceps auritus)*. Elles l'appellent par son nom, mais il refuse de répondre car il affecte d'être quelqu'un d'autre : « Vêtu-de-Perles ». Pour convaincre les femmes, il arrache subrepticement les perles de ses pendants d'oreille et fait semblant de les cracher ; car le personnage surnaturel dont il usurpe l'identité a le pouvoir de sécréter des perles en guise de salive. Enthousiasmées, les femmes montent dans sa pirogue. Plongeur les laisse ramer et s'assied au milieu. Sur la berge, le trio aperçoit successivement un ours, un caribou et un orignal. Chaque fois, Plongeur prétend que c'est son animal familier, mais quand il l'appelle à la prière des femmes, la bête s'enfuit. « Elle agit toujours ainsi quand j'ai des femmes avec moi », explique-t-il. Il donne la chasse à l'orignal, le tue. Les femmes sont enchantées d'avoir de la viande. Plusieurs autres incidents burlesques précèdent l'arrivée au village de Plongeur.

Là, les femmes découvrent que contrairement aux vantardises de leur mari, les sœurs de celui-ci sont laides et portent des ornements d'oreille en crottes de chien, non en perles. Elles sortent le soir malgré son interdiction et trouvent les beautés du village réunies autour du véritable « Vêtu-de-Perles ». L'imposteur est là aussi, mais toutes se moquent de lui, le bousculent et le piétinent.

Écœurées de ce spectacle, les deux femmes rejoignent la cabane de « Vêtu-de-Perles » non sans avoir laissé à leur place, dans le lit conjugal, deux bûches pleines de fourmis qui mordent cruellement Plongeur quand il les embrasse. Celui-ci se lève, part à la recherche des femmes, les trouve couchées avec « Vêtu-de-Perles » qui est son frère aîné. Il le tue en lançant une pierre brûlante dans sa bouche ouverte.

Quand on lui dit que son frère est mort, Plongeur simule le désespoir et fait mine de se poignarder. Mais il crève seulement des entrailles de caribou remplies de sang qu'il avait pendues à sa ceinture, et il se sauve à la nage en se vantant de son crime. On lui donne la chasse, on charge des sangsues géantes d'aspirer l'eau. Plongeur les tue avec les pierres coupantes qu'il s'était fixées aux pieds. L'eau s'échappe des bêtes éventrées et submerge toute la population (Jones *2*, *part 2*, p. 151-167).

Ce mythe appelle plusieurs remarques. Nous avons établi que les versions contenant l'épisode de la dispute du soleil et de la lune inversaient le motif du voyage en pirogue des deux astres, qui caractérise les mythes homologues de l'Amérique du Sud. La présente version, qui ne contient pas la dispute du soleil et de la lune, restitue le voyage en pirogue avec les deux épouses des astres, dans la position — à l'avant et à l'arrière, puisqu'elles rament et que Plongeur s'assied au milieu — qu'occupent ailleurs leurs maris. Cette commutation s'accompagne d'une autre : la pirogue défile devant des animaux décepteurs (ils s'enfuient quand on les appelle) qui se tiennent sur la berge, au lieu d'être eux-mêmes des passagers de la pirogue, comme c'est le cas dans les mythes nord-américains qui illustrent le motif du voyage de façon plus directe ($M_{408-409}$). En second lieu, ces animaux *devant qui on défile* reproduisent *ceux qui défilent* au pied de l'arbre dans les versions orientales. M_{444} ne les ignore pas, mais s'intéresse plus aux autres :

	1. *orignal :*	2. *ours :*	3. *martre :*
M_{437a}	« marié depuis l'automne »	« marié depuis le printemps »	« marié depuis le printemps d'avant »
M_{437b}	—	—	« marié depuis le début du printemps »
M_{438a}	—	—	—
M_{438b}	*(pas de précision)*		

(Prince, p. 65 ; Leland, p. 148-149 ; Rand, p. 162, 311).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Il n'importe pas de savoir si, pour chaque espèce, l'époque du rut est correctement observée. Aux propositions des deux femmes, chaque animal se dérobe en prétextant qu'il est déjà marié, et la date du mariage recule avec chaque tentative. Si donc le mariage de l'orignal, qui est le plus récent, a eu lieu en automne, il résulte que les femmes redescendront sur terre juste après, soit au début de l'hiver. L'épisode des animaux décepteurs remplace donc celui du porc-épic, que le rôle d'annonciateur de l'hiver, dévolu à cet animal, suggère de situer au même moment. Hagar (p. 103) a eu le grand mérite de comprendre que dans ces mythes, le défilé des animaux offrait un caractère saisonnier ; et c'est pour nous l'occasion de rappeler le caractère zodiacal que présente, dans un groupe de mythes sud-américains (M_{60}, M_{317}, $M_{402-404}$) la rencontre, par le héros ou l'héroïne, d'animaux dont le rôle est également décepteur.

Or, ce caractère saisonnier ressort aussi au premier plan de l'épisode qui conclut la plupart des versions ojibwa. Si le personnage diversement nommé « Vêtu-de-Perles » ou « Crache-Perles » est un plongeon (*Gavia* sp.), dont l'incident de la pierre brûlante explique le bec noir (Speck 7, p. 52), son frère ridicule, qui usurpe son identité, est un petit grèbe d'eau douce[1] que les Ojibwa appellent Cingibis, Shingebiss : le « canard » d'hiver que le vent du nord-ouest s'avoue incapable de faire périr, maître du poisson dont il se nourrit, et propriétaire d'un feu inextinguible (Schoolcraft *1*, p. 85-86 ; *2*, p. 113-115 ; *3*, vol. 3, p. 324-326 ; Williams, p. 244-245). Une version timagami (M_{444b} ; Speck 7, p. 47-53) tire argument du fait que les deux héroïnes couchent à la belle étoile en hiver, pour montrer que ce sont des filles écervelées. Après leur visite au ciel et leur aventure avec le carcajou, « la débâcle des glaces commence ». Le trou par lequel elles redescendent sur terre correspond à l'emplacement des Pléiades dont, sous ces latitudes, la culmination a lieu la nuit venue vers la fin de janvier ou le début de février, et marque pour les Iroquois le commencement de l'année (Fenton, p. 7). Une version ojibwa du lac Supérieur (M_{444c} ; Jones *1*, p. 371) explique comment Plongeur, meurtrier de son frère, alla passer l'hiver dans un marais. Le Maître de l'hiver essaya vainement de le geler et de l'affamer, mais Plongeur eut le dessus. Il triomphe aussi de l'hiver dans une version menomini (M_{444d} ; Skinner-Satterlee, p. 408-410). Non moins réelle que dans les mythes des Algonkin orientaux, dans ceux des Ojibwa la périodicité saisonnière semble seulement décalée. Tous sont justiciables à la fois d'un axe spatial, puisque l'histoire se déroule entre le haut et le bas, et d'un axe temporel qui va, selon les cas, de l'hiver au printemps, ou bien du printemps à l'hiver.

Où en sommes-nous ? Les mythes de la région des Grands Lacs ajoutent un épisode final — celui du grèbe — à l'histoire des épouses des astres, et

1. Les Micmac inversent le rôle du premier oiseau (Leland, p. 164-166). Le problème des valences sémantiques du plongeon sera traité dans le volume suivant.

cet épisode s'achève lui-même par le retour du printemps. En revanche, dans les Plaines, un épisode initial — celui du porc-épic — précède l'histoire des épouses des astres, qui débute donc par la venue de l'hiver. En effet, le porc-épic, maître de l'embâcle et du froid, s'oppose au grèbe, maître de la débâcle et du réchauffement. Nous obtenons donc deux séries symétriques :

	1	2	3
Algonkin centraux :		épouses des astres	retour du printemps *(rédaction grèbe)*
Tribus des Plaines :	venue de l'hiver *(rédaction porc-épic)*	épouses des astres	

D'où une double question : y a-t-il quelque chose qui remplace la séquence initiale dans la série ojibwa ? Y a-t-il quelque chose qui remplace la séquence terminale dans la série des Plaines ? En fait, on ne peut répondre à ces questions sans en poser une autre dont elles dépendent : à quel titre le porc-épic est-il un symbole de la périodicité hivernale ?

***

S'il gîte pendant la saison froide, le porc-épic n'a pas de sommeil hivernal et son cycle thermique offre un caractère peu marqué. La véritable réponse est ailleurs :

M_{445}. *Arapaho : le porc-épic colorié.*

Au début de l'automne, des Indiens campaient en lisière d'une forêt. L'année avait été bonne et les femmes s'affairaient à gratter, tanner, peindre et broder les peaux. Malheureusement, elles manquaient de piquants de porc-épic indispensables pour leurs travaux de broderie. Une femme surtout, qui était une excellente brodeuse, ne pouvait finir un ouvrage qu'elle considérait comme un devoir religieux. Sa fille, aussi belle que sage, tendrement dévouée à ses parents, raconta qu'elle avait entendu parler d'un porc-épic colorié auquel elle voulait offrir le mariage bien qu'elle n'eût aucun désir de fonder un foyer. Mais un tel gendre approvisionnerait sa mère qui, pour le moment, n'aurait qu'à recueillir le plus de piquants possibles et s'en arranger.

La jeune fille alla chez le porc-épic colorié. « Je m'offre à toi, dit-elle, car les temps sont durs : ma chère mère n'a plus de piquants pour sa broderie. Je serai tienne et tu nous aideras, mes parents et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

moi. » Le porc-épic hésita d'abord, mais sa jolie visiteuse l'avait touché, et il finit par accepter. Tous deux firent très bon ménage.

Un jour qu'ils prenaient le soleil devant leur tente, le porc-épic posa sa tête sur les genoux de sa femme et lui dit qu'elle pouvait l'épouiller, c'est-à-dire arracher ses piquants pour les donner à sa mère : « A cette époque de l'année, expliqua-t-il, je suis bien fourni en piquants ; j'en ai très peu à la fin de l'été. Souviens-toi que je ne peux pas donner grand chose pendant les mois chauds, mais que je suis abondamment pourvu en automne et en hiver. » La femme se mit à arracher les piquants dont elle emplit les sachets de vessie réservés à cet usage. La maman fut bien contente : « Dis à ton mari combien j'apprécie sa bonté et sa générosité », s'écria-t-elle en rassemblant les sachets pleins de piquants blancs, rouges, jaunes et verts.

La jeune femme informa ses parents des mœurs de son mari et partit le rejoindre. C'est depuis cette époque que les femmes teignent les piquants pour leurs travaux de broderie (Dorsey-Kroeber, p. 230-231).

Dans les mythes qui relèvent de la « rédaction porc-épic » ($M_{425-430}$), les jeunes filles s'enthousiasment pour la blancheur, la taille et l'abondance des piquants. A nous comme à l'héroïne de M_{445}, le porc-épic colorié enseigne que ces qualités ne se trouvent réunies qu'en automne et en hiver, confirmant notre hypothèse sur l'époque où débute le récit mythique. Du même coup, nous comprenons pourquoi, et de quelle façon, le porc-épic est un animal périodique : la quantité et la qualité de ses piquants varient avec les saisons.

Or, dans les tribus des Plaines, ces particularités prennent une extraordinaire importance pour deux raisons. Les broderies en piquants de porc-épic, de style géométrique et d'inspiration purement décorative en apparence, offrent une signification symbolique. Ce sont des messages, dont la brodeuse a longuement médité la forme et le contenu. Toujours philosophique, sa réflexion conduit parfois jusqu'à un état de grâce où l'artiste reçoit une révélation. Avant de se mettre à l'ouvrage, elle jeûne, prie, célèbre des rites, respecte des interdictions. Des cérémonies marquent le début et la fin du travail : « On disposa la robe pour qu'elle ressemblât à un bison, on l'encensa et on la toucha comme pour faire se lever l'animal. Puis on l'étala et on posa dessus cinq plumes, une à chaque coin et une au centre. Les femmes cousirent les plumes à chaque endroit. Alors Dame-Jaune prononça le nom de l'homme pour qui elle avait brodé la robe et l'envoya chercher. C'était Oiseau-dans-l'Arbre. Il arriva, s'assit les yeux tournés vers l'entrée. Dame-Jaune cracha quatre fois sur la robe, la tendit plusieurs fois à l'homme et la lui remit enfin. On encensa le vêtement et son propriétaire, qui fit don de son meilleur cheval à la brodeuse ; elle l'embrassa pour le remercier. Puis il sortit avec sa robe neuve » (Kroeber *3*, p. 34). L'art de la broderie en piquants constitue donc l'expression la plus raffinée et la plus haute de la culture matérielle. Aussi, les Blackfoot le réservaient à un petit nombre d'initiées (Dempsey, p. 53).

En second lieu, ce travail qui incombait exclusivement aux femmes

exigeait d'elles une habileté considérable. Il y a quatre sortes de piquants : ceux de la queue, grands et grossiers ; puis, dans l'ordre d'excellence, ceux du dos et du cou, et les plus fins qui proviennent du ventre. Pour les aplatir, les assouplir, les teindre, on devait surmonter des difficultés multiples auxquelles s'ajoutaient ensuite celle de les plier, nouer, imbriquer, coudre, tresser, tisser ou entrelacer (Orchard). Tous ces talents ne s'acquéraient pas sans douleur. Les Menomini disent que « l'art de la broderie en piquants était tout à la fois pénible et dangereux... Les pointes effilées... piquaient les doigts... et quand on les coupait pour les égaliser, elles pouvaient sauter dans les yeux et rendre aveugle » (Skinner *14*, p. 275).

Avant de se mettre au travail, les femmes Blackfoot s'oignaient le visage d'une peinture magique pour se protéger contre ce danger (Dempsey, p. 52). Les Arapaho font des récits du même genre : « Quand une personne inexpérimentée s'essaye pour la première fois à broder, elle échoue immanquablement. Les pointes des piquants ressortent et l'ouvrage se défait. Une femme raconte que, dans sa jeunesse, elle voulut aider des brodeuses. C'était sa première tentative, et tout son morceau fut gâché : les piquants ne tenaient pas en place et les autres femmes lui interdirent de continuer. Elle pria pour devenir une ouvrière habile et fit le vœu de broder toute seule une robe entière dans le même style. Une vieille l'approuva. Ensuite de quoi les piquants restèrent en place, et elle fut capable de broder » (Kroeber *3*, p. 29). Rien d'étonnant que les brodeuses conservent une baguette marquée d'autant de crans qu'elles ont fait de robes et, parvenues à un âge avancé, sachent décrire dans tous les détails le décor de chacune et son symbolisme particulier : elles ont plus de courage à vivre, quand elles évoquent le temps passé et les grandes œuvres qu'elles accomplirent (*ibid.*, p. 29-30).

La broderie ne représente donc pas seulement un mode exceptionnel de la culture, dans des sociétés comme celle des Menomini où « brodé de piquants » se dit d'un mot qui signifie « enrichi » (Skinner *14*, p. 140). C'est aussi le talent le plus relevé qu'on puisse souhaiter aux femmes, et qui démontre leur parfaite éducation. L'héroïne de $M_{425-430}$, fascinée à la vue du porc-épic, le convoite pour des travaux de broderie ; et elle destine les piquants à sa mère. Par ce détail révélateur, on connaît d'abord que la demoiselle est bien élevée ; elle fait même du zèle, puisqu'elle entreprend la capture du porc-épic, tâche qui, semble-t-il, incombait aux hommes (Orchard, p. 6). De plus, sur les 19 versions de la rédaction porc-épic, 12 mettent les jeunes filles à la corvée de bois. Les autres sont moins explicites, sauf 2 où l'héroïne va puiser l'eau ou confectionne des mocassins. Or, les Arapaho confiaient le ramassage du bois aux très jeunes filles et aux vieilles femmes : « Quand j'étais petite, raconte en 1932 une informatrice de 77 ans, j'aidais ma mère à charrier le bois de très loin ; mais quand je devins femme, on ne me permit plus de porter le bois sur mon dos, car c'était là un travail pour les vieilles » (Michelson *2*, p. 599). Une demoiselle de bonne famille, en âge de se marier, n'accomplit plus de labeurs

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

domestiques ; elle apprend ce que nous nommons les arts d'agrément, en premier lieu la broderie, occupation distinguée que les témoignages opposent aux « sales » travaux du ménage (Dorsey-Kroeber, p. 64). A cette époque de la vie des jeunes filles, on surveillait de près leur vertu. Leur mère les accompagnait à la rivière, ou quand elles s'écartaient pour satisfaire des besoins naturels. Par surcroît de prudence, elles portaient une ceinture de chasteté, faite de cordes enroulées autour du corps depuis la taille jusqu'aux genoux, usage aussi répandu chez les Assiniboine (Denig, p. 590), les Cree (Mandelbaum, p. 245) et les Cheyenne où les jeunes épouses conservaient cette protection une ou deux semaines après le mariage ; la lune de miel se passait en conversations (Grinnell *2*, vol. 1, p. 131 ; *5*, p. 14-15). Les dames arapaho aussi restaient pudiques jusque dans le mariage. Les rapports entre époux étaient strictement interdits pendant le jour, mais, même la nuit, l'obscurité ne dispensait pas la femme de replier le bras sur son visage afin de le cacher pendant le coït. On tenait celles qui ne respectaient pas ces règles pour débauchées (Michelson *3*, p. 139).

Ces filles bien gardées soignaient passionnément leur personne. Munies d'un nécessaire de toilette contenant divers produits de beauté, elles passaient des heures à peindre leur chevelure et leur visage, avec une houpette en queue de porc-épic débarrassée des piquants ; elles étaient couvertes de bijoux et, non contentes de se parfumer elles-mêmes, elles parfumaient aussi leurs chevaux. Ainsi rendues ravissantes, elles observaient un maintien modeste, tenaient les yeux baissés en toutes circonstances, s'imposaient de ne pas rire ni parler haut (Michelson *2*, *passim*).

Comme l'explique en propres termes un mythe arapaho (M_{446} ; Dorsey-Kroeber, p. 64-65), ces jeunes princesses somptueusement parées, et exemptées de toutes les tâches sauf les plus raffinées, paraissaient si lointaines que seul un pénis démesuré aurait pu les atteindre. C'étaient donc, en un double sens, des créatures lunaires (cf. M_{256}, p. 67) à l'image que les Iroquois se font des taches de l'astre : femme assise, qui brode inlassablement avec des piquants ; car dût-elle terminer son ouvrage, la fin du monde surviendrait (Curtin *2*, p. 508).

Dans la rédaction porc-épic, Lune choisit pour épouse une d'elles, mais trop jeune pour broder puisqu'elle destine les piquants à sa mère et qu'elle-même est encore astreinte à la corvée de bois. Il faut donc voir en l'héroïne de $M_{425-430}$ une adolescente à la veille de la puberté. M_{428} précise même que, non seulement pour elle mais pour l'humanité entière, son mariage avec la lune a précédé l'apparition des premières règles.

Le détail a son importance, car il permet de rapprocher la petite épouse de la lune du dénicheur d'oiseaux bororo (M_1), que le mythe décrit comme un garçon impubère, mais tout près de l'âge de l'initiation (CC, p. 51-52, 64). Or, dans les deux cas, le personnage central se trouve disjoint verticalement au sommet d'un arbre ou d'un piton rocheux, terme final ou étape provisoire d'une descente ou d'une ascension. Les versions algonkin accentuent

la ressemblance : les héroïnes échouent dans un nid dont un quadrupède féroce — le carcajou (cf. L.-S. *9*, p. 67-72) — les aide à descendre en échange d'une promesse sexuelle ; alors que le dénicheur d'oiseaux des mythes gé (M_{7-12}), également prisonnier d'un nid, obtient la même aide du jaguar contre une offrande alimentaire.

Le motif du nid n'apparaît pas dans les versions arapaho et, en général, dans les Plaines ; mais la liturgie de la danse du soleil l'atteste sous la forme d'un fagot représentant le nid des oiseaux-tonnerre qu'on place dans la fourche du poteau central de la tonnelle, et où on enfonce un bâton à fouir qui symbolise l'héroïne. La danse elle-même a souvent pour but d'obtenir la pluie des oiseaux-tonnerre, et on se souvient que M_1 est un mythe d'origine de la saison des pluies. Il faut bien, d'ailleurs, que toutes ses variantes débutent à la même époque de l'année, qui doit être celle où les aras et perroquets couvent leurs œufs et élèvent leurs petits. Mais, outre que les cycles sexuels ont une périodicité atténuée dans la région de l'équateur et sous les tropiques, on possède des connaissances très insuffisantes sur les mœurs des psittacidés. D'après plusieurs spécialistes brésiliens que Mlle Aurore Monod et M. Pierre Verger ont eu la complaisance d'interroger de notre part, dans la région du plateau central la ponte se produirait au cours d'une période qui va du mois d'août selon les uns au mois de décembre selon d'autres. A défaut d'informations sûres, on pressent tout de même que ces mythes forment un vaste groupe, définissable par l'articulation d'un axe spatial et d'un axe saisonnier.

Revenons au porc-épic. Animal saisonnier, il possède avec le sexe féminin une double affinité. Car les filles sont des êtres périodiques que, pour protéger contre des dérèglements toujours possibles, on juge indispensable de bien élever. Or, sur le plan de la culture, cette bonne éducation se mesure aux talents qu'elles montrent dans des arts d'agrément, dont les piquants du porc-épic constituent la matière naturelle. Ce n'est pas tout : nous avons vu que l'éducation des filles comporte un chapitre de physiologie. On n'exige pas seulement qu'elles aient de bonnes manières et qu'elles sachent broder, il faut aussi qu'elles accouchent dans le délai prescrit et qu'elles soient exactement réglées. Le porc-épic, dont les piquants rythment par leur croissance l'activité des femmes comme agents culturels, prévient aussi, par son caractère périodique, les retards ou désordres qui menacent les rythmes vitaux. Les Indiens Ten'a, Athapaskan de l'extrême nord, disent que le porc-épic met bas sans douleur : « il laisse choir ses petits et continue à marcher ou à sautiller çà et là comme si de rien n'était... On donne donc un fœtus de porc-épic à la jeune femme enceinte et elle le fait glisser entre sa chemise et son corps nu, pour qu'il tombe à terre comme un bébé » (Jetté, p. 700-702). Les Ten'a vivent loin des Arapaho, mais près des Kaska qui connaissent l'histoire des épouses des astres (M_{431}), et transforment l'épisode du porc-épic en lui donnant une tonalité culturelle : pour échapper au carcajou, les héroïnes obtiennent l'aide d'un oiseau aquatique

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qui leur fait traverser une rivière moyennant l'offrande de jarretières *brodées de piquants de porc-épic*. Symétriquement, dans les mythes ojibwa, micmac et passamaquoddy, où manque l'épisode du porc-épic (M_{444a-c}, $M_{437-438}$), les héroïnes se font remplacer auprès de leur mari ridicule par des troncs pourris pleins de fourmis ; insectes qui figurent au titre de maîtres brodeurs dans la mythologie des Blackfoot (M_{480} ; Wissler-Duvall, p. 129-132 ; Josselin de Jong *2*, p. 97-101).

Mais est-il vrai qu'à part ces rares travestissements, l'épisode du porc-épic manque dans les versions du croissant septentrional, comme l'implique Thompson en définissant son type III ?

M_{447}. *Ojibwa : les épouses des astres* (variante inversée).

Il y avait une fois deux sœurs qui vivaient seules et que leur chien aidait à chasser. L'hiver arriva. Le chien tua un cervidé dont la viande dura assez longtemps. Quand elle fut terminée, le chien tua un autre cervidé. La bête était grasse ; les femmes et le chien eurent à manger jusqu'au milieu de l'hiver. Ensuite, le trio se mit en chasse, mais sans succès. Des loups les attaquèrent pendant qu'ils traversaient un lac gelé. La sœur aînée, qui était très sotte, leur chanta des paroles aimables qui encouragèrent le chien à s'approcher d'eux. Les loups l'égorgèrent et s'enfuirent. Les femmes voulurent les poursuivre, elles s'égarèrent. Elles n'avaient plus de chien et rien à manger.

Un porc-épic s'offrit à leur vue. La sœur folle admira ses piquants bien blancs et voulut les prendre. L'animal l'invita à s'asseoir sur la souche qu'il habitait. Les deux sœurs discutèrent longuement pour savoir laquelle exposerait son derrière. Enfin, la folle consentit à la condition de garder les plus beaux piquants. Elle se cala dans l'ouverture, et le porc-épic lui donna un grand coup de queue dans les fesses en y enfonçant ses piquants. Avec son derrière enflé, la fille ne pouvait plus marcher et sa sœur dut la traîner dans sa luge. Elles arrivèrent près d'un lac, virent dans un arbre un nid d'oiseau pêcheur. Toujours écervelée, la sœur aînée souhaita ce gîte. Elles s'y retrouvèrent bloquées toutes les deux, au grand désespoir de la cadette.

Plusieurs animaux passèrent, qui ne purent ou voulurent leur porter secours bien qu'elles leur promissent le mariage. Le carcajou consentit ; il aida d'abord l'aînée, qui urina sur lui pendant qu'il la soutenait, puis la cadette. En faisant l'amour avec la fille folle, le carcajou la tua presque. L'autre délivra sa sœur à coups de hache, dont le carcajou porte toujours la trace au bas des reins.

La blessée se rétablit lentement. Quand elle fut guérie, les deux sœurs s'installèrent au bord d'une rivière pour pêcher. Survint Nänabushu, le démiurge décepteur, qui feignit d'être malade pour rester près d'elles. Instruite par une souris des désirs coupables de leur hôte, la jeune sœur décampa. L'aînée l'imita peu après. Nänabushu, qui avait fait semblant d'être mort pour retenir ses infirmières, leur donna la chasse. Elles se sauvèrent jusqu'au ciel où la sœur folle ouvrit une discussion au sujet des étoiles, pour savoir laquelle ferait le meilleur époux. Elle préférait une étoile pâle, sa sœur choisit la plus brillante. Quand elles se réveillèrent le lendemain, la folle était couchée aux côtés d'un vieillard, la sage avait un beau jeune homme pour mari (Jones *2*, *part* 2, p. 455-467).

Plusieurs éléments de ce mythe, comme aussi de sa version « droite » (M_{444}), persistent dans les cycles ojibwa et menomini du décepteur (Jones *2*, *part* 1, p. 133-139 ; Josselin de Jong *1*, p. 19-20 ; Hoffman, p. 165) qui prend parfois l'allure d'un roman à épisodes dont la construction rappelle un genre narratif sur lequel des exemples sud-américains avaient attiré notre attention (*supra*, p. 92-106). Le décepteur algonkin voyage par air avec des vautours qui le laissent malicieusement choir ; il se retrouve prisonnier d'un arbre creux. Pour obtenir que des femmes le libèrent en ouvrant le tronc à coups de hache, il prétend être un porc-épic orné de superbes piquants. Il vole ensuite leurs vêtements et se sauve. Déguisé en femme, muni d'un vagin postiche fabriqué avec une rate d'orignal, il se fait épouser par un farouche célibataire, feint d'accoucher d'un animal complice qu'il prétend être son bébé. Mais la rate commence à se corrompre, et la puanteur le trahit.

Nul doute que nous touchions ici un des socles de la mythologie américaine, sans devoir, d'ailleurs, nous interroger sur la cause de cet approfondissement, qui peut être aussi bien d'ordre logique qu'historique. On connaît depuis longtemps l'étroit parallélisme qui prévaut dans le cycle du décepteur, entre les mythes des Indiens du Chaco et ceux de la famille algonkin. Mais c'est un aspect très particulier de ce parallélisme que nous voulons signaler. Le volume précédent (MC, première partie, II, III) nous avait conduit au cycle du décepteur par l'intermédiaire de mythes du Chaco dont l'héroïne est folle d'une variété de miel qu'on récolte dans les arbres creux. A cette occasion, nous avons montré que, comme des poisons de chasse et de pêche et comme le personnage mythique du séducteur, le miel, aliment séducteur mais souvent toxique, constituait une intersection de la nature et de la culture. Prototype sud-américain de la demoiselle mal élevée, la fille folle de miel commet la faute de céder à l'attrait naturel du miel, au lieu de le transférer à la culture. Mais le porc-épic des mythes algonkin ne remplit-il pas exactement la même fonction que le miel ? Lui aussi repose dans des arbres creux, comme un être naturel qui offre à la culture une matière toute préparée : ses piquants, dont on aperçoit tout de suite l'analogie formelle avec le miel qui peut être friandise ou poison, et aussi avec les poisons de chasse ou de pêche, moyens prodigieux mais inconsommables de la production d'aliments. En effet, les piquants possèdent le même caractère ambigu : objets précieux qui inspirent la convoitise, mais dangereux en raison de leur pointe acérée qui perce la chair de l'ouvrière. D'accord en cela avec le roi Louis XII, qui portait pour devise un porc-épic accompagné de l'inscription : *Spicula sunt humili pax haec, sed bella superbo*, les Arapaho comparaient les piquants à des guerriers armés, qu'on emprisonne dans des vessies, seule membrane qu'ils ne peuvent traverser (Dorsey-Kroeber, p. 378). Or, de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

séducteur métaphorique dans les mythes algonkin, le porc-épic se transforme en séducteur réel dans ceux des Plaines. Et chaque fois, il permet de faire la différence entre une fille bien élevée et une fille mal élevée.

Cette parenté qui rapproche des mythes des deux hémisphères quand on les appréhende au niveau le plus profond, suggère que M_{447} pourrait être le prototype dont sortirent les autres versions algonkin et celles des Plaines. Pour retrouver en position initiale la dispute des frères soleil et lune au sujet d'épouses terrestres, il suffit d'inverser sur deux axes le mythe ojibwa, qui met en position finale la dispute de sœurs terrestres au sujet de maris célestes. Dans les deux cas, l'épisode du porc-épic figure au début, mais avec inversion de tous les termes : arbre *couché* et non *dressé ;* porc-épic à *l'intérieur* et non à *l'extérieur ;* fille *folle* au lieu de *sage*, s'*accroupissant* sur le porc-épic (de haut en bas) au lieu de s'*élever* vers lui (de bas en haut) ; animal *agressif* et non *séducteur*, qui *lacère* sa conquête par derrière au lieu de la *défl*orer par devant... L'opposition entre les deux sœurs, l'une sage, l'autre folle, restitue d'autant mieux celle de l'épouse humaine et de la grenouille que, comme cette dernière, la folle souffre d'incontinence : elle urine mal à propos. Les deux héroïnes humaines des Plaines (celle qui monte au ciel et celle qui reste à terre) sont des villageoises ; l'une refuse de se déplacer, l'autre se déplace verticalement. Les deux héroïnes des mythes ojibwa n'ont pas ou plus de village : seules au monde (M_{447}) ou exilées (M_{444}) ; et elles se déplacent d'abord horizontalement, l'une avec témérité, l'autre avec réticence. A cet égard, M_{447} semble faire transition entre M_{444} et M_{443} où les sœurs sont, au sens propre, des « coureuses », comme sont au propre et au figuré les filles du démiurge dans un mythe sud-américain (M_{415}) avec lequel la discussion qui précède montre que le rapprochement n'offre rien d'arbitraire. Enfin, on remarquera que si la montée au ciel et le mariage avec les astres ouvrent le récit dans les versions des Plaines et les versions « droites » algonkin, ils le concluent dans la version inversée (*supra*, p. 208-209).

En regard de la série des Plaines que nous ne chercherons pas encore à compléter, nous disposons donc, non pas d'une (p. 203), mais de deux séries en provenance des Algonkin orientaux :

Algonkin orientaux 1)	rédaction porc-épic(-1),	épouses des astres *(au début)*,	rédaction grèbe
Algonkin orientaux 2)	rédaction porc-épic(-1),	épouses des astres *(à la fin)*.	
Plaines 3)	rédaction porc-épic,	épouses des astres *(au milieu)*,	.....

Pour compléter le tableau des commutations, il serait intéressant de comparer les types d'arbre que choisissent les mythes, pour faire monter ou descendre la ou les héroïnes. Malheureusement, ils ne précisent pas toujours l'espèce. Aussi bien dans les mythes que dans le rituel, chez les Arapaho et d'autres tribus voisines, cet arbre paraît être le *cottonwood (Populus monilifera, sargentii)* ainsi nommé parce qu'il porte des fleurs duveteuses au printemps, essence caractéristique des plaines arides au pied des Rocheuses : « Il ne pousse jamais en terrain découvert, mais près des rares rivières, et il fournit une indication infaillible de la présence d'eau en surface ou à faible profondeur, dans une région pratiquement privée d'irrigation naturelle. Entre le bois et l'écorce, il sécrète une sève laiteuse et sucrée que les Indiens apprécient beaucoup : leur *ice-cream*, dit un informateur. L'arbre offre un caractère presque sacré » (Mooney *4*, p. 967-968). Pour les Arapaho, ce peuplier d'Amérique est aussi le prototype des arbres à feuillage caduc (Kroeber *3*, p. 347), congru donc, dans le registre végétal, au porc-épic. Cet animal incarne la lune. Or, un objet rituel arapaho représente d'un côté un croissant de lune supportant un peuplier, de l'autre un cèdre (*ibid.*, pl. lxxviii et p. 353).

Au peuplier dont le bois est tendre et la végétation périodique s'oppose, en effet, le cèdre (*Juniperus* sp.), aussi tenu pour sacré « à cause de son feuillage persistant et parfumé, son bois rouge et durable » (Mooney *4*, p. 979). La paire *peuplier/cèdre* prend vraisemblablement place dans un système triangulaire où le *saule* (*Salix* sp.) occupe le troisième sommet (Gilmore *1*, p. 57-58). Or, si le peuplier sert à l'ascension de l'héroïne dans les mythes des Algonkin des Plaines, c'est un conifère *(Tsuga canadensis)* à feuilles persistantes, congru au cèdre, qui sert à la descente des héroïnes chez les Algonkin orientaux.

Les Kiowa posent un problème. Ces Indiens, qui vivent à la périphérie de l'aire du mythe sur les épouses des astres, et qui n'appartiennent à aucune des grandes familles linguistiques où il prévaut, associent, comme leurs voisins des Plaines, ce mythe à la danse du soleil. Ils exécutent celle-ci chaque année « quand le duvet apparaît sur les peupliers », c'est-à-dire en juin (Mooney *2*, p. 242). Ils assignent donc à cette essence une fonction périodique et naturelle, et ils lui assignent aussi une fonction rituelle, puisqu'ils construisent la charpente de la tonnelle en bois de peuplier (Mooney *2*, p. 243 ; Spier *3*) y compris le poteau central (Parsons *2*, p. 98-99 ; Nye, p. 59). Pourtant, un illustrateur indigène corroboré par Mooney (*4*, p. 979) donne à l'arbre mythique l'aspect indiscutable d'un conifère (voir rabat de la jaquette de couverture), bien qu'une version le désigne comme peuplier mais transforme aussi le porc-épic en « oiseau jaune » (Parsons *2*, p. 4-5). Sans prétendre trancher la difficulté, on se contentera de noter que la danse du soleil offre chez les Kiowa des caractères distinctifs : elle exclut les mortifications et les effusions de sang. Dans leur version du mythe (M_{448} ; Mooney *2*, p. 238-239) le porc-épic incarne le fils du soleil, et non la lune qui n'apparaît d'ailleurs pas dans le récit.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ce cas, où les inversions se répondent d'un plan sur l'autre, n'infirme donc pas le système général des oppositions que nous avons dégagé. Entre la rédaction porc-épic des Plaines et la rédaction grèbe des Algonkin orientaux et septentrionaux, la rédaction « porc-épic inversé », attestée chez les Ojibwa et les Menomini, fait charnière. Cela ressort encore mieux si l'on observe que cette rédaction décale le déroulement du cycle saisonnier : les héroïnes vagabondent pendant le début de l'hiver, et elles rencontrent le porc-épic dans sa seconde moitié. Quand l'aînée guérit de ses blessures, elles s'installent au bord d'une rivière pour pêcher, donc après la débâcle printanière. C'est alors que le décepteur paraît et cherche à usurper l'affection des deux sœurs, comme fait ce décepteur d'autres versions orientales, le grèbe maître de la pêche et du printemps. Ici et là, l'ordre des épisodes est seulement inversé.

Mais, si la rédaction porc-épic des Plaines se trouve en rapport de corrélation et d'opposition avec la rédaction grèbe des Algonkin orientaux, elles s'écartent cependant sur un point. Dans la première, le porc-épic cumule deux fonctions : l'une naturelle, comme maître de l'hiver ; l'autre culturelle, comme fournisseur de piquants qui sont la matière première de la broderie. Dans la rédaction grèbe, on retrouve les deux mêmes fonctions, mais réparties entre des animaux différents : d'une part le grèbe, personnage nul sous le rapport de la culture, imbattable sous celui de la nature puisqu'il préside au retour du printemps ; d'autre part, le plongeon ou son *alter ego* nommé « Vêtu-de-Perles », « Crache-Perles » ou « Tête-de-Perles » (le poitrail du plongeon s'orne d'un collier de plumes blanches), sans qualification naturelle dans les mythes qui nous intéressent, où il incarne exclusivement la culture dont les perles de coquillage, dites *wampum*, qu'il a le pouvoir de produire en quantités illimitées, sont le symbole au même titre que les piquants de porc-épic[1]. Intersection de la nature et de la culture, celui-ci exprime sous forme enveloppée la même relation que les personnages disjoints du grèbe et du plongeon expriment sous forme développée.

On écrira donc :

$$\left[\text{Porc-épic} \equiv (\text{nature, culture})\right] \Big/ \left[\begin{array}{l} 1.\ \text{Plongeon} \equiv \text{culture} \\ 2.\ \text{Grèbe} \equiv \text{nature} \end{array}\right]$$

HIVER ÉTÉ

Or, cette structure formelle est la même que celle qui nous a servi pour opposer la sturnelle des versions crow-hidatsa et la triade : mésange, écureuil rouge, écureuil rayé, des versions micmac-passamaquoddy. Nous disions

1. Cette affinité pratique des piquants avec des perles, s'ajoutant à leur affinité théorique avec le miel sur laquelle nous avons appelé l'attention (p. 209), explique pourquoi, dans un mythe de la même région, des baies sauvages incomestibles, mais qui ont l'aspect de perles naturelles, tiennent le rôle dévolu au miel dans les mythes homologues sud-américains (cf. M_{374} et notre discussion, *supra* p. 52).

en effet (*supra*, p. 194-195) qu'un animal unique, la sturnelle, placée à l'intersection du ciel et de la terre, exprimait sous forme enveloppée la même relation que trois animaux distincts, échelonnés à des distances variables du ciel et de la terre, exprimaient sous forme développée. Il s'ensuit que toutes les formes locales, entre lesquelles Thompson cherche à établir des rapports de dérivation historique ou d'inclusion géographique, s'intègrent dans un système global et cohérent :

$$\left[\text{Sturnelle} \equiv (\textit{ciel, terre})\right] : \left[\begin{array}{l} 1.\ \text{Mésange} \equiv \textit{ciel} \\ 2.\ \text{Écureuil rouge} \equiv \textit{moyen} \\ 3.\ \text{Écureuil rayé} \equiv \textit{terre} \end{array}\right]$$

$$:: \left[\text{Porc-épic} \equiv (\textit{nature, culture})\right] : \left[\begin{array}{l} 1.\ \text{Plongeon} \equiv \textit{culture} \\ 2.\ \text{Grèbe} \equiv \textit{nature} \end{array}\right]$$

Ou, en simplifiant :

$$\textit{Plaines}\ \left[\text{Sturnelle} + \text{Porc-épic}\right] \equiv \textit{Algonkin orientaux}\ \left[\left(\begin{array}{l}\text{Mésange}\\ \text{Écureuil 1}\\ \text{Écureuil 2}\end{array}\right) + \left(\begin{array}{l}\text{Plongeon}\\ \text{Grèbe}\end{array}\right)\right]$$

Tout ce système s'insère dans un autre, encore plus général, qui développe une opposition entre les deux principaux groupes de mythes sur les épouses des astres, selon qu'ils débutent par la querelle des hommes ou par la discussion des femmes :

2 femmes en mouvement	1 aînée, 1 cadette	aînée folle	erreur sur *âge* du mari	*(nature)*	descente permise
2 hommes en mouvement	1 aîné, 1 cadet	aîné fol	erreur sur *éducation* de la femme	*(culture)*	descente défendue

Il ne nous reste plus qu'à répondre à la deuxième des questions posées p. 203. Nous avons vérifié que la rédaction porc-épic des Plaines se reflète, si l'on peut dire, dans la série algonkin de deux façons : l'une symétrique : la rédaction porc-épic inversée, l'autre antisymétrique : la rédaction grèbe. Dans un cas, les personnages restent les mêmes mais la direction horizontale remplace la direction verticale, le bas remplace le haut, le derrière le devant, le bien le mal, etc. Dans l'autre cas, les personnages aussi changent tandis que l'été remplace l'hiver, la débâcle l'embâcle, etc. Pour que le système total reste en équilibre, il faudrait donc repérer, dans la série des Plaines, une image symétrique avec la rédaction grèbe qui, ne l'oublions pas, évoque le retour de l'été.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Sur l'histoire des épouses des astres, la mythologie des Plaines enchaîne normalement celle de la grand-mère et du petit-fils, qui continue le plus souvent par la geste du fils de l'astre (*supra*, p. 165). Après la mort de sa mère, le héros grandit auprès de la vieille femme qui l'a recueilli. Il s'attaque à des monstres qu'il détruit les uns après les autres, et rencontre un jour deux hommes occupés à dépecer le cadavre d'une bisonne pleine. La vue du fœtus privé de poils épouvante le héros ; il se réfugie au sommet d'un arbre. Les inconnus attachent le fœtus au tronc, et leur victime n'ose plus descendre. Des pourparlers s'engagent : le fœtus sera retiré à la condition que le héros livre sa grand-mère aux deux hommes, qui se disent amoureux d'elle. Selon les versions, le prisonnier reste en haut de l'arbre pendant quatre jours ou une année. De toutes façons, il redescend en piteux état.

La clé de cet épisode étrange, commun aux Crow, Hidatsa, Mandan et Arikara, se trouve chez ces derniers qui affirment être les premiers détenteurs du mythe (M_{449} ; G. A. Dorsey *6*, p. 60 ; *2*, p. 56, n. 1) : « Si le garçon eut peur du fœtus, c'est que les animaux n'ont pas encore mis bas à cette époque de l'année où la constellation, dont faisait partie son père l'étoile, demeure invisible. Il savait donc que celui-ci n'apparaîtrait pas pour l'aider, et il se savait incapable de s'aider tout seul. »

Une version crow (M_{429a} ; Lowie *3*, p. 52-57) affirme que le héros devint l'étoile du matin qui se cache pendant l'été et se lève l'hiver avant l'aube. Une autre (M_{429c} ; *ibid.*, p. 57-69) développe l'épisode du fœtus de bison : « Le héros resta perché tout l'été dans l'arbre ; il ne put redescendre qu'à l'automne, quand le fœtus pourri se détacha de lui-même et tomba. » Dégoûté de cette aventure, le héros décida de se changer en étoile et expliqua qu'on ne le verrait pas à l'époque où les bisonnes sont grosses, mais seulement après qu'elles ont mis bas. De même dans une troisième version (M_{429d} ; *ibid.*, p. 69-74) : « il devint l'étoile du matin, qui ne se montre pas au printemps quand les animaux vont avoir leurs petits ; on la voit seulement après. »

Il ne semble pas que cette « étoile du matin » soit une planète ; elle fait partie d'une constellation où figurent également la mère du héros, son frère et ses chiens. On les aperçoit pendant deux lunaisons printanières, puis ils disparaissent pendant les deux lunaisons suivantes et ils reviennent. L'interprète croit qu'il s'agit des Pléiades (*ibid.*, p. 69). On se souvient que les Ojibwa situent la culmination des Pléiades à l'endroit de la voûte céleste par où les épouses des astres ont fui (*supra*, p. 202). Elles se disjoignent donc de cette constellation, tandis que les protagonistes des versions crow se conjoignent à elle. Sous ce rapport aussi, la symétrie persiste entre les versions.

Comme d'autres Indiens, ceux des Plaines ne se contentaient pas de repères astronomiques ou météorologiques pour bâtir leur calendrier ; ils se guidaient aussi sur la croissance des plantes et des animaux. Proches parents des Crow et voisins des Arikara, les Hidatsa fixaient certaines

époques de l'année d'après le développement des fœtus de bison *in utero*. Par ailleurs, ils interdisaient qu'on mangeât les fœtus avant que les poils n'aient poussé car, encore sanguinolents, ils étaient impurs comme des femmes indisposées (M_{430b} ; Beckwith *1*, p. 134). Les Teton et les Cheyenne, aussi voisins des Arikara, faisaient commencer l'année à la fin de l'automne, et ils énuméraient dans l'ordre le mois de la chute des feuilles, celui où le fœtus de bison grossit, celui où les loups courent en bande, celui où la peau du fœtus de bison prend couleur, celui où elle se couvre de poils, celui où les femelles mettent bas, etc. (Mooney *2*, p. 370-371).

L'épisode du fœtus terrifiant se place donc à peu près en janvier. Une version mandan (M_{160} ; Bowers *1*, p. 203) le confirme quand elle explique que, pour punir les persécuteurs de son petit-fils, la vieille femme rendit l'hiver rigoureux. Avec l'arrivée du printemps selon des versions mandan et crow (M_{429c} ; Lowie *3*, p. 65), l'année suivante pour d'autres, débute un épisode inégalement développé, mais qui conclut les aventures terrestres du héros chez les Mandan, Hidatsa, Arikara, Pawnee, Arapaho, ainsi que dans une version des Crow (M_{429a}). Le héros rend visite à des serpents hostiles qu'il endort en leur racontant des histoires où il est beaucoup question de sommeil. Il les tue tous sauf un, qui, peu après ou plus tard, réussit à s'introduire dans son corps par l'anus et remonte jusqu'au crâne où il se love. Le héros dépérit et devient un squelette. Son père céleste, apitoyé, suscite des pluies abondantes et le crâne s'emplit d'une eau que la chaleur torride porte ensuite à ébullition. Le serpent n'en peut supporter davantage et décampe. Le héros ressuscité rejoint son père au ciel, où il se change en étoile.

Bien qu'une version crow (M_{429d} ; Lowie *3*, p. 71-74) semble placer l'épisode des serpents après le début du printemps et mette celui du fœtus en dernier, il apparaît que l'histoire du fils de l'étoile tient compte du passage des saisons. Chaque épisode évoque une période de l'année : début de l'hiver, grands froids, printemps, pluies et orages au commencement de l'été, chaleur sèche et torride à la fin. En code céleste, puisque les protagonistes sont des astres liés à des constellations, le mythe décrit le même parcours que la rédaction grèbe, qui emprunte son code aux mœurs d'animaux terrestres et aquatiques. On complétera donc le schéma de la p. 210 en inscrivant la séquence du fils de l'étoile à la suite de la série des Plaines, où lui revient la place correspondant à celle de la rédaction grèbe, dans la série des Algonkin orientaux.

***

Nous avons vérifié que tous les types du mythe sur les épouses des astres forment des paires de termes opposés qui s'organisent en système. Il serait vain de vouloir les interpréter séparément : leur sens est différentiel, il ne se dévoile qu'en présence de son contraire. Là où l'école historique cherche

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à repérer des liaisons contingentes et les traces d'une évolution diachronique, nous avons découvert un système intelligible dans la synchronie. Là où elle inventorie des termes, nous n'avons aperçu que des relations. Là où elle collectionne des débris méconnaissables ou des agrégats fortuits, nous avons mis à jour des contrastes signifiants. Ce faisant, nous nous sommes borné à mettre en pratique une leçon de Ferdinand de Saussure (p. 57) : « A mesure qu'on approfondit la matière proposée à l'étude linguistique, on se convainc davantage de cette vérité qui donne, il serait inutile de le dissimuler, singulièrement à réfléchir : que le lien qu'on établit entre les choses préexiste, dans ce domaine, *aux choses elles-mêmes*, et sert à les déterminer. »

Pourtant, on ne saurait éluder le problème historique. Car il est sans doute vrai qu'on doit connaître en quoi consistent les choses avant de pouvoir raisonnablement se demander comment elles sont venues à être ce qu'elles sont ; et qu'on ne saurait concevoir la recherche de Darwin sans celles, qui l'ont précédée, de Linné et de Cuvier. Mais pas plus que les êtres vivants, les mythes n'ont appartenu dès l'origine à un système achevé ; celui-ci a une genèse, sur laquelle on peut et on doit s'interroger. Jusqu'à présent, nous avons soumis à une étude d'anatomie comparée plusieurs espèces mythiques qui relèvent toutes du même genre. Comment, et dans quel ordre, chacune a-t-elle acquis son originalité ?

On se souvient que l'épisode de la sturnelle, propre aux Crow et aux Hidatsa, prend place dans la rédaction porc-épic et constitue avec elle un système où les relations pertinentes s'expriment sous forme enveloppée. Nous avons mis ce système en opposition diamétrale avec un autre, qui lui est exactement symétrique : car l'épisode de la mésange et des écureuils, propre aux Micmac et aux Passamaquoddy, inverse celui de la sturnelle, et prend place dans la rédaction grèbe des Ojibwa, qui est elle-même inverse de la rédaction porc-épic. Dans ce second système, les relations pertinentes s'expriment sous forme développée. Projetée sur la carte, cette structure logique coïncide approximativement avec la distribution géographique des tribus où on rencontre les quatre types (fig. 25). En effet, la rédaction porc-épic et la rédaction grèbe occupent deux triangles opposés par le sommet. Une droite (en trait interrompu) les recoupe, définissant deux triangles subordonnés, inscrits dans la surface des deux autres, et qui correspondent aux aires respectives de la sturnelle d'une part, de la mésange et des écureuils d'autre part. Le point d'intersection des trois droites qui engendrent cette structure unique se situe quelque part à l'ouest du lac Supérieur, là où passe la limite entre les Ojibwa de la Prairie et les tribus siouan et algonkin des Plaines.

La question se pose donc de savoir si, de part et d'autre du point d'intersection, quelque différence significative existe entre les genres de vie, les structures sociales, les formes d'organisation politique ou les pratiques religieuses, propre à expliquer les renversements réguliers que fait apparaître la confrontation des systèmes mythiques.

C'est l'opposition simple entre plaines d'une part, bois et prairies d'autre part, qui vient d'abord à l'esprit, car elle s'accompagne en principe de différences frappantes entre les genres de vie. Cependant, elle n'offre pas partout un caractère bien tranché. Les Plaines véritables ne commencent

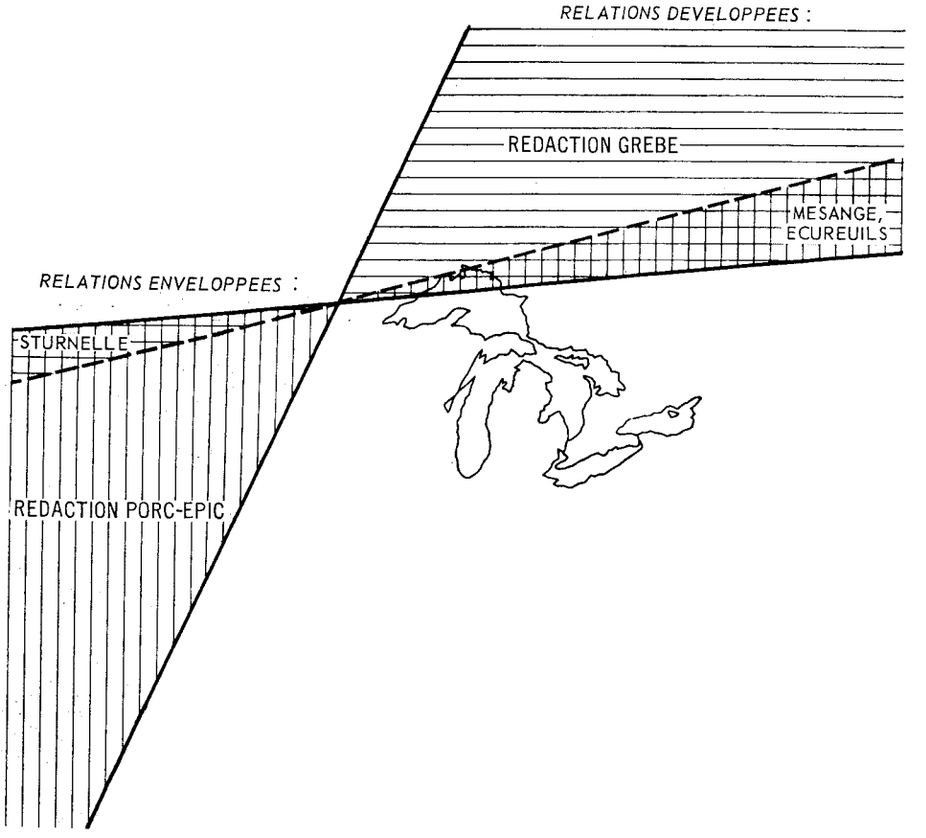


Fig. 25. — Ajustement de la structure logique et de la distribution géographique des mythes sur les épouses des astres.

pas à la région des Grands Lacs, mais très à l'ouest des basses terres qui les en séparent ; cette zone intermédiaire n'a pas de caractère uniforme. Les Plaines elles-mêmes ne sont pas pareilles au nord et au sud. De part et d'autre des lacs, les Ojibwa occupent la forêt au nord, la prairie plus ou moins boisée à l'ouest et au sud. Par le climat et la végétation, les vallées de la Platte et du Missouri, qu'habitaient les tribus villageoises, ne contrastent pas de façon marquée, sauf localement, avec les steppes arides de l'ouest où les chasseurs de bisons menaient une vie nomade pendant la majeure partie de l'année. Or, les contrastes mythiques que nous voudrions expliquer

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sont à la fois cohérents, systématiques et bien tranchés : relations enveloppées contre relations développées ; hiver contre été, au début ou à la fin ; positions différentes de l'épisode du mariage au cours du mythe ; dispute des hommes contre dispute des femmes, etc.

Aurons-nous plus de chance en nous tournant du côté de l'organisation sociale ? Elle était relativement simple et homogène chez les Ojibwa et les Algonkin septentrionaux et orientaux où régnaient la filiation patrilinéaire et les clans exogamiques. Encore faut-il noter, dans le système des attitudes familiales, une sorte de faille approximativement par 80° de longitude : presque inexistantes à l'est de la baie James, les prohibitions et les conduites stéréotypées foisonnaient à l'ouest (Driver *2*). Mais tenons-nous-en à la règle de descendance : uniformément patrilinéaire dans le triangle nord-est de la fig. 25, elle s'inverse dans le triangle sud-ouest où les systèmes matrilinéaires prévalent chez les Crow, les Hidatsa et les Mandan ; de plus, la résidence semble avoir été jadis matrilocale chez les Arikara (Deetz), les Cheyenne, les Gros-Ventre et les Arapaho, bien qu'à l'époque historique, elle ait fait place à des formes plus souples presque partout.

Pour tout le reste, l'aire du triangle sud-ouest n'offre rien d'homogène. Les tribus villageoises possédaient une organisation sociale bien charpentée, celle des chasseurs des Plaines était très lâche. Les Crow, Hidatsa et Mandan, peut-être aussi les Arikara dans le passé, avaient un système de parenté de type dit « crow » (Bruner), fondé sur la primauté logique et généalogique des lignées matrilinéaires. Celui des Cheyenne et des Arapaho, qui n'accordaient pas de préférence à l'une ou à l'autre lignée, reposait plutôt sur la notion de génération. Le système des Gros-Ventre était hybride : à la différence des Cheyenne et Arapaho, divisés en bandes non exogamiques, ils classaient comme eux les parents par niveaux de générations tout en les assignant à des clans patrilinéaires, au moins, semble-t-il, dans le passé (Grinnell *2*). Les Crow et les Hidatsa avaient des phratries matrilinéaires, les Mandan, des moitiés organisées selon le même principe, tandis que les Arapaho et Gros-Ventre étaient dépourvus de moitiés, et que les premiers nommés n'offrent pas de trace d'anciens clans.

On ne voit donc pas clairement à quelles variations de la structure sociale pourraient correspondre les différences observables entre les mythes. Dans ceux des Ojibwa, qui sont patrilinéaires, ce sont les femmes terrestres qui se déplacent (*supra*, p. 210) ; mais les Cree, aussi de langue algonkin et leurs voisins immédiats vers le nord et l'ouest, n'offrent pas de traits matrilinéaires ; pourtant, l'immobilisme des femmes constitue un trait frappant de leur mythologie : elles semblent toujours attendre sur place la venue d'un hypothétique mari (Bloomfield *1*, p. 130-142, 176 et *passim*). Inversement, les mythes des Plaines, qui contiennent la dispute du soleil et de la lune, mettent en mouvement des hommes à la recherche d'épouses ; mais ces mythes proviennent de tribus contiguës qui sont matrilinéaires (Crow, Hidatsa, Mandan), ou qui furent peut-être jadis patrilinéaires

(Gros-Ventre), ou bien encore à filiation indifférenciée (Cheyenne, Arapaho) ; chez qui les règles de résidence relèvent de plusieurs types ; dont les genres de vie distincts opposent villageois cultivateurs et purs chasseurs ; enfin, qui appartiennent au moins à trois familles linguistiques différentes.

En vérité, il n'existe qu'une frontière dont le tracé respecte l'opposition des deux grands systèmes mythiques, et peut sans doute contribuer à l'expliquer : celle de l'habitat du porc-épic, qui occupe une aire septentrionale depuis l'Alaska à l'ouest jusqu'au Labrador à l'est avec deux extensions méridionales : l'une depuis la région des Grands Lacs jusqu'en Pennsylvanie ; l'autre, le long des Rocheuses et des Cascades et qui se prolonge au Mexique. Telle est du moins la distribution qui ressort de la carte dressée par Orchard (fig. 26) et de celles, identiques entre elles, de Burt et de Palmer (fig. 27 ; cf. Palmer, p. 272). Nous aurions cependant scrupule à ne pas reproduire la carte de Hall et Kelson, qui raffinent sur la distinction en sous-espèces et prêtent à *Erethizon dorsatum* une distribution beaucoup plus vaste (fig. 28). Quelques remarques s'imposent à ce sujet[1].

Pour dresser leur carte, ces auteurs se fondent sur des occurrences sporadiques et la rencontre d'individus isolés provenant de populations marginales. La méthode est certainement légitime au point de vue biologique, puisque même la présence d'un individu isolé suffit pour attester que l'espèce peut vivre en telle ou telle région. L'ethnologue se pose plutôt la question de la densité relative, et du seuil en deçà duquel, pour une culture indigène, la rareté d'une espèce équivaut à son absence pratique. Or, le porc-épic américain, animal forestier, ne vit certainement pas dans les Plaines ; mais même là, il peut s'accommoder des berges boisées de certaines rivières, ce qui explique l'occurrence d'individus installés très loin de leur habitat normal qui correspond à la zone biologique canadienne dans la terminologie de Hall et Kelson ; il est donc significatif que même pour eux, les limites méridionales de cette zone coïncident avec celles que les autres auteurs assignent au genre *Erethizon*. Enfin, l'extension méridionale, dont Hall et Kelson ont relevé les indices et dont leur carte tient soigneusement compte, paraît constituer un phénomène récent qui ne contredit pas les observations des ethnologues sur le manque de familiarité des Indiens des Plaines avec le porc-épic.

Mais, même à cet égard, il convient de nuancer les affirmations. Les Hidatsa, qui occupaient la partie la plus septentrionale de l'aire qui nous intéresse, connaissaient probablement le porc-épic. Selon un témoignage, il est vrai postérieur aux déplacements de population provoqués par les

1. Ces remarques résument les commentaires instructifs que, par l'intermédiaire de notre collègue Pierre Maranda, de l'Université Harvard, nous avons pu obtenir de Miss Barbara Lawrence, *Museum of Comparative Zoology*, Cambridge, Mass., et par correspondance directe, du Dr. Richard G. Van Gelder, *Chairman, Department of Mammalogy, American Museum of Natural History*, New York. Qu'ils trouvent tous ici l'expression de notre reconnaissance.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

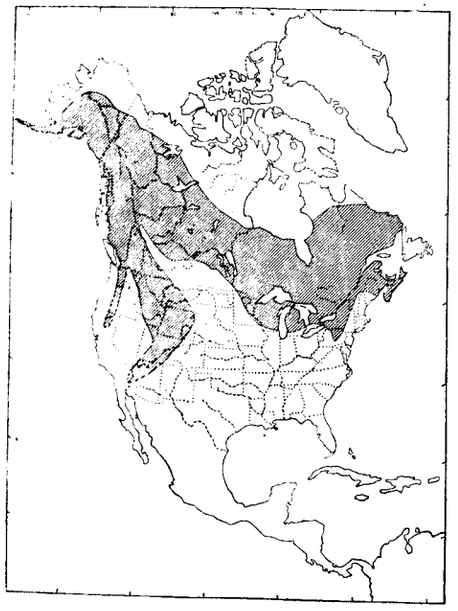


Fig. 26.
Distribution de Erethizon dorsatum.
(D'après Orchard, pl. II.)

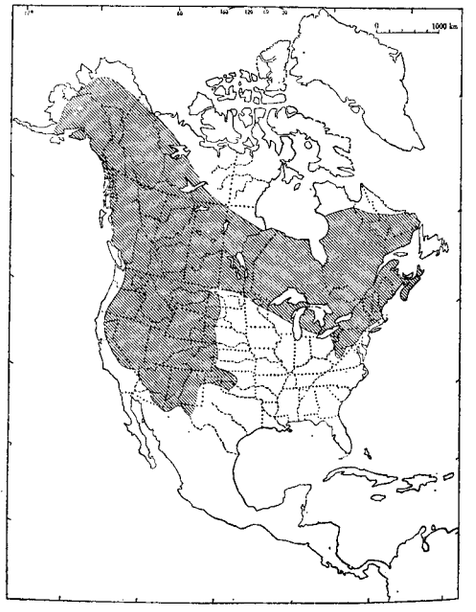


Fig. 27.
Distribution de Erethizon dorsatum.
(D'après Burt, p. 143.)

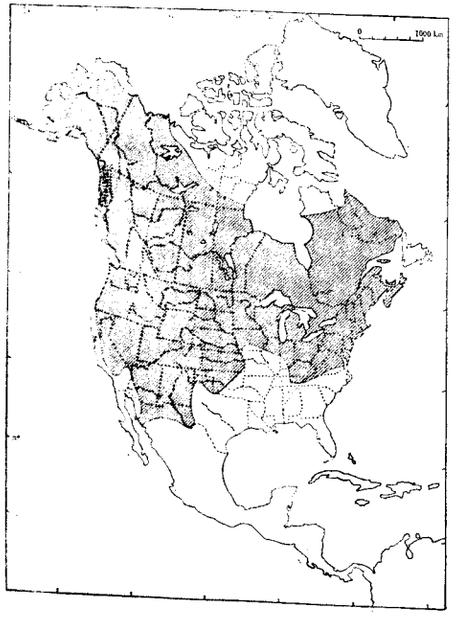


Fig 28.
Distribution de Erethizon dorsatum.
(D'après Hall et Kelson, vol. 2, p. 782.)

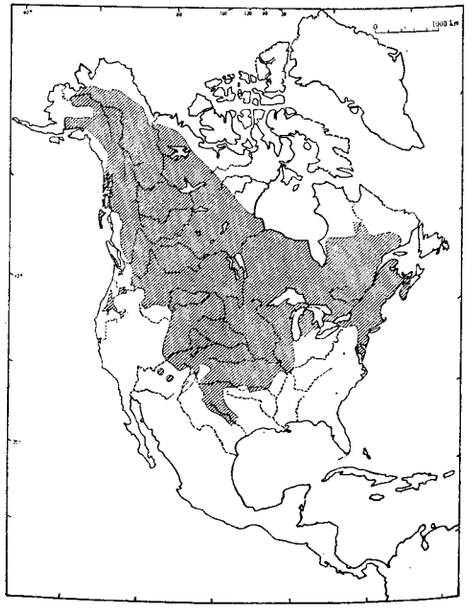


Fig. 29. — Aire de distribution de la broderie en piquants.
(D'après Driver et Massey, carte III.)

épidémies et la pénétration blanche, ils chassaient cet animal sur le haut Missouri. Un affluent venu du Montana s'appelait en hidatsa /a pá di a zis/ « rivière du porc-épic » (W. Matthews, p. 71-72, 144). Dans *la Pensée sauvage* (p. 71-72), nous avons déjà signalé l'incidence que pourrait avoir sur leurs mythes la position géographique des Hidatsa, en lisière de l'aire biologique canadienne, et il est frappant qu'une remarque présentée au sujet de la transformation du carcajou, espèce terrestre, en animal chthonien, s'impose de nouveau à propos de la transformation du porc-épic, espèce arboricole, en animal céleste. Même en admettant que le cas des Hidatsa offre un caractère de limite, il ressort de la discussion qui précède que le porc-épic est rare, sinon absent, dans presque toute l'aire où prévaut la rédaction mythique qui lui donne un si grand rôle. Ce paradoxe prend encore plus de force quand on l'envisage sous l'angle technologique, car ces mêmes populations des Plaines, où le porc-épic faisait défaut, furent aussi celles qui surent pousser l'art de la broderie en piquants à son plus haut degré de perfection (fig. 29). Après Orchard (p. 3), Driver et Massey le soulignent (p. 324) : « On note une très nette corrélation entre la présence du porc-épic dans le milieu géographique, et l'emploi de ses piquants pour la décoration. Seule exception à cette règle : l'aire des Plaines où le porc-épic manque. Certaines tribus obtenaient les piquants par échanges commerciaux, d'autres organisaient des expéditions dans les montagnes pour chasser l'animal. »

Il n'est donc pas inconcevable que la rédaction porc-épic soit née comme une réaction idéologique à l'infrastructure : aux yeux de populations dont les travaux de broderie, exceptionnels par l'art qui s'y déploie, le soin qu'ils exigent, la richesse et la complexité qui s'en dégagent, exprimaient aussi des messages philosophiques, le porc-épic pouvait prendre l'allure d'un animal sublimé par son exotisme même, et devenir une créature métaphysique qui relevait vraiment d'un « autre monde ». En revanche, pour les Ojibwa et les Algonkin orientaux, le porc-épic était une bête bien réelle, qu'ils aimaient manger après avoir enlevé les piquants ; ils pouvaient donc le traiter dans leurs mythes à la façon d'un être naturel dont l'ambiguïté reflète le double caractère : d'une part, maître du froid dans une acception à peine symbolique, d'autre part fournisseur de richesses qui consistent en une chair succulente, défendue par une armure épineuse qui vaut déjà un trésor. Si, comme il semble, les Algonkin des Plaines et leurs voisins siouan proviennent du nord-est, région où vivait le porc-épic, ils auraient pu inverser, en perdant l'animal réel, un système mythologique très proche à l'origine de celui que les Ojibwa ont conservé. Ce qui confirmerait, par une autre voie, l'hypothèse que nous avons formulée sur l'archaïsme de leur mythe M_{447}, en raison de l'analogie profonde qu'il offre avec le cycle sud-américain dont l'héroïne est une fille folle de miel. N'oublions pas, en effet, qu'au cours du présent livre, nous avons retrouvé chez les Ojibwa un mythe (M_{374}) qui correspond dans tous les détails à un groupe sud-américain ($M_{241\text{-}244}$), déjà

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ramené à celui de la fille folle de miel et dont, ici et là, l'héroïne se trouve être une grenouille (MC, p. 152-181). Les Warrau du Venezuela rendent littéralement cette grenouille folle de miel ; les Ojibwa la rendent folle de baies sauvages que, pour leur beauté, on a pu comparer à des perles (*supra*, p. 52 et 212, n. 1). Or, ces mêmes Ojibwa remplacent le porc-épic par un maître des perles dites *wampum*, dont on a de bonnes raisons de croire que l'usage ornemental dérive d'une technique plus ancienne de broderie en piquants (Wissler *3*, p. 13). Il faut noter ici un curieux renversement : dans les mythes sud-américains, la grenouille se montre folle d'un miel que nous avons mis en congruence avec le porc-épic nord-américain. Dans les mythes ojibwa et algonkin orientaux, la grenouille ou crapaude, congrue au porc-épic, est folle de baies sauvages, congrues aux perles — elles-mêmes congrues aux piquants. De ces piquants, une jeune Indienne se montre folle, aussi bien dans les mythes des Plaines que dans ceux des Lacs. Mais les premiers font d'elle l'inverse d'une grenouille, et ils affligent celle-ci de la même incontinence d'urine que les seconds imputent à l'humaine qui aime trop les piquants.

L'anomalie s'explique, quand on observe que l'héroïne folle de miel succombe à la nature : elle convoite le miel pour le manger tout de suite, et elle le détourne ainsi de sa fonction culturelle au titre de médiateur des échanges matrimoniaux. Au contraire, l'héroïne du mythe ojibwa, folle de porc-épic, succombe à la culture, au point même de faire une pelote à épingles de son derrière : elle veut les piquants pour broder, sans respecter le repos hivernal de l'animal qu'elle arrache donc à sa condition naturelle. On observe une transposition du même type dans les tribus de l'extrême nord-ouest, qui connaissent le porc-épic mais font peu d'ouvrages en broderie ou ne les mettent pas en si haut rang. Aussi, les Thompson, Lilloet, Shuswap (M_{442b} ; Teit *4*, p. 83 ; *1*, p. 658-659) récompensent-ils dans leurs mythes le porc-épic, qui contribua à l'organisation du règne animal, en lui faisant un riche présent de *dentalia*. Dans cette région de l'Amérique, ces coquillages servent à faire les plus belles parures et constituent le bien le plus précieux ; car, comme disent les Thompson, avant d'avoir des piquants, le porc-épic était couvert de *dentalia*.

Une dernière question se pose. Quand nous lions la naissance de la rédaction porc-épic à l'absence de cet animal dans un nouvel habitat au point que la première devient, en quelque sorte, une fonction de la seconde, ne retournons-nous pas à une chronologie voisine de celle de Thompson ? Nous avons rejeté celle-ci (p. 191) pour la raison que, trop courte, elle méconnaît que des formes mythiques, communes aux deux hémisphères, doivent avoir leur origine dans un passé très lointain. Or, nous invoquons à présent des mouvements de populations qui remontent à quelques siècles et n'ont pris fin qu'aux temps historiques, puisque les premiers voyageurs en furent témoins. A cette objection, nous répondrons d'abord que l'occupation des Plaines date de plusieurs millénaires, et que les chasseurs de

bisons, qui parcouraient il y a dix mille ans les territoires où vécurent ensuite les Arapaho, possédaient sans doute une mythologie dont des éléments ont pu se transmettre de génération en génération. Sans chercher à renouer si loin les fils, certaines tribus villageoises comme les Mandan, approximativement en place depuis plusieurs siècles, et dont les rapports avec les Algonkin sont anciens, ont pu élaborer des mythes prenant, pour les raisons que nous avons dites, le contrepied de ceux de leurs voisins septentrionaux[1].

Surtout, notre interprétation de la rédaction porc-épic respecte les structures communes sur lesquelles nous avons concentré l'attention, et elle s'établit à leur niveau. Pour comprendre son origine, nous ne nous en remettons pas aux contingences historiques ou à l'improvisation d'un conteur. Le mythe du mari-étoile — ou des épouses des astres, comme nous avons préféré l'appeler — ne se réduit pas à une somme de types recensés ; il les anticipe tous sous la forme d'un système de rapports qui fonctionnent, et par l'opération desquels ces types sont engendrés. Que certains apparaissent simultanément, d'autres à des époques différentes, cela pose des problèmes dont nous ne mésestimons pas l'intérêt. A la condition, toutefois, qu'on nous concède que des types dont l'émergence concrète semble tardive ne sont pas sortis de rien, et qu'ils n'apparurent pas non plus sous la seule influence de facteurs historiques ou en réponse à des sollicitations externes. Ils font plutôt passer à l'existence actuelle des possibilités inhérentes au système, et en ce sens, ils sont aussi vieux que lui. Nous ne voulons pas dire qu'avant que les Arapaho et leurs voisins ne l'adoptent, la rédaction porc-épic existait déjà quelque part et sous cette forme. L'hypothèse n'offre rien d'impossible, mais, même si les ancêtres de ceux qui racontent aujourd'hui le mythe ont cru l'inventer ou l'obtenir d'une révélation mystique, il a fallu que la nouvelle leçon respectât des contraintes et des consignes déjà présentes, qui limitaient la liberté du récit. Car si, comme nous croyons, la rédaction porc-épic réagit à une expérience qui en contredit une autre, et répond au besoin d'ajuster une image du monde pour la mettre en harmonie avec de nouvelles conditions de vie et de pensée, il s'ensuit, à titre de conséquence, que tous les éléments du système de représentations antérieur doivent se transformer d'une manière homologue avec celle qui affecte l'élément le plus directement contesté.

Autrement dit, si la présence d'un animal aussi important que le porc-épic pour la technique, l'économie, l'art et la philosophie se transforme en son absence, il faut que, partout où cette bête jouait un rôle et pour qu'elle puisse le conserver, elle se projette dans un autre monde et que, de ce fait,

1. Ce livre partait à l'impression quand nous avons pu prendre connaissance de l'important travail de Raymond Wood sur la préhistoire du moyen Missouri. Cet auteur date de la période 1100-1400 après J.-C. les plus anciens vestiges attribuables aux Mandan, mais il établit aussi l'existence d'agriculteurs semi-sédentaires, dans la vallée du Missouri, dès le VIII^e siècle de notre ère.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le bas se change en haut, l'horizontal en vertical, l'interne en externe, etc. A ces conditions seulement, une image naguère cohérente pourra le rester. Et si la théorie du porc-épic s'accommodait de relations développées, elle requerra dans sa nouvelle mouture des relations enveloppées. Quelles que soient les contingences historiques, il reste donc vrai que toutes les formes s'impliquent, et que ces rapports d'implication admettent certains contenus et en rejettent d'autres ; avec d'autant moins de liberté, d'ailleurs, que ces contenus n'existent pas comme radicaux libres : dans d'autres mythes de la même population ou dans ceux de populations voisines, parfois dans le rituel, ils étaient déjà solidaires de formes qui préjugent de leur aptitude à ces nouveaux emplois. Pour le cas qui nous occupe, la sixième partie (p. 310-356) établira ce point.

CINQUIÈME PARTIE

UNE FAIM DE LOUP

« Il importe surtout... de ne point rendre les enfants carnassiers ; si ce n'est pour leur santé, c'est pour leur caractère ; car, de quelque manière qu'on explique l'expérience, il est certain que les grands mangeurs de viande sont en général cruels et féroces plus que les autres hommes ; cette observation est de tous les lieux et de tous les temps. »

J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, l. *II*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

I. *L'embarras du choix* 227
II. *Un plat de tripes à la mode mandan* 250

I

L'EMBARRAS DU CHOIX

A l'est des Rocheuses, la rédaction porc-épic occupe un territoire continu peuplé par des tribus que n'unissent ni la langue, ni le genre de vie, ni l'organisation sociale. Nous venons de voir que l'inexistence ou la rareté du porc-épic, dans cette région de l'Amérique du Nord, constitue le seul trait pertinent dont on dispose pour comprendre la mythologie. En effet, l'aire considérée n'est homogène que sous le double rapport de la fonction surnaturelle attribuée à l'animal et de son absence réelle.

Cependant, pour décrire l'économie du mythe sur les épouses des astres et mettre ses différentes versions en perspective, nous n'avons pas considéré toutes les tribus, ou plutôt, nous ne leur avons pas prêté la même attention. Les Arapaho surtout ont fourni les exemples où la dispute des astres figure en position initiale, et l'épisode du porc-épic juste après. Or, de même que la rédaction grèbe s'étend très loin, au nord et à l'ouest des Ojibwa, mais détachée de l'histoire des épouses des astres, la dispute du soleil et de la lune déborde l'aire de la rédaction porc-épic qu'elle environne de formes faibles, liées ou non à ce même récit. Il importe de connecter ces formes faibles avec les exemples plus typiques que nous avons discutés.

Les Arapaho et les Cheyenne ont même origine linguistique. On admet aussi qu'ils se sont déplacés ensemble, et qu'ils ont vécu côte à côte depuis longtemps. Pourtant, on n'a pas recueilli l'épisode du porc-épic chez les seconds, qui racontent la dispute du soleil et de la lune, mais sans y mêler des problèmes conjugaux. Chaque astre prétend à la supériorité, le soleil comme maître lumineux et brillant du jour, la lune au titre de maître de la nuit. Les astres sont frères, mais seul Lune prend soin de toutes les choses qui existent sur la terre, protège les hommes et les animaux du danger : « Je peux m'occuper aussi bien du jour que de la nuit et tout diriger dans le monde. Cela n'a pas d'importance si tu te reposes », déclare-t-il à son frère le Soleil. Et Lune se targue d'avoir les étoiles pour alliées (M_{450} ; Kroeber *4*, p. 164).

Ce petit conte remet de plain-pied avec des spéculations sud-américaines au sujet de la primauté logique reconnue à la lune sur le soleil, d'une part en raison de l'isolement du soleil dans le ciel tandis que la lune jouit de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

société d'innombrables étoiles, d'autre part à cause du meilleur rendement, si l'on peut dire, de l'opposition entre la lumière et la nuit, comparée à celle entre la lumière et le jour : la lune a aussi un aspect diurne puisqu'elle éclaire ; en revanche, le soleil n'a rien de nocturne (*supra*, p. 115-116; L.-S. *18*). Les Wichita, qui sont des Caddoan méridionaux, appliquent la même structure d'opposition aux étoiles : dans leur version du mythe sur les épouses des astres (M_{451a} ; G. A. Dorsey *3*, p. 298-299), l'héroïne unique fait un choix trompeur en convoitant une étoile brillante pour mari, car elle n'obtient qu'un vieillard, qui lui explique que les étoiles ternes sont les beaux garçons. La femme réussit à s'évader avec l'aide d'un vautour. Depuis lors, on s'abstient d'invoquer les étoiles et il est même néfaste de les compter. Dans une version miami, tribu algonkin vivant au sud des Grands Lacs, la grosse étoile rouge devient un vieillard ridé, la petite blanche un beau jeune homme (M_{451b} ; Trowbridge, p. 51).

D'autres rapprochements s'imposent avec des mythes sud-américains. Si, pour les Tupi amazoniens (M_{326a}), les Mundurucu (M_{421a}) et les Ona (M_{419}), la nuit apparaît indispensable aux ébats conjugaux, en revanche, dans une petite version cree (M_{435} ; Skinner *1*, p. 113), les épouses des astres se languissent parce que leurs maris disparaissent pendant le jour. D'une façon générale, et quel que soit le pôle d'opposition marqué, la dispute des astres constitue un thème fréquent dans la mythologie du nord-ouest où le prochain volume retrouvera les mêmes mythes par lesquels notre enquête avait commencé. Les Chinook (M_{452} ; Jacobs *2*, *part 2*, nº. 61) exposent que le soleil brillant de l'été invite les gens à sortir au grand air et à enfiler leurs plus beaux colliers, tandis que la lune n'éclaire que la défécation et les amours illicites. On note des représentations du même ordre chez les Thompson (Teit *4*, p. 336), les Salish de la côte (Adamson, p. 271-272, 283-284, 378), les Sahaptin du nord-ouest (Jacobs *1*, p. 195), les Nez-Percé (Phinney, p. 87 ; pour la distribution du motif, cf. Boas *2*, p. 727-728).

C'est donc de façon presque continue que l'aire de la dispute des astres s'étend depuis le bassin du fleuve Frazer au nord-ouest, jusqu'aux Prairies et aux collines boisées du sud-est. Selon les Omaha et les Ponca (M_{453a} ; J. O. Dorsey *1*, p. 328) la lune querella le soleil sous le prétexte qu'il dispersait et égarait les humains qu'elle-même s'appliquait à rassembler. Le soleil protesta qu'il créait cette agitation pour les faire croître et se multiplier. La lune, elle, les plongeait dans la nuit et les faisait périr de faim. Ici, par conséquent, la réunion des humains dans un espace restreint évoque la nuit, la disette et la stérilité, leur dispersion le jour, l'abondance et la fécondité. Cette dialectique du proche et du lointain ramène à la troisième partie, où nous l'avons discutée à propos d'exemples sud-américains.

Les Dakota du Canada, issus d'une tribu de langue siouan contiguë aux Cheyenne, inversent pourtant les valeurs respectives que ceux-ci prêtent au soleil et à la lune : ils disent (M_{453b} ; Wallis *1*, p. 40-44) que le soleil est la mère des femmes, la lune le père des hommes. Mais le soleil

femelle prétend à la toute-puissance, car la lune ne fait que briller par intermittence tandis que le soleil ne se contente pas d'éclairer : il réchauffe les humains ou les rafraîchit selon son humeur. De plus, on ne peut le regarder en face, à la différence de la lune trop faible pour éblouir. A tous ces arguments, la lune ne sait quoi répondre et s'avoue vaincue. Nous reviendrons (p. 327) sur une inversion qui ne semble pas seulement typique des Sioux, mais aussi des Algonkin de la région des Grands Lacs, surtout chez les Menomini.

Enfin, les Cherokee, tribu de la Caroline du Nord apparentée aux Iroquois, exploitent le thème de la dispute des astres dans une autre direction :

M_{454}. *Cherokee : la dispute des astres.*

La fille de Dame Soleil habitait au zénith et sa mère de l'autre côté de la terre. Chaque jour, pendant sa course quotidienne, l'astre femelle faisait halte chez sa fille pour déjeuner.

Dame Soleil haïssait les humains parce qu'ils grimaçaient à sa vue. Son frère Lune protesta que, devant lui, ils étaient tout sourire. Soleil en conçut de la jalousie et suscita des fièvres meurtrières. Craignant de disparaître, les humains firent appel à des Esprits tutélaires qui décidèrent de tuer Dame Soleil. Ils postèrent des serpents venimeux en embuscade. Selon les versions, l'astre périt et sa fille le remplaça, ou les serpents se trompèrent et tuèrent la fille au lieu de la mère.

Soleil prit le deuil. Personne ne mourait plus, mais une nuit perpétuelle régnait parce que l'astre ne voulait pas se montrer. Sur le conseil des Esprits tutélaires, les humains envoyèrent une expédition au pays des âmes pour ramener sa fille à Dame Soleil : il faudrait la frapper à coups de bâton, elle tomberait, on placerait son corps dans un coffre que, surtout, on s'abstiendrait d'ouvrir avant le retour.

Sept hommes accomplirent la mission. Ils revenaient vers l'est quand la jeune fille ressuscita et s'agita dans la boîte, suppliant qu'on la laissât sortir. Les porteurs refusèrent. Elle se plaignit alors qu'elle avait faim, puis soif, enfin qu'elle ne pouvait respirer. Les hommes craignirent qu'elle ne mourût à nouveau, d'étouffement cette fois ; ils soulevèrent un peu le couvercle et la jeune fille s'enfuit, changée en oiseau.

Pour cette raison, les humains meurent et il est impossible de les rappeler à la vie, comme on pourrait le faire si les messagers n'avaient pas violé l'interdiction. Quant à Dame Soleil, elle fut si désolée de perdre sa fille une seconde fois qu'elle inonda la terre de ses larmes. Craignant d'être noyés, les humains envoyèrent leurs plus beaux garçons et leurs plus jolies filles danser devant elle pour la distraire. Longtemps, elle tint son visage caché sans prêter attention aux chants et aux danses. Mais un tambourinaire ordonna un changement de rythme. Surprise, Dame Soleil leva les yeux et le spectacle lui plut tellement qu'elle sourit (Mooney *1*, p. 252-254).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Nous voici plongés en pleine mythologie japonaise ; ce n'est pas la première fois (cf. MC, p. 326-329) et nous insisterons moins sur ce rapprochement que sur un autre, qui soulève aussi moins de problèmes, avec un considérable ensemble mythique du nord-ouest américain. Il se rapporte à la résurrection des morts et sera discuté en détail dans le prochain volume. En effet, la récurrence des mêmes mythes, dans des régions de l'Amérique du Nord aussi éloignées que le plateau du fleuve Columbia et les collines boisées du sud-est prouve, sans invoquer des parallèles exotiques, que nous avons affaire à des schèmes fondamentaux de la pensée américaine et dont il n'est pas surprenant qu'ils se retrouvent dans les deux hémisphères. Comme les héros des mythes sud-américains sur l'origine de la vie brève (M_{70-86} ; CC, p. 155-171), ceux de M_{454} n'auraient pas dû entendre l'appel d'un fantôme ; comme les messagers de M_{326a} transportent la nuit dans un réceptacle, ils transportent eux-mêmes la promesse du jour. Dans le mythe tupi, l'ouverture de la boîte entraîne l'alternance du jour et de la nuit, c'est-à-dire l'institution de la périodicité quotidienne ; ici, elle rend impossible la résurrection des morts et instaure donc la périodicité de la vie humaine. Les mythes sud-américains symbolisent la périodicité quotidienne par un voyage en pirogue qui contraint les astres à demeurer ensemble, mais à bonne distance. Que le motif nord-américain de la dispute des astres, transformant ceux-ci en *adversaires*, soit symétrique avec le motif sud-américain du voyage en pirogue où les astres figurent au titre de *partenaires*, recevrait donc une confirmation (bien superflue après les démonstrations antérieures), du fait que, dans le mythe cherokee, la dispute des astres déclenche une série d'événements dramatiques d'où résulte, pour les humains, une durée de vie mesurée.

***

En élargissant le domaine de la dispute des astres, nous retrouvons donc les grands thèmes dont nous étions parti. Il en sera exactement de même si, au lieu de pousser l'enquête vers des régions encore plus éloignées de celle où nous avons d'abord repéré ce motif mythologique, nous cherchons à l'approfondir sur place. Dans cette intention, nous introduirons la version Gros-Ventre (Atsina), bien qu'elle soit presque identique à celles que nous avons rencontrées chez les Arapaho. Rappelons que les Gros-Ventre et les Arapaho proviennent d'une même population et que leur séparation ne remonte guère au delà de quelques siècles. Mais la version gros-ventre offre au moins l'avantage de rafraîchir le souvenir d'un schème mythique sur lequel s'ouvrait notre quatrième partie, tout en présentant par rapport à lui des divergences qui serviront de transition vers d'autres formes :

M_{455}. *Gros-Ventre : les épouses des astres.*

Les frères Soleil et Lune se disputèrent au sujet des femmes terrestres. Lune affirmait que celles qui ne vivent ni dans l'eau, ni dans la brousse, c'est-à-dire les humaines, étaient les plus belles. « Non pas, répliquait Soleil, car elles font des grimaces quand elles me regardent ; on ne peut rien concevoir de plus hideux. Les femmes de l'eau sont plus jolies : elles me dévisagent d'une manière affable, comme elles feraient pour un des leurs » [cf. M_{426}]. Lune protesta : « Belles, les grenouilles ? Tu ne connais rien aux femmes. Les grenouilles ont de longues jambes, la peau verte, le dos tacheté, les yeux en boule ; et tu trouves cela joli ? »

Soleil descendit sur terre et ramena une grenouille qu'il épousa. Elle urinait à chaque saut. Sa belle-mère la jugea grotesque. Lune, qui brillait au ciel cette nuit-là, troubla une femme humaine qui ne put dormir ni se calmer. Au petit jour, elle décida d'aller à la corvée de bois avec sa belle-sœur. Elles virent un porc-épic dont l'héroïne voulut s'emparer pour broder avec ses piquants. L'animal l'entraîna d'abord au sommet d'un arbre, puis au ciel. Là, le porc-épic se changea en beau jeune homme ; il conduisit la femme à sa mère, qui la trouva ravissante.

La vieille avait donc deux brus ; l'une l'aidait beaucoup, l'autre guère. La grenouille ne savait que sautiller çà et là. Oublieuse de la nature animale de la pauvre créature, la belle-mère était toute déconcertée. Un jour, elle fit bouillir la partie épaisse d'une panse de bison et la partagea entre les deux femmes. Elle dit qu'elle accorderait la préférence à celle qui ferait le plus de bruit en mangeant. La femme humaine triompha aisément, car elle avait de bonnes dents. La grenouille essaya de mâcher du charbon de bois, mais ne réussit qu'à sécréter une salive noire qui lui coulait aux coins de la bouche. Lune fut écœuré. Il détestait sa belle-sœur qui, disait-il, urinait à chaque pas. Qu'elle se tienne tranquille désormais !

Ces insultes dirigées contre sa femme irritèrent le Soleil. Il lança la grenouille à la figure de son frère pour qu'elle y restât fixée. C'est l'origine des taches de la lune. Puis il s'appropria la femme humaine, ainsi que le fils qu'elle avait déjà donné à son frère. La femme se sentit malheureuse ; elle s'enfuit en emmenant son enfant. Mais la corde en lanières dont elle s'aidait pour descendre était trop courte. Le Soleil aperçut son épouse suspendue dans le vide. Il la tua d'un coup de pierre. Elle tomba. L'enfant resta près d'elle, même quand le cadavre se corrompit et qu'il ne fut plus qu'un squelette. Il pillait le jardin d'une vieille femme pour manger. Elle le surprit et l'adopta. Malgré ses mises en garde, le héros rendit visite à des femmes séductrices qui se changèrent bientôt en serpents. Il tua tous les reptiles, sauf un qui pénétra dans son corps par l'anus et le fit périr. Lune envoya une pluie froide qui chassa le serpent. Le fils et la mère ressuscitèrent en même temps (Kroeber *6*, p. 90-94).

Le mythe suit la démarche des versions arapaho, sauf (mais cf. M_{427b}) que Soleil s'empare de la femme de son frère et lui colle la sienne au visage ; il y a donc échange forcé d'épouses entre les astres. En conséquence, le père véritable du héros n'est pas le soleil, mais la lune, ce qui entraîne une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

transformation ultérieure du récit : une pluie glacée d'origine lunaire chasse le serpent meurtrier, au lieu d'une pluie d'orage échauffée par l'ardeur du soleil. Que la mère ressuscite en même temps que son fils rappelle une transformation similaire, dans le cycle tupi et carib des jumeaux fils du soleil, manifestement parallèle à celui-ci (M_{266} ; MC, p. 187-188).

On observe donc, dans la version gros-ventre, un début d'inversion affectant les rôles respectifs du soleil et de la lune. Les mythes crow poussent cette inversion jusqu'à son terme. Or, ce sont les Crow envahissant les Plaines qui ont sans doute isolé les Gros-Ventre des Arapaho. A l'époque historique, ils occupaient un territoire placé entre celui des deux autres tribus. Nous n'avons encore fait que de brèves allusions à leurs mythes (p. 188, 214). Il faut les regarder de plus près.

M_{429a}. *Crow : les épouses des astres.*

Un jour, Lune alla trouver Soleil pour se renseigner. Il voulait savoir qui était la plus belle fille du monde. Soleil demanda s'il avait déjà fait son choix. Lune répondit que sur terre, il ne connaissait pas de femmes plus jolies que les grenouilles. « Mais non ! dit Soleil, les plus jolies sont les Indiennes Hidatsa. » Chacun décida de se marier selon son goût.

Trois sœurs Hidatsa allaient justement à la corvée de bois. Elles virent un porc-épic dans un arbre. Les deux aînées voulurent les piquants et dirent à la cadette, qui était aussi la plus jolie, de grimper dans l'arbre et de capturer l'animal. Le Soleil entraîna la jeune fille jusqu'au ciel et l'épousa.

Lune ramena une grenouille et pria sa mère d'admettre aussi son épouse sous la tente familiale. La vieille chercha partout, elle ne voyait rien qui ressemblât à une femme. La grenouille parla et se fit connaître ; mais elle avait un défaut d'élocution.

Soleil organisa un concours de mastication. Sa mère fit bouillir des tripes de bison dont chaque femme avait choisi un morceau. La fille Hidatsa se mit à mâcher dans l'obscurité. C'était une grande mangeuse. La grenouille se tint cachée derrière la marmite, et elle essaya de mastiquer l'écorce des bûches du foyer pour faire un bruit plaisant à l'oreille. Mais elle échoua, et Lune la chassa trois fois de suite. A la quatrième, elle sauta sur le dos de Lune en criant : « Je vivrai avec toi, pour toujours ! » Le mythe continue par l'évasion de la femme du Soleil et son meurtre, ensuite par l'histoire de la grand-mère et du petit-fils, enfin par celle du fils de l'astre qui se change en « étoile du matin » (Lowie *3*, p. 52-57 ; cf. *supra*, p. 214 sq.).

Une version plus ancienne (M_{429b} ; Simms, p. 299-301) raconte que Soleil, démiurge créateur, aperçut une très belle humaine dont il voulut faire sa femme et qu'il réussit à attirer au ciel avec l'aide d'un porc-épic. La dispute des astres et le concours de mastication manquent. Il en est de même dans deux autres versions qui ne précisent pas l'identité du mari

céleste. L'une explique que la grand-mère adoptive est la lune ; elle déteste le héros mais ressuscite la mère de celui-ci ($M_{429c, d}$; Lowie *3*, p. 57-69).

Par conséquent, les versions crow font apparaître une double transformation. En premier lieu, plusieurs détails s'affaiblissent : la grenouille est atteinte d'un trouble de parole au lieu d'un trouble de vessie ; elle mâche de l'écorce au lieu de charbon : elle adhère au dos, non au visage ou à la poitrine de Lune. Soit : *bas ⇒ haut ; interne ⇒ externe ; antérieur ⇒ postérieur*. En second lieu, ces déplacements vont de pair avec une inversion des choix matrimoniaux, puisque le soleil épouse la femme humaine, et la lune la grenouille. Cette déchéance de la lune, qui prend le rôle de l'astre niais, s'accentue quand elle change de sexe et vient se confondre avec la grand-mère terrestre sinon chthonienne, et dont les mythes crow soulignent le caractère maléfique.

Tout cela s'explique, quand on note l'importance que les Crow donnent au soleil dans leur culte. Bien que ces Indiens fissent de la religion une affaire privée et qu'il n'existât pas chez eux de clergé organisé, le soleil tenait une place prépondérante parmi des êtres surnaturels en nombre théoriquement illimité, correspondant chacun à des expériences mystiques particulières. On accordait le plus haut prix aux révélations obtenues du soleil, on prêtait serment en son nom, on lui faisait des offrandes. Le bain de vapeur rituel constituait une prière adressée au soleil : « les Crow n'avaient pas de divinité qui approchât davantage de notre conception d'un être suprême ». Cela ne signifie d'ailleurs pas qu'on lui attribuait toujours des intentions bienveillantes. Il était de sexe masculin, et on l'appelait du même terme qui sert à désigner les hommes aînés du clan du père. La lune apparaît moins souvent dans les prières et les croyances religieuses. Même son sexe semble incertain ; elle est le plus souvent féminine (Lowie *7*, p. 318-320).

On ne saurait douter qu'une dévotion élective envers le soleil ou la lune n'ait aidé les tribus des Plaines à se distinguer les unes des autres. Les Crow partageaient le culte du soleil avec d'autres Siouan, tandis que leurs cousins Hidatsa, également siouan et parlant presque la même langue, s'étaient ralliés au culte de la lune en vigueur dans les tribus villageoises dont ils avaient aussi adopté le genre de vie. Un informateur Hidatsa (qui s'intitule lui-même Gros-Ventre, parce qu'on appliquait aux Hidatsa le même sobriquet qu'aux Atsina-Gros-Ventre, parents des Arapaho) explique que « le soleil aide les Sioux contre les Gros-Ventre, mais que la lune est pour ces derniers ; à l'occasion d'une éclipse de lune, les Gros-Ventre se lamentent tandis que les Sioux tirent des flèches » (Beckwith *1*, p. 133-134). De même : « Le soleil favorise les Sioux, la lune les Mandan et les Hidatsa » (*ibid.*, p. xvi, 188).

Or, si les Hidatsa s'opposent aux Crow pour ce qui concerne l'allocation des épouses, conforme chez eux à celle qu'on observe chez les Algonkin occidentaux, ils complètent en revanche le récit mythique sur un point ; ils expliquent quel choix font les femmes en vue du concours de mastication :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

M_{430a}. *Hidatsa : les épouses des astres* (1).

Lune trouve que les filles Hidatsa sont les plus belles. Soleil le conteste car, dit-il, elles ont le visage tordu ; il préfère les filles de l'eau, c'est-à-dire les crapaudes. « Soit, propose Lune, ramenons une de chaque espèce et servons-leur un plat de tripes. Nous garderons la femme qui mastiquera le mieux et de la façon la plus sonore. Nous congédierons l'autre. »

L'histoire continue par l'épisode du porc-épic et la découverte que la crapaude est incontinente. Mises à l'épreuve, l'humaine choisit la partie mince de la tripe, l'autre la partie épaisse. Malgré le charbon qu'elle mêle subrepticement à sa nourriture, la crapaude ne réussit pas à faire du bruit ; elle bave et se souille de salive noire. Elle s'accroche au dos de son beau-frère « pour que ses mains ne puissent pas l'atteindre » : c'est la tache centrale de la pleine lune (Lowie *5*, p. 2. Version recueillie en 1910-1911).

M_{430b}. *Hidatsa : les épouses des astres* (2).

Il y avait au ciel une cabane où vivait une femme avec ses deux fils Soleil et Lune, qui se relayaient pour éclairer la terre. Un jour, Soleil demanda à son frère dans quel pays les filles étaient les plus belles. Lune répondit : « Celles des Gros-Ventres (= Hidatsa), car elles vivent dans des cabanes de terre, et protègent leur peau contre l'ardeur du soleil en s'oignant de cosmétique ; elles se baignent souvent, prennent soin de leur personne. Les autres peuples négligent ces devoirs. C'est pour cela que les filles Gros-Ventre sont les plus belles. » — « Pas d'accord, répliqua Soleil. Quand elles me regardent pendant le jour, elles louchent et détournent la tête, ce qui met un côté dans l'ombre. Les filles grenouilles, elles, me regardent en face sans cligner des yeux ni contorsionner leur visage. Elles sont les plus jolies. » Les astres convinrent de ramener une femme de chaque race et de comparer leur beauté.

Lune se rendit à un endroit où vivaient un homme, sa femme et leurs trois filles : les deux aînées déjà mariées, la plus jeune célibataire, et aussi vertueuse que belle. Suit l'épisode du porc-épic que convoitent les aînées. Sur leur ordre, la petite grimpe derrière l'animal et disparaît.

La mère de Lune est fière du choix de son fils. Oubliée sur le seuil, la grenouille coasse et récrimine. On l'installe derrière la marmite. Lune organise un concours de mastication. On gardera la femme dont les dents couperont la tripe en faisant autant de bruit que si elles broyaient des glaçons. On congédiera celle qui bavera et ne pourra croquer avec entrain. Lune ne voulait pas offenser son frère. Dans sa pensée, l'épreuve servirait d'excuse pour renvoyer la grenouille qui, il en était sûr, ne vivrait jamais en bonne intelligence avec eux.

La mère fit cuire la tripe, et chaque femme choisit son morceau. L'Indienne prit la partie mince, la grenouille l'épaisse. Elles découpèrent la viande avec leurs couteaux de pierre et se mirent à mastiquer. L'Indienne émettait des craquements sonores, et on entendait aussi la grenouille croquer. Lune écarta la marmite et vit que sa belle-sœur mâchait du charbon ; elle bavait et se salissait. Lune la jeta dans le feu, elle bondit sur son front. Malgré de vaines tentatives pour se débarrasser d'elle, la grenouille s'installa finalement sur le dos de Lune en disant : « Toi et ton frère ne voulez plus de moi, mais je resterai là où vous ne pourrez m'atteindre, et je ne mourrai jamais. »

Les Gros-Ventre nomment « Grenouille de la lune » les taches de l'astre. Non pas la grenouille verte, mais le gros crapaud des sables que le soleil prit pour femme. On appelle cette espèce « grand-mère » et le soleil « grand-père ». On tient ces crapauds pour sacrés, et on apprend aux enfants à les honorer et à leur adresser des prières.

Le mythe continue par l'histoire de la grand-mère et du petit-fils, suivie de celle du fils de l'astre (Beckwith *1*, p. 117-133 ; cf. Bowers *2*, p. 333).

Que l'épouse humaine de la version crow soit une Indienne Hidatsa suggère que les Crow avaient conscience de l'importance du mythe dans la pensée religieuse de cette tribu, où il sert à fonder plusieurs cérémonies. Ce n'était pas le cas chez les Crow, à cause du caractère peu organisé de la vie religieuse sur lequel, après Lowie, nous avons attiré l'attention. D'autre part, il convient de noter qu'à l'inverse des Blackfoot et des Arapaho, et, en général, des Algonkin occidentaux, les Hidatsa ne rattachent pas l'origine de la danse du soleil au mythe sur les épouses des astres, mais à celui « du frère accepté et du frère rejeté » (*Lodge-Boy and Thrown-away;* cf. Beckwith *1*, p. 137), auquel nous devrions donc faire une place dans nos analyses.

Si nous y renonçons provisoirement, ce n'est certes pas qu'il nous embarrasse, ni que nous pensions avec Lowie que les versions hidatsa, où les deux cycles s'imbriquent (mais n'est-ce pas aussi le cas chez les Crow ?) « du point de vue de la structure, constituent des monstruosités » imputables au fait que « ces Indiens rattachent vaguement l'origine de leurs rites à des contes populaires » (Lowie *5*, p. 9 ; cf. *8*, p. 415 sq.). Mais, en vérité, le lien entre les deux cycles est patent, comme on peut le démontrer à l'aide d'une opération très simple qui permet de les convertir l'un dans l'autre. Toutefois, le nombre de variantes à retenir serait si grand que, pour les résumer et les situer dans leurs relations réciproques en les éclairant à l'aide d'autres mythes, il faudrait leur consacrer un volume. Après tant d'années vouées à l'étude de la mythologie, nous aurons sans doute perdu le goût de l'écrire, mais nos dossiers préservent son plan et son titre.

Restons-en donc aux épouses des astres. Les versions hidatsa précisent les conditions dans lesquelles le concours de mastication se déroule : leur belle-mère sert aux femmes un plat de tripes, et elles choisissent des morceaux respectivement mince et épais. Pourquoi ce critère ? On est tenté de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'expliquer par des raisons d'ordre pratique : plus maligne que sa belle-sœur animale, la femme humaine s'emparerait du morceau mince qui offre peu de résistance à la mastication, tandis que la grenouille, peut-être gloutonne, s'emplirait la bouche d'un morceau épais qu'elle n'arrivera pas à déglutir proprement. Rien ne s'oppose à cette interprétation, qui a le mérite d'être simple. Mais l'ethnographie en suggère une autre, plus subtile, et par des voies si détournées que nous l'offrirons à titre d'exercice de style, et sans prétendre établir sa validité.

On est redevable aux Hidatsa d'un des plus purs chefs-d'œuvre de la littérature ethnographique, puisque G. L. Wilson a eu le génie de laisser parler ses informateurs et de respecter l'harmonie qui se dégageait spontanément dans leurs récits entre l'anecdote et la méditation, entre d'humbles gestes techniques et une liturgie savante, entre la chasse, la pêche ou la cuisine d'une part, les rites et les mythes, d'autre part. Les vieux narrateurs d'expéditions pour la chasse rituelle aux aigles, telles qu'elles se déroulaient encore dans la seconde moitié du XIXe siècle, s'étendent avec lyrisme sur cette vie aventureuse durant laquelle un petit groupe d'hommes campaient et improvisaient leurs moyens d'existence journaliers. Ainsi, le premier cervidé tué *(Dama hemionus)* fournit la viande, on met son cuir de côté pour faire un vêtement d'hiver ; la panse, coupée à l'encolure et retournée comme un gant, sert aussitôt de sac à eau. L'informateur illustre par deux dessins les phases de l'opération (fig. 30) et il les commente en ces termes : « Le sac fut fait avec la panse retournée à l'envers, le dedans dehors. Il y avait des petites cellules, des poils comme nous disons, sur toute la surface interne de la panse, sauf là où des bandes blanches apparaissent dans le dessin. Ces bandes sont dépourvues de poils, et les parois de la panse sont plus épaisses à cet endroit » (Wilson, p. 113).

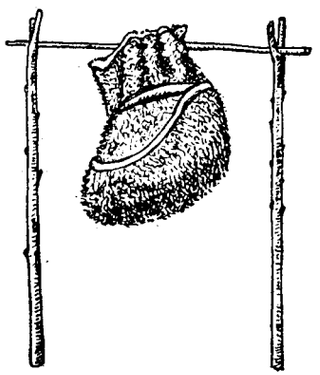


Fig. 30. — Le sac à eau. (D'après G. L. Wilson, fig. 1, b et c.)

Comme nous n'avons jamais vu d'estomac de bison, nous nous garderons d'affirmer que cette description s'applique exactement à leur panse. Mais les versions hidatsa du mythe ne spécifient pas l'animal dont proviennent les tripes, et il ne semble pas, au moins sous ce rapport, qu'il y ait des différences majeures entre les estomacs des bovidés et ceux des cervidés. Nous retiendrons seulement qu'après un demi-siècle, la mémoire d'un informateur préserve le souvenir d'une double opposition à laquelle sa société reconnaissait sans doute de l'importance : la partie *velue* de la panse est *mince*, mais la partie *épaisse* est *lisse*. Il se pourrait donc que, dans le mythe aussi, l'opposition entre épais et mince en recouvrît une autre, entre lisse et velu.

Or, cette seconde opposition tient une place considérable dans les rites de tribus qui, comme les Hidatsa et leurs voisins, portent des peaux de bison en guise de manteaux. Ces fourrures sont lisses d'un côté, velues de l'autre. De plus, la face tannée par l'industrie des femmes montre souvent des peintures et des broderies qui accentuent son caractère culturel, tandis que le manteau porté poils dehors, *more animalium*, place l'homme du côté de la nature.

Que les Indiens des Plaines conçoivent l'opposition dans ces termes ressort des circonstances où, sans qu'interviennent des variations de climat, ils prescrivent de porter les fourrures poils dessus ou poils dessous. Chez les Mandan et les Hidatsa, le prêtre qui présidait aux tortures et aux sacrifices devait porter son manteau poils dehors (Beckwith *1*, p. 40), comme les danseurs de la grande cérémonie annuelle /okipa/ qui personnifiaient les bisons (Bowers *1*, p. 134 ; *2*, p. 206, 444-445). Lors des rites de transfert, les officiantes de la confrérie féminine de la « bisonne blanche » portent, selon leur fonction, leur manteau poils dessus ou poils dessous (Bowers *1*, p. 325). On citerait sans peine d'autres exemples (voir la tenue du mystérieux inconnu dans M_{368}, M_{503}).

Il se pourrait donc que l'erreur de la grenouille, en choisissant le morceau épais, eût consisté — puisqu'il est aussi lisse — à prendre le parti de la culture, alors que le choix avisé, *quand on est l'hôte du soleil*, doit se porter vers la nature. Telle est, en effet, comme nous essaierons de le montrer, la leçon qui se dégage des mythes hidatsa et mandan. Pour en finir avec les tripes, notons seulement un exemple sud-américain où la même opposition réapparaît dans un contexte analogue à celui des épouses des astres, sauf que l'épouse du soleil dont il s'agit ici (M_{456} ; Preuss *1*, p. 304-314) est elle aussi céleste, et fait tuer son mari par un être chthonien devenu son amant. Les fils du soleil mènent donc une vie terrestre, jusqu'à ce qu'un pic, auquel ils ont sauvé la vie, révèle leur origine véritable. Par rapport à $M_{429-430}$, l'inversion est d'autant plus remarquable que le pic, oiseau du monde moyen, à mi-chemin entre le haut et le bas, transforme en ce sens aussi la sturnelle, que nous avons définie comme intersection du ciel et de la terre.

Les frères tuent leur parâtre, qui se transforme en jaguar. La femme cherche à se venger de ses fils, et les poursuit dans le ciel où ils s'élèvent. L'un d'eux, devenu le soleil visible, brûle sa mère par l'ardeur de ses rayons. Incapable de se protéger malgré les provisions d'eau dont elle s'était munie, elle périt et son corps consumé se morcelle en tombant : les jambes deviennent des végétaux terrestres ; les parties *épaisses* des viscères se changent en lianes dotées de fortes racines, les parties *minces* en plantes épiphytes, sans racines enterrées. Quant aux deux frères, désormais installés au ciel et parés de colliers, en dents de tapir pour l'un, en vertèbres caudales pour l'autre, ils signalent aux hommes l'époque des fêtes cannibales et celle de la chasse aux tapirs.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

***

Ce retour à l'Amérique du Sud atteste, par une voie imprévue, que le motif mythique de la dispute des astres existe aussi dans l'hémisphère austral. Jusqu'à présent, ce motif surtout nord-américain nous a paru transformer celui du voyage en pirogue de la lune et du soleil, en ce sens que l'un et l'autre posent le problème de la distance à laquelle il est convenable d'aller chercher une épouse. Mais le mythe uitoto évoque la dispute elle-même, sous une forme qui la rapproche d'un mythe machiguenga déjà résumé et discuté (M_{299} ; MC, p. 273-278), et où le soleil consume aussi sa mère par son ardeur. Cette mère était une Indienne devenue l'épouse de Lune, et celui-ci exila son fils pour le châtier. Comme dans les mythes nord-américains, par conséquent, les deux astres, transformés ici en père et en fils, se disputent à l'occasion du mariage de Lune avec une humaine ; et on connaît un mythe ojibwa (M_{387d} ; Jones *2*, *part* 1, p. 3-7 et p. 6, n. 1) où le soleil tue en naissant sa mère humaine que le vent avait fécondée.

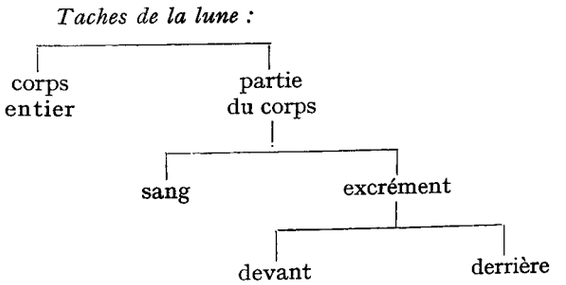
D'autres formes sud-américaines de la dispute l'illustrent de manière encore plus directe. Ainsi, chez les Jivaro (M_{387}), où le soleil et la lune, tous deux du sexe masculin, se brouillent à propos de la femme engoulevent dont ils partagent les faveurs ; c'est l'origine de la jalousie conjugale. Or, certaines versions (Wavrin, p. 635-636) transforment la ou les femmes du soleil en grenouilles, ménagères incapables comme leur consœur nord-américaine. Dans un mythe tumupasa (M_{387b} ; Nordenskiöld *3*, p. 291-292), une femme-crapaude se montre pareillement négligente. Elle n'arrive pas à remplacer convenablement la première épouse de son mari et démontre ainsi l'échec de la polygamie, au lieu de la polyandrie qui donnait à M_{387} son thème. Citons enfin un mythe guyanais :

M_{457}. *Arekuna : la dispute des astres.*

> Jadis, Wei et Kapei, le soleil et la lune, étaient d'inséparables amis. De ce temps-là, Kapei avait le visage pur et gracieux. Il tomba amoureux d'une des filles du soleil et lui rendit visite nuit après nuit. Cela ne plut pas à Wei, qui ordonna à sa fille de barbouiller le visage de son amant avec du sang menstruel. Depuis lors, les astres sont devenus ennemis, la lune évite le soleil, et elle a le visage souillé (K.-G. *1*, p. 54).

Malgré sa brièveté, ce mythe éveille l'intérêt à plusieurs titres. L'interprétation qu'il propose de l'origine des taches de la lune le situe à mi-chemin entre M_{354} — point de départ de ce livre — où une femme, qui est une grenouille métaphorique, souille d'excréments le dos de son mari, et les mythes nord-américains qui voient dans les taches de la lune l'image d'une grenouille métonymique : adhérant en totalité à la face, la poitrine ou le

dos, soit une partie d'un personnage incarnant l'astre. On peut donc définir un champ sémantique commun à toutes ces formes :



Chaque mythe ou groupe de mythes se borne à découper ce domaine à sa façon : *demi-corps*, *excréments*, *derrière* (M_{354}) ; *corps entier*, *sang*, *devant* ou *derrière* (groupe nord-américain de la dispute des astres) ; *partie du corps*, *sang*, *devant* (M_{457}). En effet, la différence entre M_{457} et le groupe nord-américain tient au fait que dans le mythe arekuna, le sang menstruel, partie du corps, cause les taches de la lune, tandis qu'en Amérique du Nord, le corps entier signifie le sang menstruel, comme M_{428} l'affirme expressément.

M_{457} provient d'une famille de mythes guyanais (M_{360}-M_{363}), que nous avons utilisés au début de ce livre pour introduire des triades astronomiques dont le motif du voyage en pirogue a plus tard fourni des équivalents (p. 34-38 et 143-147). La notion de triade ne réapparaît donc peut-être pas de manière fortuite, dans les mythes hidatsa qui nous ont conduit au point où nous sommes à présent, sous la forme de trois sœurs entre lesquelles Lune peut choisir : les deux aînées déjà mariées, la plus jeune célibataire.

On se souvient du rôle tenu par les triades dans les mythes sud-américains sur le voyage en pirogue : trois serviteurs (M_{326a}), trois jeunes filles et trois vieilles maîtresses (M_{104}) ; ou encore, un personnage central flanqué de deux acolytes (M_{354}, M_{360}, M_{361}, M_{362}, M_{363}, *etc.*). Le chiffre 3 apparaît si rarement dans les représentations religieuses des Indiens d'Amérique qu'on ne saurait manquer d'être frappé par l'importance qu'il prend chez les Mandan, voisins méridionaux des Hidatsa, qu'ils ont précédés de plusieurs siècles sur les bords du Missouri et dont ceux-ci semblent avoir reçu beaucoup plus qu'ils ne leur ont donné (Bowers *2*, p. 476-489).

Les mythes et les rites des Mandan et des Hidatsa font une très grande place à une déesse de la végétation qui personnifie la lune ou y réside, « La-Vieille-Femme-qui-ne-Meurt-Jamais ». Elle joue aussi le rôle de la grand-mère adoptive, dans le cycle de la grand-mère et du petit-fils qui, chez ces deux tribus, suit toujours celui sur les épouses des astres. A ce titre, elle nous intéresse directement. Selon les Mandan, les rites et les autels qui lui sont consacrés relèvent d'une tradition archaïque remontant aux premiers occupants de la région (Bowers *2*, p. 338-339).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le prince Maximilien de Wied, l'un des premiers observateurs des Mandan, attribue à la vieille six enfants : trois garçons et trois filles. L'aîné des garçons est le jour (le premier de la création) ; le cadet, le soleil ; le benjamin la nuit. La fille aînée est l'étoile du matin ; la seconde s'appelle « Courge-Rayée », nom d'une étoile qui tourne autour de la Polaire ; la troisième est l'étoile du soir (Maximilien, p. 360 ; Will-Spinden, p. 133 ; Bowers *1*, p. 155-156). L'étoile du matin et l'étoile du soir correspondent respectivement à l'est et à l'ouest. Comme leur frère le soleil, les trois femmes ont un caractère redoutable : tous les quatre, mais surtout le soleil et sa sœur la « Femme-d'en-Haut », qui occupe le rang intermédiaire, sont des cannibales qui provoquent aussi les fausses couches, la folie, les paralysies faciales, la sécheresse, la mort, l'infidélité conjugale, les convulsions, la faiblesse d'esprit et autres malédictions (Bowers *1*, p. 296-299 ; *2*, p. 330).

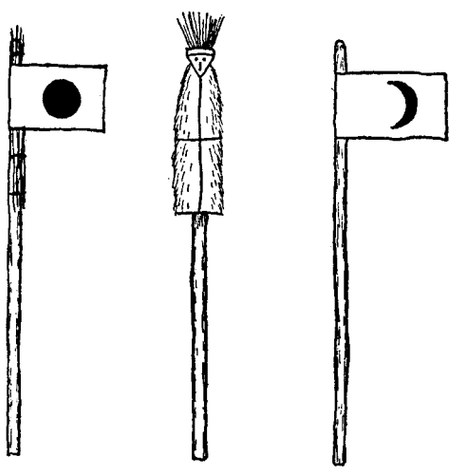


Fig. 31. — Emblèmes du Peuple-d'en-haut. (D'après Bowers 2, p. 325.)

Il ressort de ces indications que les garçons, dont le plus âgé et le plus jeune connotent respectivement le jour et la nuit, offrent un aspect « équinoxial » (cf. l'illustration de couverture) et les sœurs homologues, qui connotent l'est et l'ouest, un caractère « solsticiel » dans le sens que nous avons donné à ces termes (p. 183). Ensemble, ils forment une configuration analogue à celle des quatre poteaux majeurs de la tonnelle cérémonielle chez les Arapaho. Les Mandan ne célébraient pas la danse du soleil, mais une fête annuelle d'un caractère particulier, dite /okipa/, qui avait aussi lieu en été, dans une cabane permanente et non une tonnelle dressée pour l'occasion. La charpente de cette cabane, fermée pendant toute l'année, reposait sur six poteaux (Bowers *1*, p. 113, p. 124-125, fig. 14 p. 127), soit le nombre d'enfants de la « Vieille-Femme-qui-ne-Meurt-Jamais » et celui des divinités majeures du panthéon au dire de Maximilien (p. 359-360). On notera que le nombre des enfants résulte du fait qu'entre les termes de chaque paire masculine et féminine, un troisième s'introduit qui occupe le zénith soit de jour (soleil de midi), soit de nuit (satellite de l'étoile Polaire).

Les Mandan et les Hidatsa vénéraient aussi d'autres triades. D'après un mythe (M_{459}) auquel nous reviendrons, les trois premiers ancêtres émergèrent des profondeurs de la terre avec leur sœur. Le « Peuple-d'en-haut » forme lui-même une triade composée de « La Vieille-Femme-d'en-Haut » (ne pas confondre avec la « Femme-d'en-Haut », sœur du soleil),

mère des deux frères soleil et lune. On les représente par autant d'emblèmes : bâtons de frêne plantés à égale distance et surmontés de l'effigie de la Vieille pour celui du centre, et de celles du soleil et de la lune à ses côtés (fig. 31 ; Bowers *1*, p. 303 ; *2*, p. 325).

Cette disposition rappelle celle des voyageurs célestes dans la pirogue, et on ne saurait négliger le fait que les rites du Peuple-d'en-haut ont pour mythe fondateur celui de la dispute des astres (M_{461} ; *infra*, p. 258). La cérémonie elle-même porte en mandan le nom /HapminakE/ qui signifie « bateau du jour » ou « voyageur du jour » (Bowers *1*, p. 296). Arrêtons-nous un instant sur ce point.

Par une lettre en date du 9 janvier 1967, M. Alfred W. Bowers a eu la bonté, dont nous le remercions, de nous fournir quelques précisions sur l'étymologie du terme. Dans la conversation courante, explique-t-il, on appelle le soleil /mi-nak-E/ qui signifie aussi un bateau. En langage cérémoniel, on dit plutôt /hap(á)-mi-nak-E(i)/ ou encore /hap(á)-ma-na-ki-ni-de/, dont l'analyse par morphèmes donne : hap(á) = « jour » ; mi = « pierre, roche » ; nak = « forme arrondie » ; ou bien : hap(á) = « jour » ; minak(E) = « bateau », qui, combinés, désignent le soleil. On peut également décomposer en : hap(á) = « jour » ; mana = « bois » ; ki = « agir sur, répéter une action » ; ni (avec i nasalisé) = « marcher » ; dE = « se mouvoir, se déplacer », soit « un objet de bois qui se déplace pendant le jour », ou « voyage de jour en bateau ».

Nous discuterons plus loin, à propos d'un autre mythe (M_{466}, p. 311 sq.), l'assimilation d'un astre à une pierre arrondie. Pour le moment, tenons-nous à l'image du voyageur en bateau.

Les tribus de la vallée du Missouri — Mandan, Hidatsa et Arikara — possédaient seules (Denig, p. 579) des embarcations rondes du type coracle, en cuirs de cerf[1] ou de bison tendus sur une carcasse en branches de saule. Les exemplaires connus ont environ 1,20 m à 1,50 m de diamètre ; trop petits pour admettre un passager, certains servaient seulement à transporter des charges. Dans ceux de plus grande taille, on pagayait par l'avant (Adney-Chapelle, p. 220 ; Simpson, p. 175). Ces précisions, dues à des technologues, ne coïncident pas toujours avec les témoignages ethnographiques, ni avec ceux qu'apporte la mythologie. D'après les uns, les bateaux mandan pouvaient atteindre près de 2 m ; les seconds attestent qu'on les imaginait parfois énormes : des mythes que nous retrouverons plus loin

1. Victime de la facilité, il nous est arrivé dans *la Pensée sauvage* de rendre le mot *elk* par « élan » ; ainsi, p. 80. Mais l'élan, dont l'habitat est septentrional, n'existe pas dans les régions centrales et méridionales où vivent seulement divers représentants américains du genre *Cervus*. L'anglais *elk*, le français élan, désignent l'espèce unique du genre *Alces* qu'on appelle *moose* en Amérique où le mot *elk*, détourné de son sens européen, s'applique aux grands représentants du genre *Cervus (canadensis, merriami)* qui jouent d'ailleurs, dans la mythologie, le rôle de variante combinatoire de l'élan au titre de cervidé majeur, là où l'autre animal fait défaut. L'élan américain s'appelle en français orignac ou orignal, terme d'origine basque désignant le cerf et importé au Canada.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

($M_{510-513}$) parlent de bateaux capables de transporter douze personnes pendant quatre jours et quatre nuits. Cela ne signifie certes pas que de telles embarcations aient existé, mais inspire quelque réserve au sujet de l'affirmation fréquente que ces bateaux n'étaient bons qu'à passer les rivières, et encore, en abordant un ou deux kilomètres plus bas (Neill, p. 252). Les vieux informateurs hidatsa racontent de longs voyages de descente au retour des expéditions de chasse aux aigles, quand celles-ci duraient jusqu'au printemps, ou pour aller surprendre l'ennemi en aval (Bowers *2*, p. 57, 265).

Surtout, les mythes décrivent une technique de navigation qui s'oppose point par point à celle que d'autres, déjà discutés, allèguent pour justifier le motif de la pirogue. Les embarcations des Plaines n'ont ni proue ni poupe. Au lieu que les deux passagers s'asseyent chacun à une extrémité où ils ne doivent pas bouger sous peine de chavirer, les mythes précisent qu'ils se tiennent debout au milieu pour ne pas déséquilibrer l'engin (Beckwith *1*, p. 83) ; et, de façon tout à fait normale, celui-ci tourne sur lui-même à chaque coup de pagaie (Neill, p. 252 ; Will-Spinden, p. 113).

Nous ne pousserons pas la partialité jusqu'à donner raison aux mythes contre les technologues. Mais, vraie ou fausse, la description qu'ils fournissent offre au moins l'avantage d'illustrer des représentations qui s'articulent avec celles relatives au voyage en pirogue, de sorte que l'ensemble forme un discours cohérent. A supposer que, comme les Indiens du bassin amazonien et de la Guyane d'une part, les Iroquois d'autre part, les Mandan mettent en connexion la course des astres et les voyages des hommes, du fait de leur technique spéciale de navigation, ils doivent concevoir le rapport entre ces termes à leur façon.

Un témoignage cité plus haut dit que les grands voyages par eau avaient lieu pour rentrer de la chasse aux aigles, quand les moissons n'avaient rien donné et qu'on se résignait à camper loin des villages jusqu'au printemps. Cette connexion empirique du voyage par eau et du voyage par terre explique déjà pour partie que l'un puisse remplacer l'autre dans l'idéologie. Mais le transfert repose sur des raisons beaucoup plus profondes. Comme les longs voyages en pirogue ailleurs, les expéditions terrestres pour la chasse aux aigles posaient aux tribus des Plaines, et surtout aux Mandan et Hidatsa chez qui elles prenaient un caractère religieux, le problème de l'arbitrage du proche et du lointain.

D'un point de vue géographique d'abord : les Mandan et les Hidatsa ne chassaient les aigles que sur le cours supérieur des rivières, dans les régions accidentées qui formaient une petite partie du territoire tribal (Bowers *1*, p. 206-207). Dans la pensée et la topographie indigènes, ces contrées tenaient une place intermédiaire entre les villages semi-permanents, à courte distance des champs cultivés, et les plaines où, pendant la période nomade, se déroulaient les grandes chasses au bison. Mais le genre de vie qu'appelait la chasse aux aigles n'était à proprement parler, ni nomade, ni sédentaire.

L'expédition poussait parfois à plus de cent kilomètres du village, toujours pour aboutir à quelque site de chasse dont le chef de troupe était propriétaire en vertu d'un titre transmissible, mais qui ne sortait pas du clan. D'ailleurs, les femmes et les enfants pouvaient accompagner les chasseurs à la condition d'avoir un campement séparé. En troisième lieu, et à la différence de l'agriculture et de la chasse ordinaire, la chasse aux aigles n'offrait pas d'intérêt alimentaire. Rituellement étouffés ou libérés après capture, les oiseaux ne laissaient que leurs plumes, destinées à la confection des coiffures ou autres articles vestimentaires, et aux échanges commerciaux. On profitait cependant de l'occasion pour chasser tous les gibiers dans ces terrains peu battus. Mais la population entière d'un village n'aurait pu s'adonner à la chasse collective, dans un pays mouvementé où les bisons ne pénétraient pas en nombre et où il eût été difficile de les encercler ; de plus, on craignait toujours quelque embuscade. Aussi ne s'aventuraient là, en petites bandes, que des chasseurs d'aigles et des guerriers.

Comme la chasse se déroulait dans des contrées désertes et inhospitalières, il arrivait que des ennemis traditionnels s'y rencontrent à l'improviste. Mais la chasse tenait une place intermédiaire aussi sous le rapport politique : cette fois, entre l'alliance et la guerre. Bien que les Cheyenne et les Mandan fussent ennemis, « une convention tacite voulait qu'il ne se produisît pas d'effusion de sang entre les deux tribus pendant toute la saison de chasse ; sinon les chasseurs seraient malchanceux... D'un campement à l'autre, on se rendait visite, et les deux groupes échangeaient des plaisanteries sans méchanceté sur la puissance magique de leurs autels *(sacred bundles)* respectifs ». Une convention du même genre aurait existé entre les Arikara et les Sioux (Bowers *1*, p. 210).

Enfin, la chasse aux aigles occupait une place intermédiaire dans le calendrier. Elle avait lieu en automne, c'est-à-dire après les grandes chasses d'été et les moissons, mais avant les froids qui contraignaient les Indiens à quitter le village d'été, construit sur une terrasse dominant la rivière, et à s'établir pour l'hiver au fond d'une vallée boisée. Il était impératif d'arrêter la chasse aux aigles dès que la glace se formait sur les berges, car, avant l'introduction du cheval, on voyageait à pied jusqu'au site de chasse où l'on fabriquait les embarcations qui serviraient à descendre par eau jusqu'au village, avec les provisions de viande et de peaux. Si le froid devenait trop vif, on risquait donc d'être surpris par l'embâcle (Bowers *1*, p. 250-251).

De cinq façons différentes, par conséquent, la chasse aux aigles opérait une médiation : dans l'espace, dans le temps, et sous les trois rapports du genre de vie, de l'activité économique et des conflits entre tribus. Pendant quelques semaines, elle permettait aux participants de mener une existence à distance raisonnable du près et du loin, de l'été et de l'hiver, de la sédentarité et du nomadisme, de la poursuite des fins matérielles ou spirituelles, de la paix et de la guerre. Voyage au rythme périodique et à destination

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

assurée, l'expédition de chasse, comme la navigation des tribus fluviales, était propre à coder l'alternance régulière des jours et des saisons :

M458. *Mandan : les vacances du soleil et de la lune.*

Quand Coyote, le démiurge, vivait sur terre, il lui prit fantaisie de faire une visite au soleil. Il se rendit à l'est, là où le soleil se lève, et il assista à la montée de l'astre qui était un homme magnifiquement paré. La nuit suivante, Coyote créa par magie un costume tout semblable, et devança Soleil sur la route qu'il l'avait vu prendre la veille. Arrivé au zénith, là où Soleil se repose pour fumer sa pipe, Coyote attendit. L'astre survint peu après, intrigué par les traces de pas qu'il avait remarquées le long du chemin. A la vue du démiurge, il s'indigna et lui demanda brutalement ce qu'il faisait là. L'autre expliqua qu'il venait des profondeurs de la terre où il jouait aussi le rôle de luminaire ; il avait appris que Soleil était son collègue du monde supérieur, il voulait le connaître et causer avec lui. Soleil répondit qu'il avait toujours été seul et se passait très bien d'ami. Il jeta Coyote hors du ciel après l'avoir rossé.

Coyote fit une chute vertigineuse et s'évanouit. La nuit régnait quand il reprit conscience. La terre, qu'il interrogea, lui dit où il était. Rampant ou se traînant, Coyote meurtri se dirigea vers une source. Il rencontra en chemin les carcajous qui célébraient une cérémonie. Coyote les connaissait, ils lui firent bon accueil et lui prodiguèrent des soins.

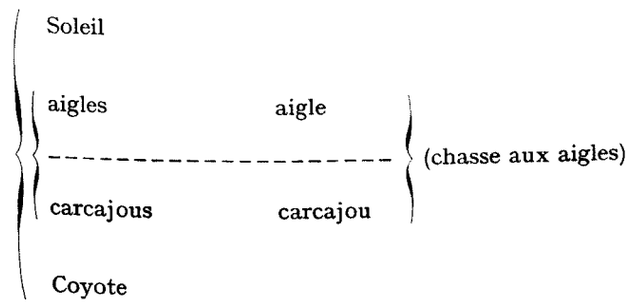
Quand il fut rétabli, Coyote sollicita l'aide des carcajous pour se venger. Ils lui conseillèrent de s'armer d'une massue de frêne, d'un lacet en fibres végétales et d'un peuplier réduit à la taille d'un brin d'herbe. Puis, Coyote et un carcajou nommé Lacet-Noir se mirent en embuscade au zénith, non sans avoir attaché le lacet au brin d'herbe, et disposé l'engin là où Soleil irait se reposer. Celui-ci arriva furieux, car il avait de nouveau repéré les traces de pas. Le lacet l'emprisonna, l'herbe redevint un arbre, et Soleil se trouva suspendu en l'air. Coyote le battit avec sa massue, mais ses protecteurs avaient eu soin de la choisir d'un bois fragile afin qu'elle se cassât sans causer trop de dommage. Alors, Coyote lia les bras et les jambes de Soleil et le chargea sur son dos pour l'emmener à la hutte des carcajous. Là, on le libéra, on l'invita à s'asseoir et on lui reprocha sa vilaine conduite envers un visiteur qui voulait être son ami. Les chants et les danses des carcajous plurent à Soleil, qui décida de profiter de leur hospitalité.

Lune s'inquiéta de la disparition de son frère le Soleil et partit à sa recherche. Il découvrit par hasard la hutte, dans laquelle l'astre se tenait assis près de la porte. On fit entrer Lune, on lui offrit à déjeuner, on lui expliqua pourquoi Soleil se trouvait là. Lune gronda le coupable, mais il insista auprès du chef des carcajous pour céder à Soleil la place d'honneur et se mettre lui-même près de la porte, car, expliqua-t-il, l'astre du jour était fier et il ne fallait pas l'humilier. Il ajouta qu'en partant, tous deux laisseraient des symboles pour les

remplacer. On trouve toujours ces symboles dans la hutte des chasseurs d'aigles : deux lacets accrochés à la paroi, du côté opposé à la porte pour le soleil, au dessus de la porte pour la lune. Et, à cause de cette histoire, les chasseurs incarnent parfois Soleil et Lune au campement.

Les deux frères se plaisaient tellement chez les carcajous qu'ils se firent remplacer dans le ciel jusqu'à la fin de la saison de chasse. Ils promirent à Coyote de revenir l'année suivante, quand les feuilles jauniraient. Puis, tout le monde se sépara ; les animaux chasseurs d'aigles rentrèrent chez eux, et Soleil et Lune se remirent au travail pour illuminer le ciel. Coyote continua sa course errante. Un jour qu'il se reposait et songeait avec nostalgie à l'heureuse époque de la chasse aux aigles, il remarqua sur une plante grimpante une feuille qui lui parut jaunissante. Sans comprendre que c'était sa couleur naturelle, il sauta sur ses pieds et courut en chantant de joie jusqu'au campement : il n'y avait personne. Une plante magique dit : « Le moment n'est pas encore venu. » Désappointé, Coyote partit (Beck-with *1*, p. 269-272).

Pour les raisons qui font des carcajous *(Gulo luscus)* les prototypes des chasseurs, nous renvoyons le lecteur à *la Pensée sauvage* (p. 66-72) ; et nous nous contenterons de mettre ici en évidence une armature mythique remarquable par sa symétrie. Car les carcajous chthoniens s'opposent aux aigles, oiseaux du ciel empyrée, de la même façon, mais avec une amplitude moindre, que s'opposent entre eux le soleil, luminaire céleste, et Coyote — appelé aussi « premier créateur » — qui prétend jouer le rôle d'astre du monde souterrain. Au début du mythe, la médiation se révèle impossible entre les termes extrêmes : Coyote ne peut prendre la place du soleil, ni s'associer à lui. Dans un second moment, il réussit à se maintenir sur la terre grâce à l'aide des carcajous, maîtres des fosses-pièges creusées juste au dessous du niveau du sol. Enfin, dans un troisième moment, Coyote et les carcajous réussissent ensemble à arracher le soleil du zénith et à le rapprocher du bas. Mais, pour y parvenir, il faut qu'ils le capturent avec un lacet : c'est-à-dire qu'ils le traitent *comme s'il était un aigle*, alors que Coyote lui-même agit en chasseur d'aigles, *comme s'il était un carcajou.*



Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Dans cette problématique, le lacet reçoit une double fonction. D'une part et comme on vient de le voir, il sert de terme médiateur entre le haut et le bas ; d'autre part il surmonte une contradiction cosmologique. L'antithèse qu'illustrent au début les personnages de Coyote et de Soleil se transforme en rapport de compatibilité sur les plans techno-économique et temporel : tant que dure la chasse aux aigles et grâce à elle, rien n'est plus impossible, les contraires peuvent cohabiter. Pourtant, cette première affirmation n'est pas le but principal du mythe. En posant à titre d'axiome que la chasse aux aigles a le pouvoir de lever toutes les contradictions, fût-ce la plus forte que l'esprit arrive à concevoir, elle prépare le terrain pour une tâche plus essentielle et qui se situe sur l'axe temporel.

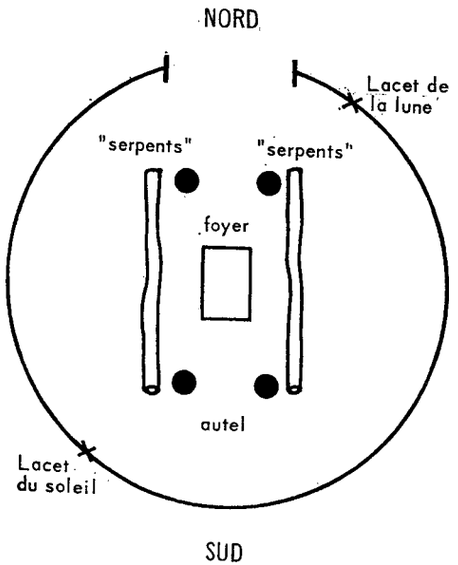


Fig. 32. — Plan de la cabane des chasseurs d'aigles. (D'après G. L. Wilson, p. 143.)

Ce changement d'axe apparaît déjà grâce au lien qu'on observe entre la liturgie de la chasse aux aigles et les versions mandan et hidatsa du mythe sur les épouses des astres. Au moins en partie, celui-ci sert à fonder les rites de chasse, mais cette partie diffère de celle qui, nous l'avons vu (p. 175 sq.), sert à fonder la danse du soleil. Le lien s'établissait alors par l'intermédiaire du poteau central de la tonnelle, symbolisant l'ascension de la femme humaine vers le ciel. Or, les rites de la chasse aux aigles font aussi usage de troncs, mais horizontaux et couchés par terre au lieu de dressés et verticaux. Dans l'abri de branchages construit par les chasseurs, on remarquait deux troncs disposés en parallèles de part et d'autre du foyer (fig. 32). Ils servaient de chevets aux chasseurs quand ceux-ci s'étendaient pour dormir, les pieds vers la paroi. En installant ces troncs, on invoquait les serpents qu'ils figuraient (Wilson, p. 146) à moins qu'ils ne représentent les chevets des serpents chasseurs d'aigles que combattit le fils de l'astre au cours de ses pérégrinations (Bowers *2*, p. 293, 334). On voit que la liturgie de la chasse aux aigles évoque une séquence terrestre du mythe au lieu d'une séquence céleste, et qu'elle la signifie à l'aide de troncs couchés à la place du tronc debout. L'analogie ressort encore mieux quand on remarque que le foyer de la hutte de chasse, creusé dans le sol, représente la fosse-piège. En effet, l'autel de la danse du soleil comprend aussi une fosse qui figure, selon

certains témoignages, la dépression creusée par l'épouse de l'astre en tombant ; soit le moyen d'une disjonction *ciel, terre* dans ce cas, d'une conjonction *terre, ciel* dans l'autre.

L'arrangement des deux lacets de fibres, dont parle le mythe, respecte aussi l'axe horizontal : l'un, associé à la verge d'or *(Solidago)* et accroché du côté opposé à la porte, symbolisait le soleil ; l'autre, associé à l'armoise *(Artemisia)* et accroché près de la porte, symbolisait la lune (Wilson, p. 150-151). Une baguette peinte en rouge, retenant chaque lacet, figurait l'astre propriétaire, de sorte que le soleil et la lune se trouvaient physiquement présents dans la hutte de chasse, ronde comme un bateau de cuir, mais où, comme dans la pirogue, ils occupaient néanmoins des emplacements opposés.

Nous avons dit que la saison de la chasse aux aigles durait depuis le début de l'automne jusqu'aux premières gelées. Elle incluait donc l'équinoxe, que le mythe évoque de deux façons : en mettant le soleil et la lune en opposition diamétrale, et en leur faisant échanger leurs places respectives. On se souvient que les carcajous asseyent d'abord Soleil près de la porte, qui est le côté dédaigné ; il y reste jusqu'à ce que Lune, invité à s'asseoir du côté honoré, y renonce en faveur de son frère. Pour rendre les places interchangeables, il faut donc qu'au moment où l'action se déroule, la nuit soit « égale » au jour.

Ainsi, le mythe ajoute un nouveau type de médiation à ceux que nous avons énumérés pour situer la chasse aux aigles dans la philosophie indigène :

1)	plaines, nomadisme	« mauvaises terres »	terres habitées.
2)	chasse alimentaire	chasse rituelle	agriculture.
3)	nourriture animale	parures	nourriture végétale.
4)	paix	trêve	guerre.
5)	village d'été	abri de chasse	village ou campements d'hiver.

Le mythe propose maintenant :

6)	solstice d'été	équinoxe d'automne	solstice d'hiver,

soit trois termes connotant respectivement la prépondérance du jour, la prépondérance de la nuit, et la nuit égale au jour.

Que, dans cette fonction « équinoxiale », la hutte de chasse joue le rôle d'une variante terrestre de la pirogue aquatique, ressort aussi de la parenté,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qui avait déjà frappé Maximilien (p. 359-360), des grands thèmes mythiques des Mandan avec ceux de leurs voisins algonkin et d'autres populations plus à l'est, chez qui l'on retrouve le thème de l'invention des gravures rupestres par les héros culturels (Fox, *in :* Jones *3*, p. 137), apparu pour la première fois dans un mythe des Tamanac de l'Orénoque (M_{415}, p. 130), et que nous avons interprété dans le sens d'un double transfert — de l'eau à la terre, et de l'ordre diachronique à l'ordre synchronique — de l'étalon servant à fixer une distance raisonnable entre le soleil et la lune, donc entre le jour et la nuit. Or, quand les dioscures tamanac prétendent mettre les fleuves à double sens, thème attesté aussi en Amérique du Nord, ne cherchent-ils pas à remplacer une situation de type solsticiel, où les durées de l'aller et du retour seraient inégales comme celles du jour et de la nuit, par une autre, de type équinoxial, où les trajets auraient exactement même durée ?

Si l'équinoxe représente pour les héros culturels une formule idéale qu'ils s'efforcent en vain de généraliser, on peut écrire à titre d'hypothèse :

solstice : *équinoxe* :: *nature* : *culture*.

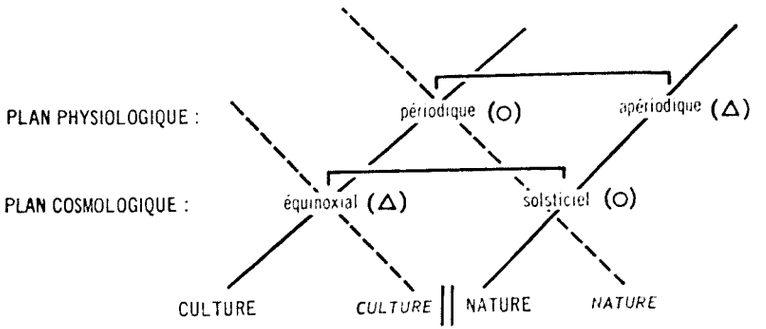
Cette équivalence éclaire d'un nouveau jour un problème discuté ailleurs (L.-S. *18*) : celui que soulève l'instabilité du sexe des astres, non seulement d'une population à l'autre, mais dans les rites et les mythes d'une même population.

Selon le mythe arapaho fondateur de la danse du soleil (M_{428}), l'éducation des filles repose sur un apprentissage de la périodicité physiologique. Cette périodicité peut être irrégulière : trop longue ou trop courte, à l'image du solstice ; ou régulière et donc parfaite, c'est-à-dire de type équinoxial. D'après l'équivalence précédente, la première renvoie à la nature, la seconde à la culture ; le mythe dit la même chose à sa façon.

Si, d'autre part, cette éducation concerne des femmes terrestres à qui des hommes célestes l'impartissent, il résulte que le mythe affirme de manière implicite une triple équivalence entre : *terre*, *nature*, *féminité*, et : *ciel*, *culture*, *masculinité*. Jusque là, tout va bien. Mais voici une difficulté : cette périodicité parfaite et régulière, qu'il appartient à des dieux mâles d'inculquer à des mortelles, ce sont, en fin de compte, celles-ci qui reçoivent la charge de l'incarner. Comme la racine magique qui va de la bouche du grand-père à celle de la petite-fille pendant le coït rituel, la culture passe du beau-père à la bru au cours du mythe et, qui plus est, cette transmission affecte la manière dont la culture se manifestera désormais. Ce que l'homme lui a enseigné comme une leçon, la femme va le vivre dans l'épanouissement de ses fonctions physiologiques. L'un culturalise, si l'on peut dire, ce qui n'était auparavant que nature ; l'autre naturalise ce qui n'était auparavant que culture. En passant de l'homme à la femme, le verbe s'est fait chair. Démonstration que la grenouille du mythe administre *a contrario*, car, étant

elle-même nature sous la forme la plus rétive, elle féminise Lune quand elle adhère à lui. Mais, de l'union d'un être mâle et équinoxial (car c'est à l'équinoxe, ne l'oublions pas, qu'est célébré le mariage des astres), et d'un être femelle totalement apériodique (à cause de l'incontinence d'urine dont la grenouille est affligée), résultera la menstruation, mode biologique de la périodicité.

Selon la perspective où l'on se place et le moment du mythe qu'on envisage, par conséquent, les pôles *nature/culture* basculent et reçoivent des charges sémantiques opposées. Du point de vue physiologique, l'homme est apériodique et la femme périodique, mais, du point de vue cosmologique, c'est le contraire, puisque des démiurges masculins détiennent alors les règles — dans tous les sens du terme — qu'ils imprimeront dans le corps et l'esprit de leurs aimables pupilles. Un peu comme la physique qui a disposé pendant longtemps de deux théories distinctes pour rendre compte de la nature de la lumière, l'une et l'autre satisfaisantes à condition qu'on ne prétende pas les utiliser en même temps, la pensée mythique se sert d'une armature qu'elle peut lire de deux façons. D'un mythe à l'autre, parfois d'un passage à l'autre du même mythe, elle s'accorde le droit d'en retourner le sens :



Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

II

UN PLAT DE TRIPES A LA MODE MANDAN

« *Mulieres ornat silentium.* »

ÉRASME, *De Civilitate morum puerilium*, Bâle, 1530, ch. IV.

Depuis les Arapaho jusqu'aux Hidatsa, tous les mythes qui s'ouvrent sur la dispute des astres font un mérite à l'épouse humaine de mastiquer bruyamment. Avant de chercher quel sort les Mandan réservent à ce motif, nous rappellerons qu'il s'est présenté à nous voici bien longtemps : au début du premier volume de ces *Mythologiques*, avec un mythe timbira (M_{10} ; CC, p. 79) — transformation, aussi sous ce rapport, d'autres mythes du même groupe (M_1, M_9 ; *ibid.*, p. 155-157) — où, pour se garder d'un sort funeste, le héros doit adopter la conduite inverse : ne pas faire du bruit en mangeant. Or, si l'on confronte M_{10} et M_{428} pris à titre d'exemples, on s'aperçoit que l'analogie entre les mythes des deux hémisphères va beaucoup plus loin :

M_{10} : Un garçon
M_{428} : Une fille
} impubères, hôtes { d'une famille conjugale (jaguar, femme enceinte),
d'une famille domestique (père, mère et deux fils),

=

M_{10} : soit un *couple* TERRESTRE.
M_{428} : soit une *famille* CÉLESTE.
} Pour les rejoindre (par un arbre où perche(nt)

=

M_{10} : des aras, dont les *plumes*
M_{428} : un porc-épic, dont les *piquants*
} sont la matière de parures, convoité(e)s { par des parents),
par un allié),

=

M_{10} : le héros *descend.*
M_{428} : l'héroïne *monte.*
} On leur offre un repas { de *viande*, GRILLÉE,
de *viscères*, BOUILLIS,

=

M_{10} :
M_{428} :
} ce qui rend difficile à chacun { de *ne pas* faire
de *faire*
} du bruit en mangeant.

=

M_{10} : Le héros obtient le feu de cuisine et les armes, engins *masculins*.
M_{428} : L'héroïne obtient les arts domestiques et le bâton à fouir, engin *féminin*.

Le bouilli et le rôti, dont le tableau qui précède fait ressortir l'appartenance à un même couple d'oppositions, surgissent chacun de son côté et à des milliers de kilomètres l'un de l'autre. On peut en dire autant de tous les éléments des couples connexes. Mais, qu'en dépit de la distance, ces oppositions remplissent une fonction pertinente, paraît d'autant plus certain que celle du bouilli et du rôti reste décelable au sein même de l'aire des Plaines dont provient M_{428}. Les Cheyenne et les Arapaho ont vécu longtemps côte à côte. Cependant, les mythes cheyenne ne possèdent pas l'histoire de la dispute des astres, ni celle du concours de mastication. Cette divergence s'explique peut-être du fait que les Arapaho ne prêtaient guère d'importance aux indispositions féminines et ne célébraient pas la puberté des filles (Kroeber *3*, p. 15), tandis que les Cheyenne se montraient beaucoup plus pointilleux sur ce sujet. Pendant la durée des premières règles ils

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ne laissaient pas les jeunes filles manger la viande bouillie mais seulement grillée sur les braises (Grinnell *2*, vol. 1, p. 130). Si, dans ce cas comme dans d'autres discutés ailleurs (L.-S. *5*, p. 257-268), il s'avérait qu'une population pose dans les rites le même problème qu'une population voisine renvoie à la mythologie, la lacune du rituel chez les Arapaho, celle du mythe chez les Cheyenne, apparaîtraient complémentaires. L'héroïne arapaho réussirait à manger bruyamment la viande, même bouillie, parce qu'elle est un personnage mythique. Mais aux demoiselles cheyenne, qui sont des personnages réels, il conviendrait de faire moins confiance, et de les mettre au régime des grillades qui craquent plus facilement sous la dent. Nous reviendrons en fin de ce livre sur les usages qui s'imposent à l'occasion de la puberté.

Les manières de table dont il vient d'être question ressemblent trop à celles que nous-mêmes approuvons ou condamnons pour ne pas nous interroger sur les motifs cachés qui, de part et d'autre de l'équateur, poussent les mythes à les mettre en opposition. Ici, le héros doit manger sans bruit, là l'héroïne doit faire exactement le contraire. Les mythes mandan sont d'un grand secours pour résoudre ce problème, car, s'ils préservent le thème, ils le traitent dans un esprit assez différent des tribus voisines. De plus, ils le modulent d'une version à l'autre, et ces leçons divergentes en apparence s'éclairent mutuellement.

Pour rapprocher les mythes sud-américains du dénicheur d'oiseaux et les mythes nord-américains de la « dénicheuse » de porc-épic, nous avons tiré argument, au début de cette cinquième partie, du fait que chaque groupe possède, de façon indépendante, un lien avec des rites qu'on peut aussi mettre en parallèle : ceux du grand jeûne chez les Sherenté et ceux de la danse du soleil dans les tribus des Plaines, destinés les uns et les autres à éloigner la menace du soleil et à obtenir la pluie. Sans même se référer aux rites, toutes les versions du mythe sur la dispute des astres que nous avons passées en revue confirment l'incompatibilité d'humeur entre les humains et l'astre du jour. Celui-ci ne les aime pas, et il invoque toujours la même raison : les humains grimacent et clignent quand ils le regardent, parce qu'ils ne peuvent supporter sa chaleur et son éclat. Les grenouilles sont plus à l'aise, mais dans leur cas, un élément joue le rôle de médiateur : l'eau interposée entre le ciel et la terre.

Présents aussi chez les Mandan, ces thèmes prennent dans leur bouche une ampleur exceptionnelle. A cet égard, ces Indiens se distinguent par leur philosophie des autres tribus villageoises, un peu comme les Sherenté diffèrent des autres Gé. Nous avons déjà souligné (p. 240) que les Mandan tiennent le soleil et les membres de sa famille pour des créatures démoniaques, incendiaires, cannibales et responsables d'autres calamités. Les rites en l'honneur du Peuple-d'en-haut avaient pour seule fin d'apaiser ces ogres : « C'était le Soleil qui semait la mort au cours des expéditions guerrières ; il emportait les cadavres au ciel, dans la cabane de sa mère qui les

lui préparait pour ses repas. Mais il ne cherchait pas à tuer ceux qu'il avait favorisés en leur inspirant des rêves, ni les préposés aux autels de son culte qui lui faisaient des offrandes périodiques. » Celles-ci consistaient en lambeaux de chair arrachés et en doigts sectionnés (Bowers *1*, p. 296-297, 167). Le même enquêteur dit avoir éprouvé les plus grandes difficultés pour connaître les rites du Peuple-d'en-haut, car ils relevaient de cérémonies tribales tenues secrètes, et ceux qui y avaient participé craignaient la mort s'ils les divulguaient.

Une autre grande cérémonie annuelle dite /okipa/ ou « imitation » (des bisons) avait pour fonction officielle de commémorer le déluge auquel échappèrent les ancêtres, et de favoriser la reproduction des bisons (Catlin, p. 352). Tout le panthéon tribal, le règne animal et même les êtres cosmiques comparaissaient sous la forme de danseurs peinturlurés, costumés ou masqués, qui faisaient des entrées successives, seuls ou en groupes (cf. les illustrations de couverture). Pendant les deux premiers jours, ces danseurs multipliaient les défis à un être invisible nommé Oxinhede, « le fol », qu'on voyait enfin surgir le troisième jour ou le quatrième et dernier (Maximilien, p. 375 ; Catlin, p. 360). Vêtu seulement d'un cache-sexe en poils de bison, d'une calotte de même matière et d'un collier en paille de maïs, parfois masqué, il avait tout le corps peint en noir et couvert de cercles blancs qui représentaient les étoiles. Sur la poitrine, un cercle rouge figurait le soleil, et un croissant rouge sur le dos, la lune. Un décor en dents de scie autour des lèvres suggérait une large bouche avec des crocs aiguisés. Un sexe postiche, fait d'un bâton et de deux petites courges, une longue canne au bas de laquelle pendait un simulacre de tête humaine, complétaient son accoutrement. Les enfants avaient peur de lui, car on disait qu'il venait du soleil et mangeait les gens. Rêver du Fol présageait une mort prochaine.

Repoussé par les autres officiants, ce diable essayait de troubler la fête ; il semait la terreur, prédisait la mort des participants sous les coups de l'ennemi, et voulait empêcher le retour des bisons qu'une bonne exécution des danses devait garantir. Avant de l'expulser, on lui faisait des offrandes. Sitôt qu'il les avait remarquées, il se tournait vers le soleil et lui expliquait par gestes comme il était bien traité ; il blâmait l'astre de garder ses distances et l'invitait à se joindre à lui (Maximilien, p. 375-376 ; Bowers *1*, p. 144-145, 153-155)[1].

Il n'y a pas le moindre doute que ce saboteur rituel cherchait à rapprocher le soleil de l'humanité, avec tout le cortège de calamités que cette conjonction pouvait amener. Dans ce cas aussi, par conséquent, le maintien du soleil à bonne distance (car il est source de vie s'il reste suffisamment

1. Catlin assista à l'/okipa/ en 1832 et lui consacra un petit livre richement illustré (*O-kee-pa*, Philadelphia, 1867). Arrivé chez les Mandan l'hiver suivant, Maximilien ne fut pas un témoin oculaire ainsi qu'il le précise, p. 372. Il obtint ses renseignements surtout de Catlin. Les Mandan, décimés par la petite vérole en 1837, cessèrent bientôt de former une tribu organisée. Le dernier /okipa/ eut lieu en 1890.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

éloigné) se trouve mis en rapport fonctionnel avec l'octroi des pluies bienfaisantes.

Le mythe fondateur de l'/okipa/ et des rites pour le maïs (Bowers *1*, p. 183) confirme cette interprétation :

M$_{459}$. *Mandan : la jeune fille et le Soleil*
(partiel ; cf. p. 378 sq., 390-391).

Les premiers ancêtres des Mandan sortirent des profondeurs de la terre, là où elle forme une éminence au bord de l'océan. Ils étaient quatre, qui apportèrent le maïs avec eux. Leur chef s'appelait « Manteau-bien-Fourré ». Il avait deux frères, le plus âgé nommé « Pendants-d'Oreille-en-Tuniques-d'Épis-de-Maïs » et le plus jeune « Tête-Chauve-comme-un-Hochet-en-Calebasse ». Les trois hommes avaient une sœur nommée « Tige-de-Maïs-Ondoyante ».

Le chef était le prêtre du maïs, dont il enseigna la culture et les rites aux autres hommes. Il possédait un manteau qu'il suffisait d'asperger d'eau pour que la pluie tombe. Manteau-bien-Fourré apprit aux habitants de la terre à se vêtir, à bâtir des villages et à cultiver les champs. Il disposa les cabanes en rangées comme on fait pour planter le maïs, et il distribua les champs entre les familles en même temps que des graines de maïs, de haricot, de courge et de tournesol.

A cette époque, la sœur passait toute la journée aux champs pour surveiller les travaux agricoles. Un jour, un étranger voulut lui rendre visite, mais elle refusa de le recevoir. Il renouvela trois fois sa démarche avec le même résultat. Cet homme était le Soleil. Quand il se retira pour la dernière fois, il prédit que ce que plantait la jeune fille ne pousserait pas.

Le lendemain, dès le lever du jour, il fit si chaud que le maïs se fana. La jeune fille parcourut les champs au crépuscule, en étendant son manteau et en chantant des paroles sacrées. Les plantes se ranimèrent. Quatre fois de suite, le soleil brûla les champs, mais chaque fois la jeune fille leur rendit la vie grâce à son manteau et à ses invocations (Bowers *1*, p. 156, 195).

Nous n'insisterons pas ici sur l'étonnante ressemblance qu'offrent certaines versions avec le mythe d'origine des Warrau du Venezuela (M$_{243}$; MC, p. 158-159). Il s'agit chaque fois de l'introduction des arts de la civilisation, et surtout de l'agriculture ou de ce qui en tient lieu chez les Warrau : l'extraction de la moelle de palmier qui, comme le maïs des Mandan, est un aliment sacré. Les ancêtres montent ou descendent, toujours attirés par l'abondance qui règne dans le nouveau monde que des éclaireurs ont reconnu. Trop grosse ou trop lourde, une femme enceinte ruine leurs efforts. Quelques Indiens parviennent sur la terre promise, les autres — au nombre desquels figurent les maîtres sorciers (Warrau) ou le maître du maïs (Mandan) — restent prisonniers, et leur absence prive les hommes d'aide et de protection. Un conflit se déroule ensuite avec les esprits des eaux (voir : Maximilien, p. 366 ; Bowers *1*, p. 196-197 ; Wilbert *9*, p. 28-36 ; Osborn *1*, p. 164-166 ; *2*, p. 158-159 ; Brett *1*, p. 389-390).

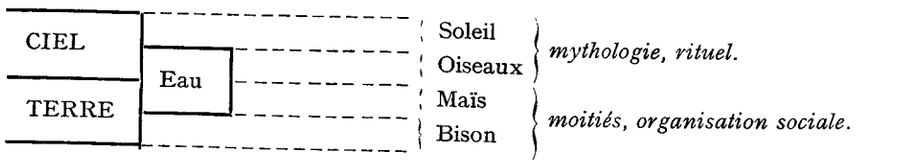
Pris en lui-même, le mythe mandan appelle des considérations d'un autre ordre. Il montre que l'appétit « cannibale » du soleil s'étend aux produits agricoles. Or, la cérémonie sherenté du grand jeûne avait un lien patent avec l'agriculture : « Si la sécheresse se faisait trop longue ou trop rigoureuse, les Sherenté attribuaient cette menace contre les récoltes à la colère du soleil » (Nim. *6*, p. 93). Les Mandan connaissaient au moins deux équivalents du grand jeûne, dont celui de quatre jours suivi de mortifications que s'infligeaient les guerriers pendant l'/okipa/ (Catlin, p. 355, 362-368, 380). De plus, les prêtres du maïs, qui représentaient une fraction appréciable des hommes adultes (35 personnes), se soumettaient à de nombreuses prohibitions, certaines d'ordre alimentaire, pendant la période où les plantes cultivées croissaient. Plusieurs de ces prohibitions s'étendaient à toute la population (Bowers *1*, p. 191-196). Nimuendaju (*5*, p. 89-90 ; *8*, p. 62) a décrit des institutions analogues chez les Timbira et les Apinayé, qui sont les voisins des Sherenté au nord et au sud. Il est vrai que, pendant cette période, les Apinayé chantaient chaque jour à la gloire du soleil. Les Mandan s'en gardaient bien, tant ils étaient certains de son inimitié. Même pour que la température se réchauffe au cours d'un hiver particulièrement rigoureux, c'est au vent du sud, non au soleil, qu'ils adressaient des supplications (Bowers *1*, p. 307).

Entre le soleil et la terre, il fallait donc que l'eau jouât le rôle de terme médiateur. Manteau-bien-Fourré, le premier prêtre du maïs, expliqua aux Indiens que pour obtenir beaucoup de pluie et de belles récoltes, ils devaient chanter des paroles sacrées chaque printemps, quand les canards et les autres oiseaux aquatiques remontaient vers le nord. A cette époque, un rite de sudation était aussi de rigueur. Dans une cabine bien close, on aspergeait d'eau des pierres brûlantes, au nombre de quatre comme les visites du Soleil à la demoiselle Tige-de-Maïs : « Ces pierres, nos ennemies comme fut le soleil », précise un informateur. Quand on les déposait dans la cabine, l'officiant énumérait les quatre ennemis qu'il souhaitait vaincre. Et ceux qui pénétraient à l'intérieur de l'étuve imitaient les oies sauvages et d'autres oiseaux aquatiques (Bowers *1*, p. 192, 195).

De tous ces rites, un système se dégage, qui reflète la corrélation des mythes avec la structure sociale. Les Mandan étaient divisés en deux moitiés matrilinéaires, respectivement associées à l'est et à l'ouest. On ne connaît pas de noms à ces moitiés, mais lors de l'érection de la cabane cérémonielle à laquelle leurs membres collaboraient seulement pour le côté assigné à chaque moitié, ceux-ci mettaient des offrandes dans les trous creusés avant d'y ficher les poteaux. Ces offrandes consistaient en grains de maïs jaune du côté de l'est, en poils de bison nattés du côté de l'ouest (Bowers *1*, p. 29).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

A l'opposition *maïs/bison*, symbolisant l'organisation sociale, répond celle entre oiseaux aquatiques et soleil dans les mythes et les rites que nous avons considérés. Parmi ces quatre termes, les oiseaux d'une part, le maïs d'autre part sont plus étroitement liés à l'eau. Celle-ci participe donc de l'un et de l'autre couple, au titre d'élément ambigu qui relève du ciel quant aux oiseaux, de la terre quant au maïs, car il ne faut pas oublier que celui-ci provient du monde chthonien :



Ce schéma nous sera fort utile, parce qu'il fait à l'eau une place équivoque où se trouve la clé de certaines anomalies apparentes dans la pensée mythologique des Mandan. Mais il reste partiel, et ne prétend pas restituer un système total dont il illustre seulement un aspect. En effet, le maïs et les bisons figurent parfois ensemble dans certains rites et certains mythes. Célébrée en été, au moment où les feuilles des saules ont atteint leur plus grand développement (Catlin, p. 353), la fête de l'/okipa/ encourage la multiplication des bisons. Mais elle inverse les rites agraires, pour autant que ceux-ci connotent l'*eau céleste appelée* tandis que l'/okipa/ connote, nous l'avons dit et le verrons mieux par la suite, l'*eau terrestre repoussée.*

Quant aux rites d'hiver pour appeler les bisons, ils inversent tout à la fois les rites du maïs, fondés sur le mythe de l'/okipa/, et cette cérémonie même : ils ont lieu au cœur de l'hiver, quand les jours sont les plus courts ; ils consistent en prières adressées au vent du nord, pour qu'il déchaîne dans les plaines les tempêtes qui chasseront les troupeaux vers les vallées ; enfin, ils exigent un silence absolu et la suspension de toute activité. D'autre part, les mythes qui les fondent rassemblent soit les bisons et le maïs, soit le soleil et les oiseaux. Par conséquent, les termes que nous avons retenus demeurent les mêmes, et la prise en considération d'autres rites ou mythes oblige seulement à repérer de nouvelles combinaisons. Le système complet n'ajouterait pas d'éléments supplémentaires au système partiel, il enrichirait plutôt ses dimensions.

La tâche de construire le système total serait énorme. Mais, comme pour toute mythologie, on ne verra jamais clair dans celle des Plaines, surtout dans celle des tribus villageoises, si riche et si complexe, tant qu'on n'aura pas entrepris de façon méthodique une classification des mythes qu'il faudrait rétablir dans leurs rapports réciproques : symétriques ou antisymétriques, décalqués les uns sur les autres avec des couleurs changeantes pour le fond ou pour le tracé ; images en miroir, tirages positifs ou négatifs, et présentés à l'endroit, de chant, ou renversés.

***

Les Mandan racontent la dispute des astres de plusieurs façons. Parmi toutes les variantes, deux constituent ce qu'on aimerait appeler la pierre de Rosette de cet ensemble mythologique : rédigées dans des « langues » différentes, elles permettent de déchiffrer un sens auquel on n'aurait autrement pas accès.

M$_{460}$. *Mandan : la dispute des astres* (I)
(partiel ; cf. p. 362).

Soleil et Lune descendirent autrefois sur terre. Ils voulaient se marier, car les forces de leur vieille mère déclinaient. Lune projetait de prendre femme parmi les « égreneuses de maïs ». Soleil protesta que les humaines n'avaient qu'un œil et plissaient le visage en le regardant, tandis que les crapaudes tournaient vers lui de ravissants yeux bleus. « Soit, dit Lune, tu épouseras une crapaude, et moi une Mandan. »

Lune alla près d'un grand village d'été. Il vit deux filles qui ramassaient du bois. Changé en porc-épic, il attira la plus jeune en haut d'un peuplier, puis au ciel. Des amélanchiers à fruits rouges poussaient devant sa porte, des « saules » rouges devant celle de Soleil. La mère fit entrer les deux femmes, mais elle eut du mal à trouver la crapaude qui restait tapie sous la broussaille et qui urinait à chaque bond.

Quand elle leur servit à dîner, la fille Mandan choisit un morceau de tripe mince et la crapaude un morceau épais. La vieille voulait savoir qui était la meilleure mangeuse et ferait le plus de bruit en croquant. L'Indienne avait des dents coupantes et elle dévorait comme un loup. Mais la crapaude ne réussit pas à faire craquer du charbon de bois entre ses gencives. Tout le monde se moqua d'elle. Furieuse, elle sauta sur la poitrine de Lune et s'y fixa. Il la détacha avec son couteau et la jeta au feu. Alors elle se transporta sur son dos, juste entre les omoplates où il ne pouvait l'atteindre. C'est l'origine des taches de la lune.

Le mythe continue par l'évasion de la femme, sa mort, les aventures du fils auprès de la Vieille-qui-ne-Meurt-Jamais devenue sa grand-mère adoptive, la mort du héros suivie de résurrection et sa montée au ciel, transformé en étoile (Bowers I, p. 200-205).

Il y a peu à dire sur cette version, sinon qu'elle inclut l'histoire des épouses des astres dans un plus vaste ensemble consacré à la Vieille-qui-ne-Meurt-Jamais, déesse de la végétation. Nous reviendrons à cet aspect (p. 364, 375). Pour le reste, l'histoire se déroule presque dans les mêmes termes qu'emploient les versions déjà étudiées qui relèvent aussi de la rédaction porc-épic.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

En revanche, les rites du Peuple-d'en-haut, dont on n'a pas oublié le caractère maléfique, ont leur fondement dans un autre mythe qui bouleverse l'esprit et plusieurs détails du précédent récit :

M_{461}. *Mandan : la dispute des astres* (2).

« Il y a trois personnages qui vont ensemble dans cette histoire : la Vieille-Femme-d'en-Haut, et ses fils Soleil et Lune. » Ainsi commence le narrateur.

Autrefois vivait une jeune fille nommée Soie-de-Maïs (nous conservons le mot « soie » qui désigne en anglais les filaments couvrant l'épi). Elle s'était mis en tête d'épouser le Soleil, et demanda à une sainte femme comment parvenir jusqu'à lui. Celle-ci lui conseilla de faire le voyage en plusieurs étapes et de passer chaque nuit chez les souris.

Le premier soir, la jeune fille demanda l'hospitalité aux « souris de cabane », qui lui servirent à dîner des haricots de terre qu'elles venaient de récolter. Elle leur offrit en échange de la graisse de bison pour oindre leurs mains irritées par ce pénible labeur, et des perles en pierre bleue. Le deuxième soir, la même scène se renouvela chez les souris à poitrail blanc, et le troisième, chez les souris à long nez. Aux rats à bourse qui l'accueillirent la quatrième nuit, elle offrit, contre les haricots habituels, de la graisse de bison et des boulettes de maïs dont elle avait aussi une provision.

Au soir du jour suivant, Soie-de-Maïs parvint à la cabane du peuple céleste. Frappée par sa beauté, la vieille la fit entrer. Chaque frère occupait un coin opposé de la cabane, et leur mère installa la jeune fille dans celui de Lune. Quand une femme Cheyenne surgit du monde terrestre, la vieille l'envoya du côté où Soleil avait l'habitude de coucher.

Soleil comprit que sa mère le lésait au profit de son frère et se plaignit. Elle répondit que Lune recevait peu de demandes en mariage. Quand vint l'heure du dîner, la vieille servit à Soleil, qui était cannibale, un bouilli de mains, d'oreilles et de peau humaines. La femme Cheyenne et lui mangèrent de bon appétit.

Chaque femme donna naissance à un fils. Comme Soleil voulait rendre son neveu cannibale, Lune prolongea la nuit pour permettre à Soie-de-Maïs de fuir avec l'enfant. Celui-ci grandit au village maternel auquel les dix frères de la femme Cheyenne firent la guerre. Changé en oiseau-tonnerre, Lune combattit avec le peuple de sa femme et tua les dix frères ; son fils tua et décapita son cousin, fils du Soleil, dont il brûla le corps sur un bûcher et offrit la tête à l'Esprit des eaux. Il devint chef de guerre chez les Mandan (Bowers *1*, p. 299-302).

Réservons pour la partie suivante la deuxième moitié du mythe, et considérons le début. Qui est Soie-de-Maïs ? Sans doute un doublet modeste de l'héroïne du mythe d'origine, Tige-de-Maïs (cf. M_{459}) qui s'appelle,

d'ailleurs, Soie-de-Maïs dans le mythe homologue des Hidatsa (Bowers *2*, p. 339, 342). Plusieurs mythes semblent dénommer Soie-de-Maïs n'importe quel personnage, pourvu qu'il soit de sexe féminin ; il arrive même que deux héroïnes distinctes portent ce nom au cours du même mythe (M_{462}). Mais, en de telles matières, on ne doit pas crier trop vite à l'arbitraire, et mieux vaut garder dans l'esprit la réflexion que l'étude du cycle des *Nibelungen* inspira à Ferdinand de Saussure : « Il est vrai qu'en allant au fond des choses, on s'aperçoit dans ce domaine, comme dans le domaine parent de la linguistique, que toutes les incongruités de la pensée proviennent d'une insuffisante réflexion sur ce qu'est l'*identité* ou les caractères de l'identité lorsqu'il s'agit d'un être inexistant comme le *mot*, ou la *personne mythique*, ou une *lettre de l'alphabet*, qui ne sont que différentes formes du SIGNE, au sens philosophique. » Et il ajoutait en note : « mal aperçu, il est vrai, de la philosophie elle-même » (*in :* Godel, p. 136).

Si les héroïnes mandan portent le même nom, c'est que leurs aventures offrent des traits communs : la synonymie des unes explique l'homonymie des autres. Première ancêtre ou humble beauté villageoise, Soie-de-Maïs manifeste toujours une attitude ambiguë vis-à-vis du mariage. Dans une fonction, l'héroïne éconduit le Soleil qui souhaitait s'allier aux humains en l'épousant ; et elle devient ainsi responsable de son hostilité. Dans l'autre fonction, elle refuse tous les prétendants du cru ; quand ses frères ou sa mère le lui reprochent, elle claque la porte et part au bout du monde pour épouser un ogre. Qu'elle réussisse ou non dans son entreprise, les conséquences sont pareillement désastreuses : elle ramène au village la guerre (M_{461}), l'inceste, la discorde et la jalousie conjugales (M_{462} ; Beckwith *1*, p. 63-80 ; Bowers *1*, p. 272-281), ou bien une ogresse meurtrière sous l'apparence d'une mignonne petite fille personnifiant les rigueurs de l'hiver et la famine (M_{463} ; Bowers *1*, p. 319-323). En simplifiant beaucoup, on pourrait dire que, quand le soleil veut s'importer comme époux, l'héroïne l'exporte sous forme d'ogre ; mais quand elle s'exporte elle-même comme épouse, elle importe des ogres réels ou métaphoriques. Il est vrai qu'elle ramène aussi le maïs qui, en son absence, avait cessé de croître. Qu'ils fondent les rites agraires (M_{459}) ou ceux de chasse ($M_{462, 463}$), les mythes avec Soie-de-Maïs pour héroïne jouent sur une double opposition. Au titre de production saisonnière, le maïs est tantôt près, tantôt loin. Et il représente aussi une production saisonnière parmi d'autres, au premier rang desquelles figure le gibier qui oblige les hommes — pour le *poursuivre* l'été dans les plaines ou l'*attirer* l'hiver au fond des vallées — à délaisser le maïs. Un genre de vie purement agricole maintiendrait la population au village, il aurait donc un côté incestueux (M_{462}). Mais la désertion du village, qu'impliquent la chasse nomade et la guerre en terre lointaine, porte avec elle tous les périls des aventures exogames. De manière significative, celles-ci se déroulent au pays de la femme-bison, dont les parents hostiles conspirent la destruction de leur gendre (Bowers *1*, p. 276-281).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Comme dans les autres mythes sur les épouses des astres, c'est donc bien le problème de l'arbitrage du proche et du lointain que posent les versions mandan. Mais M_{461} l'infléchit dans deux directions. D'abord, le code sociologique passe au second plan : les types de mariage évoqués par les mythes connotent plutôt des manières de vivre. Soie-de-Maïs prétend se faire épouser par des personnages lointains et surnaturels qui se révèlent chasseurs ou cannibales, sinon les deux ensemble. Ou bien (M_{462}) elle cherche à séduire son propre fils, donc à lui imposer une union rapprochée ; elle agit alors elle-même en qualité de personnage surnaturel, maîtresse du maïs. Ce fils du maître de la chasse (et rien que de cela) échappe à l'inceste avec sa mère, qui est aussi la mère du maïs (et rien que cela), en épousant deux femmes respectivement associées au maïs et au bison. Pour la première fois, un équilibre s'instaure entre l'agriculture et la chasse, mais il reste précaire parce que les deux femmes ne se ressemblent pas : l'une est tolérante, l'autre jalouse. Pour que l'harmonie règne, il faudra que l'épouse végétale se sacrifie tout en veillant de loin sur le héros infidèle, et que celui-ci triomphe des périls dans lesquels l'épouse animale l'a jeté. Consacré chasseur et guerrier, à ce prix seulement le maïs lui sera rendu[1].

Entre la vie nomade et la vie sédentaire, la chasse et l'agriculture, la guerre et la paix, la pensée mandan ne cherche donc pas à définir des moyens termes. Au contraire, elle s'ingénie à prouver que les formes extrêmes sont inconciliables et qu'il faut assumer leur contradiction. De là proviennent sans doute le ton tragique et la sombre grandeur des mythes, les supplices, semble-t-il plus cruels qu'ailleurs, que s'infligeaient les pénitents au cours de cérémonies dont le symbolisme, plus riche aussi pour cette raison, ne parvient pas à se cantonner sur un seul plan. Nous avons vu que la fête de l'/okipa/ consiste tout à la fois en rites prospectifs pour assurer la multiplication du gibier, et en commémoration rétrospective de la fin du déluge dont le schème inverse celui des rites prospectifs, célébrés à d'autres périodes, pour appeler la pluie et obtenir des récoltes abondantes. De même, la différence de ton entre les deux versions principales du mythe sur les épouses des astres serait incompréhensible, si l'on ne prenait garde que M_{460} renvoie aux rites du maïs, et M_{461} à ceux du Peuple-d'en-haut qui est l'ennemi juré des jardins.

En route vers la demeure du soleil, Soie-de-Maïs fait étape chez quatre sortes de rongeurs. L'anglais *mice*, employé par l'informateur, recouvre probablement des familles et genres très divers que nous ne chercherons pas à identifier de façon certaine. Il suffira de noter que les « souris-de-cabane », que l'héroïne visite en premier, suggèrent par cette appellation

1. Nous ne perdons pas de vue pour autant que le mythe des deux épouses et sa variante dite de « la bisonne offensée » *(piqued buffalo-wife)* existent dans d'autres tribus des Plaines. Nous ne les évoquons ici que dans leur rapport à l'ensemble mythologique mandan.

un rapport de contiguïté et de familiarité avec les humains[1], tandis que le quatrième groupe, celui des rats à bourse, se détache peut-être des autres au point de vue taxinomique (famille des Géomydés ou des Hétéromydés ?) et ne paraît guère témoigner d'amitié aux Indiens : les rats à bourse ont la réputation de saccager les champs et les jardins. Les Siouan des Plaines les redoutent pour une autre raison : ils croient que ces animaux tirent des flèches d'herbe qui causent des ulcères du visage (J. O. Dorsey *2*, p. 496), sans doute à l'image des poches faciales dont ils sont pourvus et où ils entassent la nourriture. Nous admettrons donc que l'héroïne obtient, dans l'ordre, l'aide d'animaux de moins en moins familiers et de plus en plus hostiles, progression qui la conduira chez le soleil, qui ne se contente pas de piller les jardins comme les rats à bourse mais les détruit, et qui est cannibale par dessus le marché : à la différence, donc, des rats à bourse auxquels leur invitée destine sa provision de boulettes de maïs, seul terme agricole d'une triade dont les autres termes sont la graisse de bison (produit de la chasse) et les perles en pierre qui relèvent du costume et non de l'alimentation[2]. On se souviendra qu'une triade constituée par la nourriture végétale, les parures et la nourriture animale (p. 247, sous : 3) est commutable avec d'autres qui reflètent tous les aspects de la vie des Mandan.

Trois termes fortement marqués : graines cultivées, objets manufacturés, produits de la chasse, évoquent en revanche des types d'activité que ne pratiquent pas les rongeurs. Ceux-ci offrent à leur invitée humaine des haricots de terre : gen. *Amphicarpa ; Falcata comosa*, plante grimpante de la famille des légumineuses qui a deux sortes de branches, de fleurs et de fruits. Trop petites, les graines aériennes ne valent pas la peine qu'on les cueille, mais les Indiens appréciaient beaucoup les grosses graines qui poussent enterrées. Comme la récolte était fatigante (cf. le mythe), les femmes à qui ce travail incombait préféraient piller les nids de certains rats des champs (*voles :* sans doute genre *Microtus*, famille des Cricétidés), qui font d'énormes réserves de graines. Les Indiennes Dakota, voisines des Mandan, affirmaient cependant qu'elles laissaient toujours aux rats de la nourriture en échange : soit une même quantité de grains de maïs ou quelque

1. Chez les Hidatsa, une « souris » empaillée servait d'enseigne aux confréries de jeunes hommes qui, à des périodes connues à l'avance, entreprenaient de piller les maisons du village. On protégeait toutes les provisions, mais pas seulement pour les défendre, car on voulait aussi, en rendant l'aventure difficile, exercer la jeunesse aux expéditions pour voler des chevaux en pays ennemi (Bowers *2*, p. 134).

2. La version Beckwith (*1*, p. 63-76) de M_{462} énonce une triade de boulettes de maïs, viande séchée et graisse de bison, non contradictoire avec l'autre puisqu'on peut l'analyser en : *aliment végétal, aliment animal, onguent.* D'autre part, cette version construit différemment la série des animaux secourables qui sont, dans l'ordre : 1) souris à ventre blanc ; 2) souris noires ; 3) taupes ; 4) vieux blaireaux. On trouve aussi des séries telles que : 1) souris à ventre blanc ; 2) souris à nez pointu ; 3) souris à ventre jaune (Beckwith *1*, p. 236) ; ou bien encore : 1) souris à long nez ; 2) souris à dos rougeâtre et poitrail blanc ; 3) souris noirâtres ; 4) taupes (Bowers *1*, p. 287-288). L'inventaire ethnozoologique de M_{461} n'illustre donc qu'une formule parmi d'autres, que les incertitudes qui planent sur la taxinomie ne permettent pas d'élucider.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

autre produit que les rats mangent volontiers : « Elles disaient que voler les animaux constituait une mauvaise action, mais qu'un échange équitable n'est pas du vol » (Gilmore *1*, p. 95-96).

On voit que le récit mythique s'inspire d'un usage réel, et qu'il le justifie en retour. Car cet usage offre une signification très profonde, s'agissant d'un type d'activité économique à mi-chemin entre l'agriculture et la chasse : en effet, les haricots de terre, produit végétal, proviennent des animaux. Et c'est un thème fréquent des mythes que la souris représente l'ultime gibier dont on se nourrit avant que la famine ne règne. Or, le mythe évoque cette activité intermédiaire à l'occasion d'un voyage qui rapproche une femme et un homme, l'agriculture et le cannibalisme ; soit les pôles extrêmes d'une série où la chasse peut seule jouer le rôle de terme moyen. Nous avons dit qu'entre l'agriculture et sa limite sociologique l'inceste, d'une part, la chasse et sa limite sociologique la guerre, d'autre part, les Mandan ne concevaient pas de juste milieu. On voit mal, en effet, comment une tribu entière aurait pu subsister par la seule industrie des rongeurs. Mais si dérisoire que soit l'hypothèse, le mythe devait tout de même l'évoquer. A défaut d'offrir une solution pratique, elle permet de dégager sur le plan spéculatif la norme de l'échange : acte médiateur qui maintient les extrêmes en équilibre, à défaut d'un état simple qui puisse les remplacer. Que l'échange apparaisse dans le mythe sous une forme si discrète qu'il risque de passer inaperçu, et qu'il se déroule avec ces partenaires infiniment modestes que sont les plus petits des rongeurs, ne doit pas cacher l'importance du thème. Nous le verrons ressortir au premier plan de mythes que nous discuterons dans la dernière partie.

En procédant à une substitution d'épouses, la mère des astres fait le contraire d'un choix trompeur : car la femme Cheyenne, issue d'un peuple ennemi, convient au Soleil cannibale ; et Soie-de-Maïs, héroïne nationale, convient à Lune en sa double qualité de protecteur de l'agriculture et des Mandan. Sans cette manœuvre, Soie-de-Maïs n'aurait pu échapper au Soleil, puisqu'il lui faut l'aide de Lune pour réussir une évasion qui échoue dans toutes les autres versions. Mais là n'est pas la seule divergence entre M_{460} et M_{461} ; nous devons donc les comparer méthodiquement. Pour simplifier nous appellerons V_1 ou V_2 chaque version.

Selon V_1, Lune épouse une fille mandan aux dents aiguisées « qui mange comme un loup », et Soleil épouse une crapaude privée de dents.

Selon V_2, Lune épouse Soie-de-Maïs, fille mandan, et Soleil épouse une fille cheyenne, cannibale.

Si l'on admet que les filles mandan de V_1 et V_2 sont commutables, il suit que les types d'épouses se ramènent à deux quand on additionne les versions :

$$V_1 + V_2 = \begin{cases} \textit{femme terrienne} : \begin{cases} \text{fille mandan} \\ \text{fille cheyenne} \end{cases} \\ \textit{femme aquatique} : \textit{grenouille} \end{cases}$$

D'autre part, chaque version retient une seule opposition pertinente :

$$V_1 = \textit{femme terrienne/femme aquatique}$$

$$V_2 = \textit{femme terrienne}^{(1)}/\textit{femme terrienne}^{(2)}$$

Comme il est clair que V_1 et V_2 sont en rapport de transformation, il faut qu'une des héroïnes de V_2 transforme la femme terrienne de V_1, et que l'autre fasse de même pour la femme aquatique. Le récit mythique ne se montre pas très clair à ce sujet, mais on peut suppléer grâce au rituel.

Après la défaite du Fol qui survient le troisième ou le quatrième jour de l'/okipa/, ce personnage maléfique, ci-devant célibataire endurci (Maximilien, p. 343), se transforme en pitre libidineux. Il imite les bisons en rut et feint d'attaquer les jeunes femmes. A plusieurs reprises, il joue une scène grotesque avec deux danseurs costumés en filles, l'une sage et l'autre folle. Il courtise d'abord la première et lui offre son collier de paille, mais elle l'éconduit. Il se tourne alors vers la seconde qui accueille ses avances avec empressement. Ces deux personnages incarnent Soie-de-Maïs et la fille cheyenne (Bowers *1*, p. 146 et n. 28, 29). Puisqu'on tourne celle-ci en ridicule, il est permis de supposer que, sous ce rapport, la fille cheyenne de V_2 transforme la grenouille ridicule de V_1. Mais cette grenouille privée de dents est incapable de faire du bruit en mangeant.

Tout se passe donc à ce stade comme si on avait :

a) *(silence : bruit)* : : *(femme édentée : femme dentue)*
: : *(femme non cannibale) : (femme cannibale).*

et comme si, par conséquent, c'était la Mandan, non la Cheyenne, qui transformait la grenouille. La contradiction s'efface quand on remarque que l'héroïne mandan cumule en sa personne deux termes de la série précédente : dentue selon V_1, non cannibale selon V_2. Nous récrirons donc la formule de la façon suivante :

b) [*silence : bruit*] : : [*grenouille* (édentée) : *fille mandan* (dentue + non cannibale)]
: : [*fille mandan : fille cheyenne*]

ce qui revient à dire que, sous le rapport de la voracité :

c) *femme cheyenne > femme mandan > femme-grenouille.*

En effet, la Cheyenne, *cannibale*, est plus vorace que la Mandan, *non cannibale*, laquelle, avec ses dents de loup, est plus vorace que la grenouille *sans dents*.

	Cheyenne :	Mandan :	grenouille :
cannibalisme :	+	—	—
denture :	+	+	—

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Par rapport à l'épouse étrangère et à l'épouse animale, la concitoyenne occupe donc une position ambiguë.

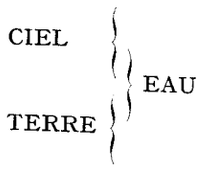
Or, on se souvient que le mythe fondateur des rites du maïs (M_{459}) mettait en opposition diamétrale les ancêtres chthoniens, sortis des profondeurs de la terre où ils se nourrissaient de maïs, et le peuple céleste qui n'est pas seulement carnivore, mais cannibale. Entre ces termes extrêmes, l'eau joue le rôle de terme médiateur. Cependant, pour M_{460} qui explique aussi les rites du maïs, l'eau est l'élément connoté par la grenouille. Les mythes agraires avancent donc deux propositions indépendantes. D'une part, l'eau assure la médiation entre le ciel ($\simeq$ feu) et la terre ($\simeq$ végétation) :

a) *terre < eau < ciel.*

Mais, d'autre part, il reste vrai que :

b) *terre > eau.*

Par conséquent, et bien que l'eau soit le *médiateur obligé*, ce terme médiateur a une *valeur plus faible* que chacun des pôles qu'il sert à médiatiser. Comment cela est-il possible ? La pensée mandan ne parvient pas à éluder ce problème, qui résulte de la place particulière qu'elle fait à l'eau dont nous avons vu (p. 256) que, pour elle, le rôle médiateur s'exerce par recouvrement partiel des deux autres éléments, non par interposition :



Le terme médiateur n'étant ni supérieur ni équivalent aux termes polaires, mais participant de leurs deux natures, il se révèle supérieur au feu céleste et féroce dont il écarte la menace, et inférieur à la terre robuste (comme l'atteste la victoire de l'Indienne sur la grenouille), bien qu'il demeure vrai que, dans l'absolu, le ciel l'emporte sur la terre : le Peuple-d'en-haut persécute inlassablement les humains. Les mythes reconnaissent l'équivoque à leur façon, car le Soleil se trompe en préférant la grenouille pour la raison que celle-ci peut le regarder en face : objectivement, c'est la grenouille qui l'a trompé, manifestant ainsi la *puissance* de l'eau vis-à-vis du ciel même. Mais si, sous ce rapport, la terrienne est inférieure à l'ondine, sous un autre rapport elle peut mieux se mesurer avec le ciel. Grâce à ses dents de loup et à sa mastication bruyante, en elle les divinités célestes et cannibales trouvent *à qui parler*. La structure intransitive du cycle : *terre > eau > ciel* (*> terre*) se ramène, comme c'est souvent le

cas (L.-S. 5, p. 345, n. 2), à l'action conjuguée de deux variables non explicitées.

Il n'est pas inutile de rappeler que le mythe tukuna qui nous a servi de point de départ (M_{354}) soulevait déjà, à propos d'une épouse-grenouille, un problème du même type. Comme la belle-mère des mythes des Plaines, celle du mythe tukuna impose une épreuve de mastication à la grenouille que son fils a prise pour femme. Celle-ci se nourrissait de coléoptères *noirs* (comparer le charbon *noir* dont sa congénère nord-américaine essaye de se nourrir), et elle trahit sa nature animale quand la vieille lui sert un plat pimenté. L'opposition nord-américaine entre l'épouse terrienne et l'épouse aquatique apparaît donc congrue à l'opposition sud-américaine entre nourriture pimentée et nourriture non pimentée.

Or, de façon indépendante, les mythes des deux hémisphères lient celle des deux oppositions qu'ils déclarent pertinente à une troisième, qui est partout la même : la présence ou l'absence du cannibalisme. Il existe, en effet, un mythe tukuna (M_{53} ; CC, p. 133-134) où un héros humain, fourvoyé chez le jaguar, doit avaler sans gémir un ragoût très pimenté, sous peine d'être lui-même mangé par l'ogre.

On retrouve donc, ici et là, une équivalence qui n'a rien pour surprendre :

a) *(ennemi : compatriote) :: (cannibale : non cannibale) ;*

formule que les Tukuna transforment aussi en :

b) *(humain : animal) :: (nourriture assaisonnée : nourriture non assaisonnée) ;*

soit :

c) *ennemi > compatriote > grenouille ;*

tandis que les Mandan posent de leur côté :

d) *(humain : animal) :: (solide mangeuse : piètre mangeuse) ;*

soit également :

ennemi > compatriote > grenouille.

Le rapprochement offre un autre intérêt. Il souligne en effet la constance de l'inversion que nous avons déjà notée entre les mythes des deux hémisphères qui se préoccupent des manières de table. Comme le héros timbira de M_{10} (cf. p. 251) le héros tukuna de M_{53} ne doit pas faire de bruit en mangeant, bien que la viande soit trop croustillante dans un cas, et qu'elle emporte la bouche dans l'autre. Au contraire, l'héroïne des mythes nord-américains sur la dispute des astres doit mastiquer de façon bruyante, à la différence de sa rivale la grenouille, qui a une consœur sud-américaine en la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

personne d'une grenouille dans l'autre mythe tukuna (M_{354}). Et si ce dernier mythe voulait décrire sa conduite à table (ce qu'il ne fait malheureusement pas), il dirait sans doute qu'elle pousse des cris ; car il précise au moins que les piments brûlent son gosier.

Pour échapper au jaguar cannibale (M_{53}) ou à sa femme dotée du même appétit (M_{10}), le héros humain doit manger en silence ; ainsi peut-il espérer médiatiser l'opposition de la nature et de la culture[1]. Mais l'héroïne mandan joue une partie beaucoup plus serrée. Sans devenir cannibale, il s'agit pour elle de démontrer au Soleil, détenteur des sources de la vie, que l'homme, bien qu'il provienne des entrailles de la terre et qu'il dépende de l'eau pour sa survie, peut cependant, contre celle-ci, avoir partie liée avec le ciel. A une entreprise de médiatisation s'oppose donc, en Amérique du Nord, une entreprise de dé-médiatisation. On peut dire la même chose d'une autre façon : les Timbira prescrivent le silence à la table du jaguar, maître d'un feu terrestre et constructeur ; ceux des Indiens des Plaines qui racontent l'histoire de la dispute des astres prescrivent la mastication bruyante à la table du Soleil, maître du feu céleste et destructeur. En fin de compte, si la visiteuse du peuple céleste doit faire la preuve de sa vigueur et mastiquer bruyamment, c'est au titre d'ambassadrice de l'espèce humaine, et pour démontrer à ces cannibales qu'*elle les vaut*.

1. Dans un cas (M_{53}), le héros humain représente la culture, et le jaguar cannibale la nature. Dans l'autre (M_{10}), c'est le contraire, puisque le mythe se déroule en un temps où les hommes mangeaient leur nourriture crue et où le jaguar possédait seul le feu de cuisine. Mais le rapport de symétrie subsiste, car le héros humain se transforme en jaguar à la fin de M_{53}, tandis qu'à la fin de M_{10}, le « jaguar » subit la même transformation quand il cède la viande cuite aux humains et devient donc lui-même un jaguar véritable, consommateur de chair crue.

SIXIÈME PARTIE

LA BALANCE ÉGALE

« Nulle société ne peut exister sans échange, nul échange sans mesure commune, et nulle mesure commune sans égalité. Ainsi, toute société a pour première loi quelque égalité conventionnelle, soit dans les hommes, soit dans les choses. »

J.-J. ROUSSEAU, *Émile, l. III.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

I. *Les décades* 269
II. *Trois parures* 310

I

LES DÉCADES

Entre le Peuple-d'en-haut et les humains, celui-là persécuteur, ceux-ci victimes, les mythes mandan nouent donc les liens d'une complicité. Quels secrets mobiles l'inspirent ?

La question est d'autant plus importante qu'on ne peut la dissocier d'une autre, que nous n'avons pas encore abordée. Au cours de la cinquième partie, nous croyons avoir repéré chez les Algonkin des Grands Lacs un prototype plausible de la rédaction porc-épic (M_{447}). On se souvient que celle-ci s'est développée dans une aire où le porc-épic fait défaut. Mais, si l'épisode, où Lune se change en cet animal, représentait une inversion d'un autre mythe provenant d'une région habitée par le rongeur, on comprendrait comment l'image de l'animal réel a pu survivre, là même où le seul mode d'existence auquel il puisse prétendre est d'ordre métaphysique. Cependant, nous n'expliquions pas la liaison qu'on observe, dans une aire continue des Plaines centrales, entre l'épisode du porc-épic et la dispute des astres. Il ne suffit donc pas de dire que la rédaction porc-épic inverse un motif mythologique donné ailleurs, et que certaines tribus concernées ont pu connaître puisqu'elles sont originaires des régions où il persiste. Il faut aussi qu'elles aient disposé sur place d'un prototype de la dispute des astres, et qu'un ensemble original pût naître de sa fusion avec l'histoire du porc-épic pareillement transformée.

Nous avons esquissé en 1963-1964 une solution de ce problème, mais sans en faire état dans notre cours du Collège de France parce qu'elle nous semblait insuffisamment fondée. Depuis lors a paru le monumental ouvrage de Bowers *(2)* sur l'organisation sociale et la vie cérémonielle des Hidatsa, où nous avons pu relever maintes indications qui valident tout à la fois et permettent de raccourcir le premier itinéraire que nous avions tracé. Aussi commencerons-nous par là l'exposé.

Les Mandan et les Hidatsa célébraient en hiver des rites presque identiques (Maximilien, p. 378) pour attirer les bisons près des villages, établis à cette époque au fond des vallées boisées. Ces rites, dits du « bâton peint en rouge », garantissaient aussi à ceux qui les célébraient des succès militaires et une vieillesse longue et prospère (Bowers *2*, p. 452). Le mythe

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fondateur (Mandan : M_{463}, cf. *supra*, p. 259 ; Hidatsa : M_{464}, Bowers *2*, p. 452) raconte que les bisons mâles consentirent à sauver les Indiens de la famine — figurée par une petite ogresse dans la version mandan — à condition que ceux-ci leur offrent des boulettes de maïs et d'autres aliments végétaux, et qu'ils leur livrent leurs femmes nues sous une fourrure. Pour exécuter le rite, des hommes âgés personnifiaient les bisons. On les choisissait parmi ceux qui s'étaient illustrés à la chasse et à la guerre et qui, du temps de leur jeunesse, avaient acquis de la même façon le droit d'invoquer les bisons. Le coït rituel avec des « brus », aussitôt transformées en « petites-filles », assurait en effet le transfert des pouvoirs surnaturels détenus par les anciens aux hommes d'une plus jeune génération. Ces pouvoirs se seraient détériorés peu à peu si les générations montantes, au lieu de les posséder de leur propre chef, s'étaient contentées de les exercer par droit de filiation (*ibid.*, p. 455).

En principe, l'initiative revenait aux épouses, « car les hommes ont une volonté moins ferme dans les affaires d'ordre sexuel », mais elles se montraient parfois réticentes. La jeune femme consultait alors ses frères et sa mère qui lui expliquaient l'importance de l'acte attendu d'elle : « ce sera, disaient-ils, comme si on te plaçait sous la protection des dieux. » Il arrivait d'ailleurs que l'ancien déclinât la proposition et se contentât de remettre à la femme son insigne, un bâton peint en rouge, qu'elle frottait sur sa poitrine nue pendant que le possesseur priait pour elle et pour son mari. Mais ce n'était pas la même chose. Un informateur affirme qu'il pouvait toujours déceler la différence : quand l'acte véritable avait été consommé, « ses femmes semblaient animées d'une vie nouvelle » (*ibid.*, p. 454-460).

Bowers donne une seconde version du mythe fondateur, provenant du sous-groupe Awaxawi. Conforme dans l'ensemble à celle recueillie par Beckwith (*1*, p. 181-185), elle est riche en détails nouveaux auxquels il convient de prêter d'autant plus d'attention que les officiants se partageaient et mimaient les rôles des personnages mythiques au cours de la cérémonie :

M_{465}. *Hidatsa : les bisons secourables.*

Jadis, un étranger petit, gros, de vilaine apparence, avait défié au jeu les Mandan. Ceux-ci ne cessaient de perdre. La Bisonne, qui vivait de ce temps-là au village, expliqua que le joueur était le Soleil. Dès qu'il aurait ramassé tous les enjeux, des ennemis qu'il protégeait attaqueraient le village et tueraient tous les habitants. Il n'y avait qu'un moyen de retourner la chance : que les jeunes hommes invitent les dieux et leur livrent leurs femmes. Sinon, les guerriers de douze villages coalisés, qui s'étaient déjà mis en marche, extermineraient la population.

La Bisonne ne se contenta pas de régler la cérémonie. Elle obtint la complicité de Lune pour que celui-ci amenât Soleil, alléché par la promesse qu'une jeune et jolie Indienne s'offrirait à lui. Soleil ne se laissait pas convaincre. Deux fois de suite, mais en vain, Lune fit briller les attraits d'une fête où l'on mangerait et ferait l'amour à satiété. La troisième nuit, Lune, conseillé par la Bisonne, prévint Soleil que, s'il ne se décidait pas, la belle qu'on lui destinait irait coucher avec un autre. Alors, Soleil se rapprocha un peu de la cabane cérémonielle, et la quatrième nuit il y entra. La Bisonne l'entraîna aussitôt en lui disant des paroles charmeuses. Elle voulait coucher avec lui, n'était-il pas le plus grand des dieux ? Soleil se sentit floué, car la Bisonne avait déjà été sa maîtresse. Mais, en ces circonstances, on n'a pas le droit de refuser. Et il s'exécuta, bien que ce retour à d'anciens errements ne lui plût guère.

Et voici l'effet du coït : de bon ou de mauvais gré, le pouvoir surnaturel de Soleil passerait aux Indiens, devenus désormais ses « fils », par l'intermédiaire de la « femme du fils », qui n'était auparavant qu'une « bru » et serait appelée ensuite « petite-fille » (Bowers *2*, p. 455). En conséquence, Bisonne eut le droit d'exiger qu'il livrât les douze villages ennemis aux Mandan. Soleil s'y résigna le cœur brisé, car son fils adoptif combattait dans l'autre camp. Il devrait donc le manger une fois mort, en même temps que tous les autres guerriers tués.

On fit asseoir Soleil du côté ouest de la cabane, qui est le côté déprécié (cf. M_{458}), « car Soleil incarnait la malchance » (*ibid.*, p. 456, 457). Quand il entama le plat de viande qu'on lui servit, on le frappa rituellement comme un ennemi abattu. Puis on mit le feu à la cabane en plusieurs endroits, pour que le brasier illuminât l'univers.

Les douze villages hostiles survinrent, commandés par le fils du Soleil. Tous les ennemis périrent avec leur chef. On le décapita non sans peine, car un bâton de bois très dur (*Cornus* sp.) tenait lieu de moelle épinière. Comme la tête du chef était aussi celle de la centième victime, on en fit hommage à un serpent tutélaire qui vivait dans l'eau, au confluent de la rivière Knife et du Missouri. Soleil descendit du ciel pour revendiquer la tête, mais le serpent refusa de la céder. Soleil entreprit alors de fabriquer une tête de rechange avec un champignon du genre *Lycoperdon* (vesse-de-loup), et de l'armoise en guise de cheveux. Mais il ne put ressusciter ce simulacre et partit en pleurant. Les Indiens avaient gagné la partie (Bowers *2*, p. 452-454).

Il y a beaucoup à dire sur ce mythe. On remarquera d'abord qu'il reproduit en partie le mythe fondateur des rites du Peuple-d'en-haut (M_{461}) mais qu'il inverse celui qui fonde le rite grâce auquel les Mandan appelaient les bisons de juin à août, c'est-à-dire en été (Bowers *1*, p. 108). Nous avons déjà fait allusion à ce mythe (M_{462}, *supra*, p. 259-260) où — à la différence de M_{465} — la Bisonne tient le rôle d'une épouse exogame, non endogame, qui attire son mari chez des ennemis lointains au lieu de le défendre contre eux. Dans M_{462}, Soie-de-Maïs, épouse endogame (au point

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'apparaître comme un avatar de la mère de son mari) livre celui-ci à la Bisonne, pour qu'il devienne un maître de la chasse après avoir triomphé des épreuves lointaines que lui imposent les parents de celle-ci. Dans M_{465} et le rite correspondant, c'est l'inverse : pour obtenir le même avantage, les chasseurs encouragés par leurs beaux-parents livrent leurs femmes aux bisons, qui occupent alors le village. Les mythes sur les bisons sont donc entre eux dans un rapport de transformation, et on peut affirmer qu'ils forment un groupe. D'ailleurs, l'opposition entre rites des bisons d'été et rites des bisons d'hiver ressort du fait que les autels portatifs, servant à la célébration des premiers, figuraient aussi dans la liturgie de l'/okipa/ qui était une cérémonie d'été (Bowers *1*, p. 271).

Mais un rapport de transformation apparaît aussi entre ce groupe et celui de la dispute des astres. On peut le montrer de deux façons. En premier lieu, M_{465} relate une dispute des astres : Lune veut amener Soleil à la fête, celui-ci se méfie et renâcle, il faut lui mentir pour l'entraîner. Soleil se décide enfin, mais est berné : au lieu de la belle ingénue qu'on lui a promise, il trouve une vieille maîtresse avec qui il n'évite pas de renouer. Notons à cette occasion que les Mandan, sinon les Hidatsa, donnaient tant de prix aux charmes de la nouveauté que la première place, parmi les femmes livrées aux bisons, revenait à celles qui n'avaient connu d'autre homme que leur mari. Il arrivait parfois qu'une femme prétendît usurper cette position enviée, mais un ancien amant n'avait qu'à ricaner et l'impudente, ainsi confondue, prenait la queue du défilé (Bowers *1*, p. 317). Comme dans les mythes sur la dispute des astres, par conséquent, Soleil se trompe de femme, et la créature animale qui lui échoit est dépourvue d'attraits. Ici et là, bien que de façons différentes, l'alliance de Lune et des humains fait d'eux les gagnants de l'opération.

En second lieu, il faut noter plusieurs ressemblances remarquables entre M_{465} et l'une des versions mandan du mythe sur la dispute des astres (M_{461}). Chaque fois, le mariage de Soleil avec une « inhumaine » — femelle de bison *que* mangent les Mandan, ou femelle de Cheyenne *qui* mange les Mandan — s'accompagne de l'introduction des jeux de hasard qui sont une forme de guerre, et marque le début d'une guerre véritable contre des ennemis au nombre de dix (les frères de la femme Cheyenne) ou douze (les villages coalisés). Chaque fois, le fils du Soleil combat avec ces ennemis, il périt et on lui coupe la tête. Enfin, M_{461} précise que Lune aide les Mandan en prenant la forme d'un oiseau-tonnerre, et les deux mythes s'achèvent sur l'offrande de la tête coupée à un serpent aquatique. Ces points demandent à être examinés séparément.

***

Commençons par l'arithmétique. Sous ce rapport, les mythes que nous sommes en train de discuter appartiennent à un vaste ensemble, attesté depuis l'Atlantique jusqu'au Pacifique, où interviennent des personnages

formant équipe, généralement au nombre de dix. Ces mythes posent un problème difficile parce que le chiffre varie parfois, et l'on se demande alors s'il s'agit d'une altération accidentelle ou si des versions qui divergent seulement sur ce point relèvent de genres distincts. Le cas le plus simple est offert par les mythes de la partie nord-ouest de l'Amérique du Nord, où abondent les combinaisons régulières à base cinq : 5, $2 \times 5 = 10$, $2 \times 10 = 20$, ainsi qu'on l'observe depuis les Bella Coola jusqu'aux Shasta, et tout spécialement chez les Modoc.

Voici quelques exemples, tirés de mythes que nous n'indexons pas car plusieurs figureront plus en détail dans le prochain volume. Des héroïnes modoc ou klamath ont 5 frères (Curtin *1*, p. 17-26, 95-117 ; Barker *1*, p. 47). Un héros modoc rencontre 2 sœurs qui tuent chaque jour 10 cervidés. Lui-même en tue 11, part en chasse et, 10 jours de suite, il inscrit 11 bêtes à son tableau. Après ces 110 pièces, il en abat 100 autres au rythme de 10 par jour, puis 200 au rythme de 20 par jour (Curtin *1*, p. 24-26), soit une série de nombres engendrés par les opérations : $10 \times 2 = 20$; $10 + 1 = 11$; $11 \times 10 = 110$; $10 \times 10 = 100$; $20 \times 10 = 200$. Ailleurs, le démiurge Kumush donne à sa petite-fille un trousseau de 10 robes qui lui serviront, dans l'ordre, pour l'enfance, la danse de puberté (qui dure 5 jours et 5 nuits), aussitôt après la danse, 5 jours plus tard, pour tout aller, pour la corvée de bois, l'extraction des racines sauvages, le voyage, le jeu de balle ; la 10e et dernière sera son linceul (*ibid.*, p. 39-40). Un mythe évoque la destruction partielle ou la dispersion de 10 frères-maladies qui vivent à l'est, et de 10 frères-soleils à l'ouest (*ibid.*, p. 51). Quand le héros Lune veut se marier, il élimine successivement 10 sœurs-grenouilles malgré leur élégance et leur beauté, et choisit la 11e postulante : une grenouille verte, laide, sale et loqueteuse, dont on reconnaît aujourd'hui la forme dans les taches de l'astre, et qui le ressuscite chaque fois que des monstres, causes des éclipses, l'ont dévoré (*ibid.*, p. 81-82 ; cf. Spier *2*, p. 141). Wus, le renard, connaît toutes sortes de mésaventures dans un village où 10 frères-paniers, 10 frères-drilles à feu et 10 frères-fourmis rouges se répartissent en groupes de 5, dans 6 cabanes (*ibid.*, p. 191-193). Un autre village abrite 10 frères-renards et 10 frères-loups. Chacun a une femme et 5 filles, sauf le plus jeune des renards qui est célibataire. Les renards ont aussi une sœur, que ravissent des ennemis après avoir exterminé toute la population. Seul survivant avec sa mère, le jeune renard lui commande 10 paires de mocassins ; chacune lui dure 10 jours. Il arrive au village ennemi, délivre les siens ; chaque mocassin donné aux femmes libérées se dédouble et le héros retrouve intacts, sur le chemin du retour, ses propres mocassins percés et jetés (*ibid.*, p. 343-349). D'autres mythes énumèrent 5 frères-aigles, 5 sœurs-rates, 5 frères-rocs, 5 frères-vers, 5 frères-buses avec 5 frères-aigles, 5 frères-chats sauvages, 5 frères-martres, 5 frères-ours... (*ibid.*, p. 153-190, 207-212, 268-271, 280, 284, 293-294, 319, 321-332 et *passim*).

Sur la côte du Pacifique, les comptes par 5 ou 10 apparaissent avec la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

même régularité depuis la Colombie Britannique jusqu'à la Californie. Les Bella Coola, qui sont des Salish septentrionaux, ont une décade divine comprenant 9 frères et une sœur. Les danseurs qui les personnifient portent des masques représentant la pleine lune (les 2 frères aînés), la demi-lune (les 2 suivants), les étoiles (les 2 d'après), l'arc-en-ciel (le 7e), la fleur de mûrier d'Amérique (le 8e), le martin-pêcheur (le benjamin), la vessie de morse (la sœur. Cf. Boas *12*, p. 33-34 et pl. IX, fig. 1-9). Les mythes des Nez-Percé, Sahaptin de l'intérieur, abondent en pentades et en décades : 5 sœurs, 5 frères, 5 filles, 10 bisons, 5 femmes-grizzly et 5 hommes-ours noirs, 5 frères-castors et 5 frères-rats musqués, 5 frères-loups, 5 ou 10 journées, 10 enfants, 5 sœurs-grenouilles, 5 frères-loups, 5 sœurs-ours et 5 sœurs-chèvres, 5 frères-oies, 5 montagnes (Spinden *1*, p. 21, 151-154 ; Phinney, p. 52, 61, 69, 70, 86, 88, 227, 306, 408, 457 et *passim*). On accumulerait sans peine des exemples analogues provenant des Athapaskan du bas Yukon (Chapman, p. 183), des Chinook (Boas *5*, *7*, *passim*), des Shasta (Dixon *1*, p. 14), des Hupa (Goddard, *passim*), des Yana (Sapir *3*, p. 228).

Les décades mandan, sur lesquelles nous avons appelé l'attention, relèvent d'autant plus certainement de cet ensemble qu'on en trouve beaucoup d'autres chez ces Indiens : dans M_{462}, la mère de la bisonne a 10 petits-enfants (Bowers *1*, p. 278) qui font pendant aux 10 frères de la femme Cheyenne dans M_{461}. Maximilien parle d'un concours de longévité entre les deux démiurges qui dura 10 ans. Il y a 10 masques à l'/okipa/. Apercevoir 11 oies ensemble annonce le printemps (*l.c.*, p. 362, 376, 378). Dans les Plaines, on repère des comptes par 5 et 10 chez les Arapaho, avec des séries de 1, 5, 10 bisons, et 100 tuniques dont il faut compter tous les piquants insérés dans la broderie (Dorsey-Kroeber, p. 239-247) ; chez les Kiowa, qui racontent que le corps de leur héros culturel fut morcelé en 10 parties dotées de vertus magiques (Nye, p. 50) ; chez les Kansa où existaient 5 chefs héréditaires, 5 clans principaux, 5 enveloppes pour les objets sacrés (Skinner *12*, p. 746, 748). En remontant vers le nord, nous laisserons de côté les Algonkin centraux qui nous occuperont par la suite, et terminerons cet inventaire rapide par les Iroquois dont les mythes mettent en avant 10 frères, parfois 12, mais comprenant alors 10 présents et 2 disparus (Curtin *2*, p. 229-242, 482-486).

Cette fluctuation de la décade à la dodécade ramène au problème posé plus haut. Quand les Yurok du nord de la Californie parlent des 10 ou des 12 tonnerres (Spott-Kroeber, p. 232), faut-il conclure à un lapsus de l'informateur ou à l'existence de deux systèmes numériques distincts ? Question jusqu'à présent trop négligée pour le Nouveau Monde, mais familière aux spécialistes de l'Ancien (pour la Chine, cf. Granet, p. 7, n. 2, 154, n. 1 et *passim* ; pour Rome, Hubaux). D'autre part, les mythes qui groupent les acteurs par 9, 8, 7 font-ils de ces chiffres des limites inférieures de la dizaine ou leur prêtent-ils une valeur propre, comme c'est généralement le cas quand l'équipe préfigure une constellation : Pléiades, petite ou grande

Ourse ? De même, 8 pourrait s'expliquer par 2×4, chiffre presque partout sacré en Amérique du Nord, autant et mieux que par $10 - 2$. Les valeurs de 9 et de 11 semblent plus aisément réductibles à la dizaine : Soie-de-Maïs a 9 frères (Bowers *1*, p. 272) ; ensemble, ils font donc 10. Mais la fille cheyenne de M_{461} en a 10 et, ensemble, ils font 11. On redevient perplexe devant la douzaine où l'on ne sait trop s'il faut voir une variante combinatoire de la dizaine, comme le suggérerait la commutativité des 10 frères ennemis de M_{461} et des 12 villages ennemis de M_{465}, ou le produit de 6×2. Bowers (*2*, p. 454-455) avance un argument de poids en faveur de la seconde hypothèse : il y aurait eu 6 officiants à l'origine, mais l'effondrement démographique, consécutif à l'épidémie de variole en 1837, aurait obligé 2 villages à s'unir et à fusionner leurs autels. Chacun comprenait 6 emblèmes, dorénavant ils furent 12.

On ne récusera pas l'interprétation dans ce cas précis, mais en soulignant cependant que si deux autels ou deux rites peuvent se confondre, le cas inverse existe aussi où un autel ou un rite se dédouble. C'était même, parfois, un procédé normal pour maintenir la règle de transmission en ligne féminine tout en renforçant les liens conjugaux : on partageait l'héritage sacré entre une sœur et son mari (Bowers *1*, p. 270-271). Quand donc l'observation atteste qu'une dodécade provient de l'addition de 2 lots comprenant chacun 6 unités, rien n'exclut que ces lots fussent eux-mêmes issus d'une dodécade plus ancienne qu'il avait fallu partager. Le même raisonnement s'applique aux décades.

Même chez les Modoc où les pentades et les décades ont tendance à envahir tout le champ mythique, et où, pour des raisons qu'on comprendra par la suite, on ne saurait douter qu'elles jouent le rôle principal, on rencontre des combinaisons à base $10 + 2$. Peut-être le passage de la décade à la dodécade s'explique-t-il par la nécessité de diversifier une équipe initiale, homogène et donc inerte, pour lui donner un dynamisme dont dépend le sort de l'intrigue ? Un mythe menomini (M_{472a} ; Bloomfield *3*, p. 409-419) pose une décade de frères, qui ne font rien que chasser. Pour que quelque chose se passe, il faut d'abord que ces frères aient une sœur, ensuite que celle-ci prenne un mari qui devient l'allié des autres hommes, et assume vis-à-vis d'eux une fonction positive ou négative. Par rapport au chiffre de 10 hommes, on peut donc dire que la formule : (10 hommes + 1 femme) autorise l'*ouverture* de la décade à l'univers sociologique, et celle : $[(10 + 1) + 1]$, son *articulation* avec lui.

Quoi qu'il en soit de cette interprétation, il semble exclu qu'on puisse ramener chaque fois à des événements locaux la récurrence de séries de 10 termes, qui caractérise un nombre considérable de mythes distribués dans une aire aussi vaste que celle que nous avons prospectée. Alors que l'Amérique du Nord choisit généralement pour chiffre sacré 4, plus rarement 3 ou 5, le fait s'impose qu'une vaste famille de mythes multiplient ces bases numériques par 2 ou par 3. Cette « diploïdie » ou « triploïdie », pour

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

parler le langage des généticiens, nous paraît constituer une propriété structurale de la famille, dont il faut trouver la raison. Ce n'est sans doute pas par hasard si les Mandan, chez qui nous l'avons d'abord observée, multiplient par le même coefficient le nombre des passagers du voyage en pirogue qui, comme nous le verrons plus loin, s'établit dans leurs mythes à 8 ou à 12.

Plusieurs mythes de la même famille, qui s'accommodent d'abord d'un chiffre inférieur, introduisent des unités supplémentaires au cours du récit, de sorte qu'un moment vient où la décade se constitue. Nous reviendrons sur ces mythes, dont nous ne retenons pour l'instant que l'aspect arithmétique. Un mythe arapaho (M_{466} ; Dorsey-Kroeber, p. 181-189) met en position initiale 6 frères et une sœur : $6 + 1 = 7$. Les frères disparaissent l'un après l'autre, la sœur restée seule avale une pierre qui la féconde, elle donne naissance à un fils ; celui-ci grandit et ressuscite ses oncles qu'une sorcière avait tués : $6 + [1 (+ 1)] = 8$. Après cet heureux événement, la jeune femme épouse un étranger, 9e personne du récit, dont elle a une fille : $6 + [1 (+ 1) + 1 (+ 1)] = 10$. Un mythe crow ($M_{467}$; Lowie *3*, p. 128-132) débute avec 7 frères et 1 sœur : $7 + 1 = 8$. Celle-ci conçoit miraculeusement un fils qui ressuscite ses 7 oncles, plus un étranger qui n'a d'autre rôle apparent dans le récit que de compléter la décade : $7 + [1 (+ 1)] + 1 = 10$. Un mythe de même provenance (M_{468} ; *ibid.*, p. 165-169) oppose d'abord le héros à 3 sœurs qui ont un vagin denté, puis à leurs 7 frères non moins hostiles : $3 + 7 = 10$. Les variantes mandan ($M_{469a, b}$; Beckwith *1*, p. 149-154 ; Bowers *1*, p. 286-295) énumèrent 3 sœurs au vagin denté, une 4e inoffensive parce qu'elle est à demi humaine, et 7 frères hostiles : $[(3 + 7) + 1] = 11$. En raison de la nature ambiguë de la 4e sœur, il est clair que 11 a ici la valeur d'une limite de 10. L'appartenance d'un mythe gros-ventre (M_{470} ; Kroeber *6*, p. 97-100) au même groupe que M_{466}, montre pareillement que dans ce cas, la série de 9 dont il se contente : 7 frères, 1 sœur et son fils miraculeusement conçu, est une limite de 10.

***

Quelle valeur s'attache donc à la dizaine ? Bien que les connaissances sur les systèmes numériques des Indiens laissent beaucoup à désirer, on sait cependant que les systèmes décimaux régnaient en Amérique du Nord à l'est des Rocheuses, sauf chez les Caddo qui avaient un système quinaire-vigésimal. En revanche, à l'ouest des Rocheuses, on trouvait côte à côte des systèmes très divers : quinaires-vigésimaux, quinaires-décimaux, décimaux purs, ou même quaternaire chez les Yuki.

Au Mexique et en Amérique centrale, des systèmes quinaires-vigésimaux, décimaux-vigésimaux ou vigésimaux purs s'accordaient le plus souvent pour faire de 20 le nombre complet, désigné d'un mot qui signifie « un

corps » en yaqui, « une personne » en opata, « un homme » en maya-quiché ainsi, d'ailleurs, qu'en arawak, ce qui étend aux régions septentrionales de l'Amérique du Sud l'emploi de ce procédé.

Si on laisse de côté les cultures de la savane et de la forêt tropicales, où des systèmes numériques très rudimentaires ne dépassaient pas la formule quinaire et restaient souvent en deçà, il est frappant de remarquer que l'Amérique du Sud inverse la distribution géographique que nous avons notée pour l'Amérique du Nord. En effet, des systèmes à prédominance décimale occupaient les plateaux andins, c'est-à-dire la partie occidentale du continent, tandis que des systèmes divers, quinaires-vigésimaux, quinaires simples ou plus pauvres, se partageaient la partie orientale.

Comme l'ont souligné certains des auteurs à qui nous empruntons ces observations (Nykl, Dixon-Kroeber), beaucoup de systèmes échappent aux tentatives de classement. Ils forment certains nombres par composition et changent de formule selon que ceux-ci sont inférieurs ou égaux à 10, compris entre 10 et 20, ou supérieurs à 20. Des systèmes, identiques en apparence, construisent les nombres de 6 à 9 et ceux exprimant les dizaines tantôt par addition, tantôt par soustraction. D'avoir un système quaternaire n'empêche pas les Yaqui de compter sur les doigts (cf. *infra*, p. 288), pratique qu'on avait longtemps cru être à l'origine des seuls systèmes quinaires.

Ces raisons, jointes à d'autres, ont jeté le discrédit sur les typologies traditionnelles d'inspiration cyclique : deux systèmes de même cycle peuvent avoir des structures différentes. On a donc proposé (Salzmann) de classer les systèmes numériques en fonction de trois critères : la constitution, qui distingue les termes en irréductibles et dérivés ; le cycle, défini par le retour périodique des termes de base ; enfin, les mécanismes opératoires, c'est-à-dire le tableau des procédés arithmétiques qui fondent la dérivation. D'autres auteurs ont objecté que cette réforme laissait encore trop de champ aux interprétations subjectives. Souvent, les mécanismes de dérivation nous échappent. Ainsi, des langues du nord-ouest de l'Amérique du Nord, proches les unes des autres dans l'espace mais relevant de familles distinctes : eskimo, athapaskan, pénutien, utilisent des termes différents pour les nombres de 1 à 6, mais, si étrange que cela paraisse, elles forment 7 par dérivation de $6 + 2$, 8 par dérivation de $6 + 3$, et 9 par dérivation de $6 + 4$ (V. D. Hymes). Si nous avons évoqué brièvement ces débats qui relèvent des linguistes et des mathématiciens, c'est qu'une leçon s'en dégage. Dans le domaine de la numérologie comme ailleurs, il faut déterminer l'esprit de chaque système sans introduire les catégories de l'observateur, et tenir compte de la philosophie arithmétique qui se dégage des pratiques et des croyances, sans oublier d'ailleurs qu'elles peuvent être elles-mêmes en accord, en désaccord ou en contradiction avec la nomenclature. Or, dans une région qui, à l'échelle du continent, n'est guère éloignée de celle où l'on a recueilli les dérivations aberrantes citées plus haut, les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mythes illustrent des calculs qui leur ressemblent. Le recueil de Curtin (*1*, p. 318-354) inclut en effet une série de mythes qui conjoignent ou disjoignent deux groupes d'hommes, l'un formé de 5 frères, l'autre de 2, par l'intervention d'une femme, sœur de ceux-ci ou de ceux-là. Tout se passe donc comme si l'addition $5 + 2$, la soustraction $7 - 5$ ou $7 - 2$, requéraient un troisième terme jouant le rôle d'opérateur. En ce sens, on pourrait presque dire que l'arithmétique du mythe calcule $8 = 5 + 2$.

Ces mythes proviennent du sud de l'Oregon et du nord de la Californie, régions contiguës qui nous ont paru être celles où les pentades et les décades se manifestent avec le plus de fréquence et de régularité. Les Klamath et les Modoc avaient un système quinaire-décimal où des formes verbales telles que /tonip/ « cinq », /tewnip/ « dix » servaient de base pour de multiples dérivations : « 5 plus le chiffre précédent », « 5 fois 5 », « moins de 10 », « 10 à la fois », « 10 fois 10 », etc. (Barker *2*). Pour former les nombres supérieurs à 20, on comptait par dizaines, et les chiffres intermédiaires consistaient en tant de dizaines plus les unités. Un mot spécial /na'sat/ servait aux comptes par 20 ; il désignait l'ensemble des 10 doigts et des 10 orteils (Spier *2*, p. 223).

Les linguistes ont longtemps rattaché les Klamath et les Modoc à la famille sahaptin dont les Nez-Percé sont les principaux représentants. Un mythe de cette tribu (M_{472b} ; Spinden *1*, p. 16) évoque un usage mystique de la décade : le ver de bois possédait 10 tisonniers qu'il ne se lassait pas de compter... Quand il avait terminé par un bout, il recommençait par l'autre[1]. Ce trait évoque curieusement la découverte, chez des tribus très différentes mais qui voisinèrent jadis dans le sud-est des Etats-Unis, donc aussi loin que possible du groupe sahaptin, de systèmes numériques anormaux pour compter jusqu'à dix, ou par dizaines. Les exemples connus proviennent des Oneida, Cherokee, Creek et Natchez. Selon les informateurs, « on n'utilisait pas ces nombres séparés... il fallait toujours réciter la série entière soit pour compter des objets par dizaines... soit par jeu ou comme une sorte de petit rite » (Lounsbury, p. 675).

Ces usages récurrents, dans des populations très distantes les unes des autres, suggèrent que la décade n'avait pas seulement une fonction arithmétique, mais connotait aussi d'autres catégories. On verra dans le prochain volume quelle position stratégique revient aux Klamath du sud de l'Oregon et à leurs parents et voisins Modoc du nord de la Californie, pour parachever l'interprétation du vaste ensemble mythique sur lequel porte toute notre enquête. Or, ces tribus utilisaient un calendrier de 10 ou 12 mois lunaires nommés d'après les doigts de la main. Ils disaient donc 2 fois chaque nom de doigt, et même 3 fois ceux du pouce et de l'index s'il fallait énumérer 12 mois (Spier *2*, p. 218-220). Ce procédé digital suggère que le calendrier

1. Comparer chez les Wishram (Sapir *1*, p. 294) : « Deux sœurs vieilles et aveugles, possédant chacune cinq grands tisons qu'elles comptaient et recomptaient sans arrêt », et cf. Jacobs *1*, p. 115.

de 10 mois représente la forme fondamentale et que, dans cette partie de l'Amérique, l'année totale consistait en une dizaine, produit de l'addition de 5 mois d'hiver et de 5 mois d'été. D'ailleurs, si le nombre 6 était une base originale, 6 ou 12 auraient dû engendrer 60, nombre qui manque dans les mythes. Il vaut donc mieux considérer 6 comme une limite de 5, et 11 ou 12 comme une limite de 10.

Les calendriers de type numérique, où des chiffres au lieu de termes descriptifs servaient à désigner la série des mois ou tels d'entre eux, occupaient une aire continue le long de la côte du Pacifique, depuis les îles Aléoutiennes et les terres adjacentes jusqu'à la Californie du nord ; vers l'intérieur, cette aire englobait une partie du bassin du fleuve Columbia. Les Ahtena distinguaient 15 mois courts désignés par des nombres ; les Chilkat comptaient tous leurs mois, sans leur donner d'autres noms. Les Lilloet, Shuswap, Thompson faisaient de même jusqu'au 10e ou 11e. Les Pomo orientaux et les Huchnom avaient une série de mois nommés, suivis d'autres simplement repérés d'après les doigts de la main. Les Yurok faisaient l'inverse : ils comptaient les mois du 1er au 10e, et ils employaient des termes descriptifs pour les derniers (Cope, p. 143).

La décade ou la pentade jouait donc souvent un rôle dans ces systèmes. Selon un témoignage, les Eskimo de Point Barrow se servaient d'un calendrier de 9 mois : « le reste de l'année, il n'y avait pas de lune, rien que le soleil ». Les Eskimo du cuivre ne distinguaient pas des mois, mais 5 saisons (Cope, p. 123, 132, 135). Une division majeure de l'année en 5 saisons existait aussi chez les Menomini (Skinner *4*, p. 62) et dans plusieurs tribus du sud-est des États-Unis (Swanton *5*, p. 257). L'ancien calendrier des Nez-Percé comprenait 9 mois, dont 4 d'hiver et 5 d'été.

Ces indications éparses deviennent plus cohérentes quand on les relie à d'autres traits. D'abord, les calendriers courts, à 9 ou 10 mois, ne tiennent souvent pas compte de certaines périodes de l'année : jours sans lune chez les Klamath (Spier *2*, p. 218), périodes solsticielles, durant environ 6 semaines chacune, chez les Bella Coola. En plus de 9 lunaisons, les tribus du fleuve Columbia d'une part, les Maidu de Californie d'autre part, équilibraient le bilan de l'année par un « solde » (Cope, p. 138-139). Dans tous ces cas, un calendrier discontinu résultait d'une sorte de perforation pratiquée en un ou plusieurs points du continu primitif.

En second lieu, les exemples que nous avons cités montrent que les calendriers courts s'accompagnaient le plus souvent d'une division de l'année en deux groupes de mois. On a vu que, chez les Klamath, la seconde série reproduit la première. La même formule réapparaît très loin, dans le sud-ouest et le sud-est des États-Unis où prévalaient des calendriers à 12 mois. Ainsi, les tribus du sud-ouest distinguaient deux séries de mois séparées par les solstices, et ils répétaient parfois les mêmes noms pour chaque série, à moins que la seconde ne consistât simplement en « mois sans nom » (Cope, p. 146 ; Harrington, p. 62-66 ; Cushing, p. 154-156). Le système

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

complexe des Indiens du sud-est (Swanton 5, p. 262) suggère par plusieurs traits une structure répétitive : le nom du 1er mois « Grande-chaleur » s'oppose à celui du 12e « Petite-chaleur » ; ceux du 2e et du 3e, « Petite-châtaigne » et « Grande-châtaigne », répondent à ceux du 8e et du 9e : « Petite-source » et « Grande-source » ; enfin, la paire formée par le 5e et le 6e : « Grand-hiver » et « Petit-hiver » s'oppose à celle formée par le 1er et le 12e.

Aux yeux des Yurok, tribu côtière peu éloignée des Modoc et des Klamath, la décade reflétait la nature des choses : la grossesse dure 10 mois lunaires, l'idéal pour une femme est d'avoir 10 filles et 10 garçons (Erikson, p. 266, 290). En revanche, la plupart des tribus qui possèdent un calendrier court à structure répétitive, et souvent aussi leurs voisins, font de la décade une conquête sur des puissances hostiles qui eussent voulu multiplier la base 5 (ou 6) par 2. Les Shasta disent qu'il y avait jadis 10 lunes au ciel. En conséquence, l'hiver durait trop longtemps. Pour le raccourcir de moitié, le démiurge Coyote tua la moitié des astres (M_{471a} ; Dixon *1*, p. 30-31). Les Klamath racontent que la femme de Coyote créa d'abord 24 lunes, ce qui porta la durée de l'hiver à 12 mois ($M_{471\,b}$; Gatschet, *part* 1, p. 105-106 ; variante à 10 mois *in :* Spier *2*, p. 220). Un autre mythe (M_{471c} ; Curtin *1*, p. 51-57) débute à une époque où les premiers ancêtres, qui ne connaissaient pas le feu, mangeaient la viande crue. Le feu appartenait aux 10 frères-maladies qui vivaient à l'est, et aux 10 frères-soleils qui vivaient à l'ouest. On le leur vola, ce qui décida les maladies à s'installer parmi les humains. Puis on tua 5 soleils ; 5 autres furent épargnés : « Tout le monde se réjouissait parce que, maintenant, il y avait un hiver et un été, au lieu des nuées et des tempêtes qui régnaient continuellement. » Il fallut encore fixer la durée des saisons : « Si les froids durent 10 mois, raisonnèrent les démiurges, les gens mourront de faim ; ils ne pourront faire des provisions suffisantes de racines et de graines. Ayons plutôt un hiver de 5 mois. » Les démiurges, prédécesseurs des hommes, contemplèrent alors leur œuvre et se réjouirent : « Nous leur avons donné le feu ; nous avons tué 5 des frères-soleils ; nous avons écourté l'hiver ; ils seront reconnaissants. »

Plusieurs tribus voisines, relevant de familles linguistiques différentes, parlent d'une époque où le temps s'écoulait trop vite. On connaît des versions carrier et kato (famille athapaskan), yurok (famille algonkin), shasta et pomo (famille hokan). Voici celle des Indiens Joshua qui vivaient dans l'État d'Oregon et appartenaient à la famille athapaskan :

M_{471d}. *Athapaskan (Joshua) : les astres surnuméraires.*

Dans des temps très anciens, le calendrier courait la poste et les nourritures exclusivement affectées à chaque saison se mélangeaient aux repas : ainsi le saumon séché, réservé à l'hiver, et les anguilles fraîches, réservées à l'été [la version shasta, qui parle de saumon et de viande de cervidé, explique qu'au début de chaque saison, il faut jeter toutes les provisions qui restent de la précédente]. Persuadé que le soleil le brimait, moqué par sa femme, le démiurge Coyote rassembla tous les animaux pour tuer l'astre. Mais celui-ci se tenait trop loin d'eux. Coyote rétrécit 20 fois de suite la distance qui les séparait du levant. A la 21e, il décida d'attaquer le soleil quand il se coucherait. Il implora en vain 10 fois de suite les animaux aquatiques. A la 11e, il apprit des souris qu'il existait 100 soleils et lunes, qui formaient un seul peuple et dont les membres se relayaient sans trêve dans le ciel.

Coyote et ses alliés se mirent en embuscade dans une cabine de bains de vapeur, où chaque astre hésitait 4 fois à pénétrer. La 5e fois, il se décidait et on le tuait ; les oiseaux charognards dévoraient le cadavre.

Ainsi périrent 50 soleils et lunes, mais à partir du 25e, les oiseaux souffrirent d'indigestion et renoncèrent. Les cadavres abandonnés empestaient l'air et les astres survivants conçurent des soupçons. Un combat indécis s'ensuivit avec « le soleil et lune de la semaine venteuse ». Les animaux fixèrent la longueur de l'année à 12 mois, et les astres épargnés promirent de se montrer dociles (Frachtenberg *2*, p. 228-233 ; version shasta, *ibid.*, p. 218-219).

Gardons-nous d'oublier cet énigmatique « soleil et lune de la semaine venteuse », qui provoque tempêtes et pluies en urinant, et que nous retrouverons bientôt dans les mythes des Algonkin centraux sous une transformation qui élucidera son mystère. Notons simplement que le combat sans issue remplit ici une fonction arithmétique : il permet d'ajuster le produit $2 \times 25 = 50$, qu'on aurait obtenu sans lui, au calendrier que promulgue le mythe, fait de 12 mois de 4 semaines. L'Amérique n'ignorait pas cette façon de découper l'année : les Kutenai, qui forment une famille linguistique indépendante dans le nord-ouest des montagnes Rocheuses, divisaient la journée de 24 heures en 7 périodes, et affirmaient avoir toujours connu et respecté, par des danses tous les 7 jours, la division du mois en semaines. Des Assiniboine, Denig (p. 416) remarque qu'ils ignoraient la notion de semaine, mais divisaient pourtant chaque lunaison en phases : nouvelle lune, lune croissante, lune ronde ou pleine, lune mordue, demi-lune, lune morte ou invisible. Beaucoup plus au sud, les Zuni du Nouveau Mexique séparaient le mois en 3 tranches qu'ils appelaient « un dix ». Les Cree des Plaines distinguaient 4 parties dans chaque lunaison, les Malécite 9, les Wyandot 6 (Cope, p. 126-128).

La connexion des décades avec diverses formes de diploïdie calendaire ou astronomique retient d'autant plus l'attention que les premières réapparaissent dans le nord-ouest amazonien et les régions sub-andines de l'Amérique tropicale. Les Baniwa fixent à « plus de 10 » l'effectif de l'humanité primordiale (Saake *3*, p. 90). Ils distinguent aussi 10 espèces de flûtes sacrées jouées par paires, soit $10 \times 2 = 20 + 1$, du fait que l'espèce /uari/ compte 3 exemplaires (Saake *1*). Un mythe cavina parle d'une équipe de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

10 chasseurs ; un mythe tumupasa fixe à 20 le nombre de perches mises bout à bout pour atteindre et capturer les astres (Nordenskiöld *3*, p. 288, 301). Chez les Tacana, l'ocelot mythique paye avec 10 volailles le prix de son voyage au ciel. Le démiurge Deavoavai est le benjamin d'une famille de 9 enfants, 8 frères et 1 sœur ; celle-ci épouse un homme-singe : (8 + 1) + 1 = 10, dont elle a un fils Chibute : (8 + 1) + 1 + 1 = 11. Le démiurge enseigna aux Indiens 10 modèles de vannerie. Ailleurs, 10 prêtres font équipe, ou 10 hommes... (Hissink-Hahn, p. 77-79 ; 95-96, 155-162). Les lecteurs du précédent volume se souviendront (M_{300a} ; MC, p. 287-288) que Deavoavai a, par l'intermédiaire de sa femme le Tapir noir, un rapport avec les phases de la lune. Comme la mythologie des Cavina, celle des Tacana témoigne d'influences andines, et nous avons souligné plus haut (p. 127-128) que cette partie de l'Amérique du Sud offre, par ses thèmes cosmologiques, de grandes affinités avec les régions septentrionales et occidentales de l'Amérique du Nord.

Plus près des Mandan, on relève chez les Blackfoot une argumentation qui rappelle, à un double titre, celle des mythes de l'Oregon. Outre que le mythe oppose aussi des démiurges mariés ensemble (cf. $M_{471b, d}$), il raconte que l'époux voulut doter les hommes de mains à 10 doigts. Sa femme protesta que ce serait beaucoup trop et que tous ces doigts s'emmêleraient. Il valait mieux que chaque main n'eût qu'un pouce et quatre doigts (M_{471e} ; Wissler-Duvall, p. 20). On aura remarqué qu'un nombre double de doigts eût donné des saisons deux fois plus longues dans un calendrier comme celui des Klamath où, pour chaque saison, le nombre de mois lunaires est égal à celui des doigts. Là aussi, par conséquent, la décade connote la *plénitude :* 10 mois font deux saisons et une année, 10 doigts font deux mains et une personne. Mais il ne faudrait pas que ce premier redoublement de la base 5 en engendrât un second, et que l'opération devînt ainsi récurrente. Car, alors, les provisions ne dureraient pas jusqu'à la fin d'un trop long hiver, et une main à 10 doigts serait paralysée par sa complication. Les deux éventualités se ressemblent assez pour justifier le choix d'un calendrier de 10 mois plutôt que 12 ou 13, bien que les utilisateurs (Spier *2*, p. 218-219) fussent conscients de son désaccord pratique avec les faits.

Nous avons signalé la présence au Mexique, en Amérique centrale et plus au sud, de systèmes numériques où le nombre 20 connote la plénitude (p. 276-277). Mais, précisément, ce n'était pas le cas en klamath-modoc où 20 se dit /labni tewnip/, « deux fois dix » (Barker *2*) et d'une manière générale, dans les langues du groupe pénutien qui, pour exprimer la vingtaine, disent « deux dix » (Shafer, p. 215). A la vérité, on pourrait caractériser toute la mythologie des Klamath et des Modoc au moyen d'une armature commune, de type arithmétique, où une base 2 divise une base 10, multiplie une base 5, ou s'y ajoute. Qu'une valeur néfaste s'attache à la multiplication par 2 ressort bien du mythe sur l'origine de la guerre. Il y avait une femme qui faisait trop d'enfants, et toujours par paires : « la cabane était bondée... bientôt, ils se mirent tous à se quereller et à lutter... Désormais, une moitié de la population du monde combattra l'autre moitié, et il n'y aura plus de paix » (M_{471f} ; Curtin *1*, p. 142). Issue désastreuse à laquelle, suggère le mythe, l'humanité aurait échappé si la femme avait eu des enfants uniques au lieu d'engendrer des jumeaux... En revanche, la division par 2 offre une valeur bénéfique. Les épreuves imposées à la fiancée peuvent être surmontées parce que deux sœurs se partagent les tâches. L'aînée réussit à moitié, la cadette achève ce que, solitaires, les autres prétendantes n'avaient pu accomplir (M_{471g} ; Curtin *1*, p. 306-307).

On a vu tout à l'heure qu'un mythe blackfoot (M_{471e}) jouait un rôle décisif dans notre interprétation. Or, il semble que les Blackfoot aient connu un calendrier du même type que celui des Klamath, sans doute à 14 mois au lieu de 10 pour des raisons qu'on croit d'ordre rituel, mais où les mois se répartissaient aussi en séries parallèles pour l'hiver et pour l'été. Les premier et quatrième mois de chaque série portaient des noms identiques ou très proches. En outre, on désignait jadis les mois par leur numéro d'ordre, plutôt que par des termes descriptifs (Wissler *4*, p. 45).

Un intérêt spécial s'attache à ces indications, car les Blackfoot sont les représentants les plus occidentaux de la famille linguistique algonkin, si l'on excepte le cas des Yurok et des Wiyot, petits groupes isolés sur la côte du Pacifique chez qui nous avons signalé des décades avec les notions cosmologiques qui leur sont habituellement associées. Limitrophes des Blackfoot à l'ouest, les Kutenai avaient des croyances du même type en un hiver de 12 mois, avant que la longueur des saisons n'eût été réduite de moitié (Boas *9*, p. 179-183). Les Kutenai forment un isolat linguistique, mais, au point de vue géographique et culturel, ils assurent la transition entre les Blackfoot, qui relèvent encore de la culture des Plaines, et l'ensemble salish-sahaptin, qui s'étend depuis le versant occidental des Rocheuses jusqu'à la côte, et où l'on peut inclure les Klamath et les Modoc. De l'autre côté, c'est-à-dire vers l'est, les Blackfoot font eux-mêmes transition avec les tribus algonkin dont ils sont les parents par la langue, sinon par le genre de vie, et qui occupent ainsi une aire continue depuis le piedmont oriental des Rocheuses jusqu'à la côte de l'Atlantique. Au cœur de ce vaste territoire, la notion de décade ressort au premier plan d'un groupe de mythes bien attestés chez les Algonkin centraux : Cree, Ojibwa, Fox, Menomini.

***

Dans ces tribus, la notion de décade apparaît surtout au cours d'un récit dont il est malaisé de suivre les transformations d'un groupe à l'autre, mais qu'on peut toujours repérer grâce au nom d'un protagoniste : Mûdjêkiwis en menomini, et des formes voisines dans les autres langues. Il existe des variantes faibles et des variantes fortes d'une même histoire, qui tourne autour de 8, 10 ou 11 frères célibataires dont une mystérieuse

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

inconnue vient un jour tenir le ménage. Le plus jeune frère l'épouse. Jaloux, l'aîné, qui s'appelle Mûdjêkiwis, blesse sa belle-sœur ; elle s'enfuit, son mari part à sa recherche. Après diverses péripéties, il la reconquiert et ramène aussi ses sœurs, dont le nombre se trouve être égal à celui des frères du héros. A chacun, celui-ci donne donc une femme.

Parfois, les événements prennent un tour plus tragique. Les Ottawa de la région des Grands Lacs, proches parents et voisins des Ojibwa dont nous venons de résumer le mythe ($M_{473a, b, c}$; Jones *1*, p. 372-375 ; *2*, *part* 2, p. 133-150 ; Skinner *3*, p. 293-295), dotent la belle inconnue d'un frère décapité, dont elle promène la tête qui émerge d'un sac de cuir froncé autour du cou. C'est d'ailleurs lui qui a ordonné à sa sœur d'amputer son corps gangrené, après qu'elle l'eut contaminé de son premier sang menstruel. La jeune fille utilise cette Méduse pour terroriser un ours géant, porteur d'un précieux collier, auquel s'étaient imprudemment attaqués 10 frères. Ceux-ci périssent ensuite au cours d'une campagne guerrière ; les ennemis capturent la tête et la martyrisent. L'héroïne reprend le trophée, ressuscite les frères et leur procure des épouses ; elles parviennent à faire revivre la tête coupée et la rétablissent sur son corps. La sœur et le frère se changent en esprits chthoniens, les 10 frères montent au ciel où ils deviennent les vents (M_{474} ; Schoolcraft *in :* Williams, p. 46-57).

Une version ojibwa (M_{475a}, *ibid.*, p. 124-134) expédie le benjamin de trois frères à la recherche d'une flèche perdue qui a blessé un cygne rouge. L'oiseau se transforme en fille ou en sœur d'un sorcier au crâne ensanglanté depuis que des ennemis se sont emparés de son scalp orné de perles. Le héros part en guerre, reconquiert le scalp et obtient des femmes qu'il distribue à ses frères. Mais ceux-ci, loin de se montrer reconnaissants, conçoivent de la haine pour leur cadet qu'ils soupçonnent d'avoir abusé des jeunes filles pendant le voyage de retour. Sous prétexte de retrouver la flèche perdue, ils l'envoient au pays des morts où ils escomptent qu'il périra. Le héros surmonte aussi cette épreuve.

Dans la version menomini (M_{475b} ; Bloomfield *3*, p. 418-429), où les frères sont au nombre de 11, leur jalousie eût été justifiée car le benjamin a vraiment couché avec ses futures belles-sœurs, mais ils sont mus par un autre mobile : la concupiscence que leur inspire la plus jolie et la plus jeune des filles que le héros a gardée pour lui. Ils le tuent en le faisant tomber du haut d'une balançoire dont ils ont coupé la corde. Les femmes s'enfuient, les 10 frères meurtriers redeviennent célibataires.

Dans la version fox (M_{476} ; Jones *4*, p. 79-101) la jalousie des frères va aussi jusqu'au meurtre : ils tuent le benjamin, décapitent son cadavre, morcellent et font rôtir le corps. La tête coupée revient, dévore les assassins et leurs épouses, se fait transporter dans un sac par sa veuve (cf. M_{474}). Avertie par une mésange (cf. M_{479}) que la tête va la manger, la femme répand de l'huile et s'enfuit. La tête s'attarde à laper cette huile de raton laveur dont elle est friande (cf. M_{374}). Pendant ce temps, la femme se réfugie dans

une montagne habitée par des esprits souterrains qui réussissent enfin à manger la tête après qu'elle a traversé le corps de plusieurs en ressortant par l'anus.

Il faudrait consacrer tout un livre à l'analyse de ces versions, qui se dissolvent en formes à peine reconnaissables sur le pourtour de leur aire de distribution. Quelques aspects nous retiendront déjà très longtemps ; pour le reste, il suffira de deux remarques.

En premier lieu, le collier de perles magiques et la tête coupée de M_{474}, celle de M_{476}, la tête ou le scalp emperlés de $M_{475a, b}$, constituent manifestement des variantes combinatoires du même mythème. De positive dans M_{474}, sa valence devient négative dans M_{476}, mais, chaque fois, la tête coupée se trouve, si l'on peut dire, assimilée par des esprits chthoniens : elle prend place parmi eux, ou ils l'ingèrent. Et le collier de M_{474}, qui inverse la tête ou le scalp, provient d'un ours qui, chez les Algonkin centraux, joue le rôle d'un esprit chthonien. Récupérés sur des ennemis, la tête ou le scalp procurent des épouses ($M_{474-475}$) ; mais quand elle résulte d'un geste destructeur accompli par des parents, la tête provoque la perte des épouses et de leurs maris (M_{476}), qui eût pu être évitée si ceux-ci n'avaient fait preuve de jalousie.

En second lieu, M_{474} s'ouvre sur un épisode à la fin duquel une jeune fille contamine accidentellement son frère avec son premier sang menstruel. Gagné par l'enflure et la paralysie qui remontent le long de son corps, le jeune homme ne pourra vivre auprès de sa sœur que réduit à l'état de tête coupée. On discerne une configuration du même type dans M_{475}, où le cygne rouge, fille ou sœur *blessée* d'un homme dont le scalp a été enlevé, deviendra une épouse disponible quand son père ou frère aura retrouvé sa chevelure. En fait, les versions ojibwa plus faibles ($M_{473a, b, c}$) permettent de resserrer ce lien. Furieux que leur ménagère surnaturelle ait choisi le benjamin pour mari, l'aîné des frères la blesse au flanc ou à l'aisselle. La jeune femme meurt et ressuscite ; quand son mari la découvre dans la cabane où elle s'est réfugiée, elle explique qu'ils devront rester séparés quatre ou dix jours selon les versions. Le héros impatient devance le délai prescrit. Il provoque la fuite de sa femme, et il lui faudra surmonter de nombreuses épreuves pour la retrouver. Que cet épisode relate, sous forme discrète, la même histoire que M_{474} en son début, c'est-à-dire l'origine des règles, semble d'autant plus certain que peu après cet incident, l'héroïne tombe enceinte et donne naissance à un fils (M_{477d}). Elle est donc devenue féconde. On notera que l'isolement des filles à l'occasion des premières règles durait en général 10 jours chez les Algonkin centraux, mais qu'ensuite on se contentait de 2 ou 3 jours, jusqu'à ce que l'indisposition fût terminée (Skinner *4*, p. 52 et n. 1 ; *14*, p. 54).

Voici maintenant une démonstration *a contrario*, rendue possible par l'existence chez les Menomini d'une série mythique, symétrique et inverse de la précédente, et dont, à titre d'exemple, nous résumerons une version.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

M_{475c}. *Menomini : les femmes du ciel oriental.*

Dix sœurs vivaient au ciel avec leur mère. Elles avaient coutume de descendre sur terre pour séduire les hommes dont elles volaient et mangeaient le cœur.

A cette époque, il y avait une Indienne seule au monde avec son petit frère. Elle prenait soin de lui, et quand il parvint à l'âge de la puberté, elle l'isola soigneusement pour que les femmes cannibales ne puissent l'enlever. Mais les femmes arrivèrent, suivies par neuf amants captifs qui grelottaient de froid et mouraient presque de faim, tant leurs maîtresses les maltraitaient. Dans une version (M_{475d} ; Bloomfield *3*, p. 459), le jeune héros réussit à les réchauffer grâce à son souffle tiède. Il choisit pour l'épouser celle des femmes qui paraissait la plus vieille, mais qui était en réalité la plus jeune et la plus jolie ; la plus compatissante aussi, puisqu'elle révéla à son mari l'endroit secret où, dans leur chevelure, ses sœurs dissimulaient les cœurs ravis aux prisonniers. Il s'en empara et les rendit à leurs propriétaires.

Sur ce, le héros et sa jeune femme s'enfuirent. Les sœurs leur donnèrent la chasse ; il réussit à les distancer en cassant la jambe de l'aînée. Il retourna alors à la cabane et rassembla les neuf hommes, qui étaient frères, pour qu'ils poursuivent ensemble leurs épouses. Ils gravirent une paroi rocheuse au pied de laquelle ils contemplèrent les ossements entassés des précédentes victimes, et parvinrent chez la mère des ogresses où celles-ci les avaient devancés. La vieille chercha les cœurs dans la chevelure de ses filles. Le héros les avait remplacés par des boules de neige qui, mises à cuire, noyèrent le foyer.

Prétextant diverses maladies, la vieille envoya le héros, devenu son gendre, quérir en guise de remèdes des monstres qui auraient dû causer sa perte, mais qu'il tua les uns après les autres.

A son tour, le héros feignit d'être malade et envoya sa belle-mère chercher ses esprits tutélaires, sous les coups desquels elle succomba.

Le héros conseilla aux 9 frères, qui se révélèrent être les tonnerres, de se séparer de leurs femmes. Ils les expédièrent à l'est et s'établirent eux-mêmes à l'ouest (Bloomfield *3*, p. 455-469 ; autres versions : M_{475d}, *ibid.*, p. 452-455 ; M_{475e}, Hoffman, p. 165-171 ; M_{475f}, Skinner-Satterlee, p. 305-311).

Sans analyser ce groupe dans le détail, on signalera plusieurs traits qui reproduisent l'autre à l'envers. Une équipe de 10 frères, dont l'aîné se nomme Mûdjêkiwis, s'efface derrière une équipe de 10 sœurs, dont l'aînée se nomme Matsikihkwäwis dans la transcription de Bloomfield, Mä'tshiwiqkwawis dans celle de Hoffman, Mûdjikikwéwic dans celle de Skinner et Satterlee. C'était le nom usuel de l'aînée de plusieurs sœurs chez les Menomini, et on le retrouve dans d'autres mythes, attribué à une sœur aînée, sotte et un peu folle (Bloomfield *3*, p. 359, n. 2), qui correspond à la fille folle et affligée d'un rire stupide des mythes cree (Bloomfield *1*, p. 228-236). En menomini, le sens du terme pourrait être « celle qui commande » (Hoffman, p. 165), et, pour l'équivalent ojibwa Mudjekwäwis, « la mauvaise femme » (Skinner-Satterlee, p. 397).

Les 10 frères sont en quête de femmes. Les 10 sœurs, elles, sont en quête d'hommes, mais pour les manger et non pour les épouser. Afin de les rendre d'abord esclaves, elles s'emparent de leurs cœurs qu'elles dissimulent dans leur propre chevelure : inversion saisissante des scalps arrachés ou des têtes coupées qui figurent en première place dans l'autre série. Pour éloigner un allié, une vieille femme prétexte ici la maladie, tandis que là, une jeune invoque ses règles. Enfin, le benjamin des hommes casse la jambe de l'aînée des femmes qui le poursuit, au lieu que, dans le groupe symétrique, l'aîné des hommes perce le flanc de la femme du benjamin, qu'il poursuit.

Les deux formules s'opposent si exactement qu'on doit admettre que la sœur cadette indisposée et la sœur aînée rendue boiteuse se font pendant. Or, dans le précédent volume (MC, p. 395-400), nous avons suggéré, à partir d'autres documents, que le boitement symbolisait un défaut de périodicité saisonnière, parfois désiré et parfois redouté. Nous obtenons maintenant la confirmation de cette hypothèse, puisqu'une femme sujette à ses premières règles, c'est-à-dire rendue périodique, se trouve mise par les mythes en opposition et en corrélation avec une boiteuse, créature apériodique. On se souviendra que le mythe tereno (M_{24}), qui nous avait conduit à évoquer le problème du boitement, attribuait cette infirmité chez un homme au sang menstruel de sa femme, dont celle-ci se servait pour l'empoisonner. Aussi bien en Amérique du Sud qu'en Amérique du Nord, par conséquent, les deux termes sont liés. Cette remarque fournit l'occasion de signaler qu'en dépit de sa distribution septentrionale, un mythe dont le ressort dramatique consiste dans la jalousie d'un frère vis-à-vis de son cadet, allant jusqu'à blesser leur épouse commune et qui détermine ainsi l'apparition des règles, se retrouve en Terre de Feu, chez les Yamana (M_{475g} ; Gusinde, vol. 2, p. 1169-1172).

Il résulte d'abord de ce qui précède que, dans l'histoire des frères célibataires, l'héroïne blessée au flanc ou à l'aisselle représente une femme indisposée, ensuite que ce mythème s'oppose à celui de la femme rendue boiteuse dans la série symétrique. Enfin, nous avons suggéré (p. 285) que dans la série identique, un rapport existe entre la femme indisposée, donc ensanglantée par en bas, et l'homme scalpé, ensanglanté par en haut. Si l'hypothèse est recevable, il s'ensuit que le scalp ou la tête coupée d'un parent mâle, conquis par des ennemis, constitue une variante combinatoire de la femme indisposée et reconquise par ses parents sur le groupe d'hommes auquel elle s'était alliée, parce que celui-ci s'est montré trop possessif à son égard. Cette esquisse d'interprétation peut paraître étrange. Nous la justifierons plus tard (p. 328-332). Pour le moment, l'aspect arithmétique des mythes retiendra surtout notre attention.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

***

Aussi bien au sud qu'au nord des Grands Lacs, les variantes périphériques ramènent le nombre des frères célibataires à 8 ou 4. Dans le nord du Manitoba, les Swampy Cree parlent de 4 frères (M_{477a} ; Cresswell, p. 405) bien qu'on les retrouve 10 chez les Sweet Grass Cree ($M_{477b, c}$, ; Bloomfield *1*, p. 221-236, 248). Ils sont 8 chez les Ojibwa des Plaines (M_{473c}).

Les Oglala Dakota, tribu de langue sioux qui racontent le mythe sous une forme très différente (M_{487} : Beckwith *2*, p. 396-397 ; Wissler *1*, p. 200-202 ; Walker, p. 173-175), font un compromis entre 4 et 8 : il y a 4 frères dont le benjamin obtient l'aide de 4 hommes pour conquérir 8 sœurs ; il épouse l'une, distribue 4 à ses protecteurs et 3 à ses frères. Mais il s'agit bien du même mythe, car celui-ci se réfère, comme M_{474}, à l'origine du vent d'ouest qui amène l'orage ; on reviendra sur ce point.

Les Dakota avaient une prédilection pour le chiffre 4 : ils reconnaissaient 4 points cardinaux, 4 mesures du temps, 4 parties des plantes, 4 ordres du règne animal, 4 classes de corps célestes, 4 catégories de divinités, 4 âges de la vie, 4 vertus cardinales. Mais ils savaient aussi très bien s'y prendre pour ramener 5 à 4, et 10 à $8 = 2 \times 4$, quand des pentades ou des décades empiriques surgissaient sur leur chemin : « Les hommes, expliquaient-ils, ont 4 doigts à chaque main, 4 orteils à chaque pied, et les 2 pouces et les 2 gros orteils pris ensemble font 4 » (Walker, p. 159-161). Il n'y a donc pas lieu de s'émouvoir, si les décades qui caractérisent les versions centrales de nos mythes se changent en tétrades ou octades, dans des zones périphériques à celles où le comput par 10 tient la place que nous avons soulignée au début. Car l'exemple des Dakota montre qu'il s'agit plutôt d'une conversion. D'ailleurs, certaines variantes citent 5 frères au lieu de 4 (Walker, p. 177-179, 179-181).

Un examen préliminaire de la notion de décade nous a suggéré qu'elle exprimait la plénitude. Mais cette plénitude apparaît lourde d'équivoque. Si le nombre 10 satisfait l'esprit parce que les mains ont 5 doigts chacune et qu'un été et un hiver de 5 mois font une année, il inquiète pour autant qu'il résulte d'une multiplication de 5 par 2, qui, une fois essayée, risque d'entrer dans les habitudes et de devenir récurrente : quelle serait la condition humaine, si chaque main avait 10 doigts au lieu de 5, et si l'hiver durait 2 fois plus longtemps ? Les Indiens font ce raisonnement, nous en avons fourni des preuves (*supra*, p. 278-283). Or, nous tenant aux seules versions que nous avons résumées jusqu'à présent ($M_{473-477}$), il ressort déjà clairement que les mythes de Mûdjêkiwis ne se contentent pas de la notion de décade : ils la manipulent avec adresse pour lui faire produire des ensembles de rang plus élevé.

Prenons le mythe fox (M_{476}) pour exemple, car il rassemble des procédés rhétoriques que les autres versions exploitent aussi, mais de manière moins

systématique et en ne retenant que tel ou tel aspect. Le benjamin de 10 frères part à la recherche d'une flèche perdue. Il reste 10 jours en chemin et reçoit chaque nuit l'hospitalité d'une famille qui lui offre une fille en mariage. « D'accord, répond-il, mais je n'ai pas le temps, je passerai la prendre au retour. » Il met ainsi en réserve, d'abord une femme, puis 2, puis 3, etc., jusqu'à 9. Parvenu au terme du voyage, il en obtient une 10e qu'il emmène. En revenant sur ses pas, il lui joint successivement la 9e, la 8e, etc., de sorte que le voici d'abord nanti d'une seule femme, puis de 2, de 3, de 4, et ainsi de suite jusqu'à 10. En cette compagnie, il arrive à sa cabane et fait épouser dans l'ordre les femmes à ses frères, donnant l'aînée à l'aîné, la deuxième au deuxième, et gardant pour lui la dernière. De nouveau, par conséquent, on aura d'abord 1 mariage, puis 2, puis 3, puis 4, etc., jusqu'à 10

Qu'est-ce que cela signifie ? Trois fois de suite, le récit élève la série des 10 premiers nombres naturels à leur somme arithmétique de raison 1. Tout se passe comme si le nombre 10, qui est déjà beaucoup, comptait non seulement pour sa valeur propre, mais par le moyen qu'il offre, en raison de son importance relative (résultant déjà d'une première opération), d'entreprendre une opération encore plus complexe, dont le produit est beaucoup plus élevé. Que la somme arithmétique soit égale à $\frac{10\,(10+1)}{2} = 55$, soit un chiffre approximativement égal au nombre des semaines de l'année, nous n'oserions même pas en faire état si nous n'avions établi l'existence, en plusieurs régions de l'Amérique, d'une division « fine » de l'année, et si la cinquantaine ne figurait de manière explicite dans un mythe que, pour des raisons indépendantes, nous avons rattaché au même groupe (M_{471d}, p. 280-281).

Ce n'est pas tout. Entre le nombre ordinal et le nombre cardinal, la somme arithmétique assure une sorte de médiation, puisqu'elle permet tout à la fois aux nombres de paraître l'un après l'autre, et d'être présents en même temps. Dans le mythe des frères célibataires, l'aîné le sait fort bien, et c'est même là le motif de sa jalousie. Car les 10 sœurs forment un ensemble, dont les éléments ne se sont pas réunis tout seuls à ceux de l'ensemble du même rang que constituent les 10 frères. Elles ont d'abord été totalisées par un des frères, qui procède plus tard à leur détotalisation. Qu'a-t-il fait dans l'intervalle ? Au moins une version (M_{475b}) lève le doute. Certain de son infortune, l'aîné excite la rancœur de ses frères ; et les 9 s'unissent pour tuer et décapiter le benjamin. Or, la tête de celui-ci retourne la nuit suivante à la cabane. Mais, avant de manger chaque frère, elle lui narre par le menu tout ce qui s'est passé depuis le début du récit et récapitule les opérations. La série des 10 premiers nombres, déjà élevée à sa somme arithmétique, se trouve donc elle-même multipliée par 10 (en fait par 9, mais en nous tenant à la dizaine, nous croyons être fidèle à l'inspiration du récit), de sorte que le mythe construit une famille d'ensemble de puissance 10.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Au risque d'employer une image triviale, nous dirons qu'il offre l'aspect complexe d'une tringle pouvant supporter 10 portemanteaux chacun muni de 10 positions, où pendent autant de séquences formées elles-mêmes de 10 éléments. Si la rhétorique du mythe nous confrontait tout à l'heure à la notion de somme arithmétique, elle nous rapproche singulièrement ici de celle de « cardinal », au sens que la théorie des ensembles donne à ce terme.

Sans doute 10, nombre cardinal, ne définit pas la famille de tous les ensembles à 10 termes concevables dans l'absolu. Mais il définit au moins tous ceux qui sont concevables dans l'univers du mythe. Nous avons souligné ailleurs cette différence entre pensée scientifique et pensée mythique : l'une travaille avec des concepts, l'autre avec des significations ; et si le concept apparaît comme l'opérateur de l'ouverture de l'ensemble, la signification apparaît comme l'opérateur de sa réorganisation (L.-S. 9, p. 30). Reste à montrer, dans le cas qui nous occupe, que l'univers du mythe, à première vue modeste, coïncide avec l'univers tout court. Cela ressortira des versions menomini, qui semblent tenir dans le groupe une place primordiale.

M_{478}. *Menomini : les dix tonnerres.*

Le benjamin de dix frères Tonnerres fut un jour capturé par des esprits chthoniens. Il avait une femme, un jeune fils et une fille plus âgée. Leurs oncles ordonnèrent aux enfants de s'éloigner et de vivre comme ils pourraient. La sœur éduqua le garçon qui devint vite un chasseur expert. Elle lui avait défendu de s'approcher d'un lac voisin. Lassé de parcourir le même itinéraire, le héros s'y rendit. Il rencontra un garçon de son âge avec lequel il se lia d'amitié.

Cet inconnu était fils et neveu des deux Serpents cornus qui retenaient le Tonnerre prisonnier. Grâce à son camarade, le héros put rendre visite à son père. L'entrevue fut si pathétique que le jeune Serpent supplia son père et son oncle de libérer leur victime, mais le père n'y voulut consentir. Alors le jeune Serpent décida de trahir les siens.

Il informa son ami de l'endroit où la paroi de la montagne était le plus mince, juste au dessus du cachot. Aussitôt, la sœur expédia le héros chez leurs oncles les Tonnerres. Ceux-ci se mirent sur le pied de guerre. Ils arrivèrent de l'ouest en grondant. Une terrible bataille commença entre eux et les Serpents cornus, qui furent battus et perdirent leur prisonnier. Le jeune Serpent avait deux sœurs, l'une favorable à son camarade, l'autre hostile. Aussi décida-t-il de se séparer d'elle. Pendant ce temps, les Serpents préparaient leur revanche. Prévenu par son fidèle ami qui se changea en serpent terrestre, le héros put fuir vers l'ouest avec sa sœur (Skinner-Satterlee, p. 342-350).

Une autre version (M_{478b} ; Bloomfield 3, p. 368-379), presque identique à la précédente, ajoute qu'après la victoire des Tonnerres, le héros épousa

les sœurs du jeune Serpent. Mais l'aînée complota avec les siens. Ils se saisirent du héros et l'emprisonnèrent, comme ils avaient fait de son père. La sœur cadette, mère d'un petit garçon, libéra son mari qui fut repris. Une partie de lacrosse (hockey), opposant les Serpents et les Tonnerres, laissa provisoirement la victoire à ces derniers. Cependant, le jeune Serpent expliqua à ses protégés qu'ils étaient toujours en danger et que sa sœur, son beau-frère, sa belle-sœur et son neveu ne trouveraient la sécurité qu'en devenant des humains. De même, par conséquent, que dans les deux versions, le fils des Serpents chthoniens se transforme en reptile terrestre, un groupe mixte composé d'un homme et d'une femme Tonnerres, d'une femme Serpent et d'un enfant issu de l'union des deux races, s'établit sous forme humaine à la surface de la terre, soit à égale distance des Tonnerres et des Serpents.

Voici maintenant un autre mythe, provenant aussi des Menomini :

M_{479}. *Menomini : les Oiseaux-Tonnerres et leur nièce.*

Il y avait une fois, dans des temps très anciens, une petite fille endormie et dont l'esprit était complètement vide. Soudain, la conscience lui vint. Elle n'avait jamais eu de parents, et sut seulement qu'elle était vivante. Elle se leva, regarda, s'étonna, partit à l'aventure. En apercevant une rivière, elle comprit dans quel sens coulait celle-ci et choisit de la remonter. Elle pensait que, quelque part, d'autres êtres devaient exister.

Elle frappa du pied une souche pourrie qui s'effrita, d'où elle conclut qu'on avait abattu l'arbre depuis longtemps. Une autre lui sembla plus solide. Une troisième paraissait fraîchement coupée. Elle trouva ensuite à trois reprises des entrailles de cervidé qu'elle ramassa, jetant le premier lot pour garder le second, puis celui-ci pour garder le troisième qu'elle jugea être le plus frais de tous. Les chasseurs et bûcherons ne devaient pas être loin.

Un sentier la conduisit jusqu'à une longue cabane où un garçonnet l'invita à entrer et l'adopta pour sa nièce. Il expliqua qu'il était le plus jeune de dix frères. Ses aînés allaient bientôt revenir de la chasse. Ils entreraient dans la cabane l'un après l'autre, du plus âgé au plus jeune.

Les frères firent bon accueil à la jeune fille et, après avoir délibéré, ils décidèrent de la confirmer dans son statut de nièce adoptive. Ils lui ordonnèrent de se cacher la tête sous une couverture pendant qu'ils prenaient leur repas. Elle regarda à la dérobée et vit que, pour manger, ils se transformaient en grands oiseaux au bec cuivré.

L'automne arriva, et les frères décidèrent de partir avant les froids. Mais qui prendrait soin de leur nièce pendant l'hivernage ? Ils récusèrent successivement le corbeau et la buse d'hiver, et acceptèrent l'offre de la mésange, qui était à cette époque un gros oiseau. Car la mésange est véridique, elle a une demeure bien chaude, et elle amasse les bribes de viande et de graisse que les chasseurs abandonnent quand ils dépouillent le gibier.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La fillette passa confortablement l'hiver avec son nouvel oncle. Celui-ci la mit en garde contre un dangereux visiteur avec lequel elle ne devrait pas nouer la conversation. Si elle lui répondait un seul mot, ce ravisseur de femmes s'emparerait d'elle, la livrerait à sa vieille et méchante épouse qui chercherait à la noyer pour qu'elle soit la proie de son frère, un serpent d'eau noir et velu. La pauvrette oublia la recommandation et devint le souffre-douleur de la sorcière. Celle-ci l'envoya arracher de l'écorce de sapin-ciguë pour faire le feu, espérant qu'elle serait assommée par les monceaux d'écorce tombant de l'arbre, mais la fillette surmonta l'épreuve grâce à ses pouvoirs magiques. Elle n'eut pas le même succès en allant puiser l'eau à la source, où le Serpent velu lui fit perdre connaissance et l'entraîna dans les profondeurs de la terre. Quand elle retrouva ses esprits, elle se vit dans une cabane allongée, assise entre un vieux et une vieille qu'entouraient leurs dix fils les Serpents velus, qui s'apprêtaient à la manger.

Pendant plusieurs jours, la vieille réussit à protéger la prisonnière, car elle avait peur des oncles de celle-ci. Enfin, la jeune fille se rappela que les Oiseaux-Tonnerres lui avaient promis de venir à son secours quand elle les appellerait. Elle proféra les incantations sacrées, ses oncles l'entendirent et se mirent en route. Ils attaquèrent avec la foudre la montagne rocheuse qui la gardait prisonnière. Neuf Serpents périrent dans ce terrible combat ; seuls furent épargnés les vieux parents et un de leurs fils, qui avaient fait preuve de compassion.

Quand ils eurent délivré leur nièce, les Tonnerres allèrent chez la mésange, qui avait tant pleuré qu'elle était devenue un tout petit oiseau. Qu'allaient-ils faire de leur protégée ? Ils résolurent de la loger dans la fourche d'un arbre où elle demeurerait jusqu'à la fin du monde. Chaque fois qu'elle chanterait, ses oncles l'entendraient. Ils accourraient, et la pluie se mettrait à tomber. Car l'héroïne s'était changée en petite grenouille arboricole d'un vert soyeux *(Hyla versicolor)*, annonciatrice de la pluie. Et en effet, elle avait eu l'idée d'implorer ses oncles à la fin de l'hiver, ce qui explique pourquoi les orages surviennent en février ou mars ; elle avait voulu que les choses fussent ainsi (Skinner-Satterlee, p. 350-356 ; autre version plus brève, M_{479b}, *in :* Bloomfield *3*, p. 379-383. Cf. aussi Skinner *13*, p. 161-162).

Les deux mythes relèvent de catégories distinctes. M_{478} semble appartenir à une tradition privée, car il explique pourquoi les membres du clan de l'Oiseau-Tonnerre sont particulièrement exposés à la noyade (ou aux désastres militaires dans M_{478b}). M_{479} pourrait être un mythe fondateur du rituel qui, chez les Menomini, servait à invoquer l'orage et la pluie en cas de sécheresse prolongée, et qui consistait en un festin offert aux Oiseaux-Tonnerres (Skinner *7*, p. 206-210). Mythe clanique dans un cas, mythe de confrérie dans l'autre, M_{478} et M_{479} n'en présentent pas moins des structures

remarquablement symétriques, ce qui tient peut-être au fait que l'un évoque la fin de la saison des orages, et l'autre son retour. L'opposition la plus frappante concerne le personnage féminin qui est soit une sœur aînée, soit une toute petite fille surgie du néant, à un double titre inverse de l'autre. Un homme ne saurait épouser sa sœur, mais les frères de M_{479} ne songent pas davantage à épouser la totale étrangère dont ils font leur nièce adoptive avant de la changer en grenouille. Sous ce rapport, les versions menomini diffèrent de celles que nous avons d'abord passées en revue, où l'intrigue tourne autour du mariage du benjamin avec la visiteuse inconnue, puis de ses frères avec les sœurs de celle-ci. Seul M_{478b} reprend ce thème, mais sous une forme altérée qui le rapproche plutôt de la série symétrique illustrée par M_{475c}. Dans les versions antérieures, il s'agissait de têtes coupées et d'alliances matrimoniales, motifs absents des mythes menomini ci-dessus résumés, qui les remplacent par celui de la périodicité saisonnière.

Arrêtons-nous un moment à ces transformations dont l'inventaire complet exige qu'on se place au niveau du groupe. Nous savons que le mythe des frères célibataires inclut plusieurs types. D'abord, l'histoire de Mûdjêkiwis où nous avons reconnu des formes fortes (M_{474}) et d'autres faibles ($M_{473a, b, c}$) ; ensuite l'histoire des femmes du ciel oriental (M_{475c}), symétrique et inverse de la précédente. Et nous venons d'introduire deux leçons menomini, dont on trouve ailleurs l'écho chez les Algonkin centraux : d'une part, l'histoire du prisonnier des serpents (M_{478}) ; d'autre part, celle des dix tonnerres et de leur nièce (M_{479}).

Tandis que la série Mûdjêkiwis et son inverse traitent de têtes-trophées et d'alliances matrimoniales, les autres séries s'occupent plutôt de la périodicité saisonnière. Mais elles ne le font pas de la même façon : M_{479} annonce le retour de la saison orageuse, M_{478} annonce sa fin qui est l'opposé du retour ; et on peut dire que M_{475c} évoque l'inverse de l'opposé, puisqu'il décrète l'éloignement vers l'est de femmes qui sont elles-mêmes inverses des Tonnerres, êtres masculins et habitants du ciel occidental. Pour former un groupe du genre de celui dont M. Barbut a récemment montré quel pouvait être le champ d'application dans les sciences humaines, il ne manque qu'un quatrième terme, savoir l'inverse du thème. Or, nous verrons plus loin (p. 315 sq.) que les formes fortes de l'histoire de Mûdjêkiwis ont aussi une connotation météorologique laissée à l'état latent. Notons dès maintenant que si M_{478b} s'achève sur la conjonction avec les humains d'esprits les uns célestes, les autres chthoniens, M_{474} — que nous avons choisi pour illustrer les formes fortes — se termine au contraire par la disjonction des esprits du haut et du bas, qui s'établissent dans leurs résidences respectives, à égale distance des humains.

La structure quadripartite du groupe de Klein s'applique mieux encore aux transformations de l'héroïne. Selon les versions, celle-ci incarne en effet une *jeune épouse* (M_{473}, $M_{475a, b}$), une *non-épouse* (M_{479}), une *sœur aînée institutrice* (M_{475c}), une *sœur cadette fautive* (M_{474}). Voyons cela de plus près.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Sous le rapport de la périodicité, la *jeune épouse* de M_{473} prend soin de s'isoler au moment de ses premières règles, ce que ne fait pas la *sœur fautive* de M_{474} qui, par négligence, contamine son frère avec son sang menstruel (au lieu, dans M_{473}, que le mari se contamine lui-même, malgré les précautions de l'héroïne).

Il n'est nulle part question des règles de la *sœur institutrice*. Mais elle prend soin d'isoler son frère au moment des rites de puberté (M_{475c}). Autrement dit, elle isole, comme fait la jeune épouse, au lieu de ne pas isoler, comme fait la sœur fautive ; mais elle diffère de l'une et de l'autre en ce que son action a son frère, non elle-même, pour objet.

Pas davantage M_{479} n'évoque les fonctions physiologiques de la *non-épouse*, mais pour une tout autre raison : l'héroïne de M_{475c}, M_{478} est une femme déjà formée, plus âgée que son frère et capable de l'instruire, donc dépositaire du savoir traditionnel ; celle de M_{479} est une toute petite fille, sans parents ni famille, et dont l'esprit, dit le mythe, est complètement vide. On ne saurait épouser cette créature infantile ; aussi les frères en font une nièce adoptive, « relation la plus hautement considérée et honorée ». En vérité, elle n'atteindra jamais l'adolescence, car elle sera transformée auparavant en grenouille, annonciatrice des pluies et du retour du printemps. La carence de l'héroïne permet ainsi le passage de la périodicité physiologique à la périodicité saisonnière.

Ce n'est pas tout. Activement ou passivement, les mythes qualifient la *sœur institutrice* et la *sœur fautive* sous le rapport des tâches masculines : l'une enseigne l'art de la chasse à son petit frère, l'autre reçoit la même instruction de son frère aîné quand la gangrène le paralyse : elle chassera pour deux. Activement et passivement aussi, les mythes complémentaires qualifient l'*épouse* et la *non-épouse* sous le rapport des tâches féminines. Sitôt mariée, la *jeune épouse* s'emploie à démontrer ses vertus domestiques. La *non-épouse*, elle, est complètement exclue des soins du ménage : M_{479} parle d'un seul repas, dont on ne lui permet pas même d'être témoin. D'où une carence culturelle, s'ajoutant à la carence naturelle que nous avons signalée, et qui permet comme l'autre un progrès dialectique, puisque ce repas n'a pas seulement une valeur alimentaire : il paraît constituer le prototype du sacrifice offert par les hommes aux Oiseaux-Tonnerres pour hâter leur retour (*supra*, p. 292).

Le système mythologique des frères célibataires se présente donc sous l'aspect de quatre structures quadripartites, homologues entre elles et emboîtées. En les ordonnant de façon logique, on peut dire qu'elles articulent respectivement des liens de parenté, des conduites relatives à la nature biologique, d'autres relatives à la culture, enfin des liens unissant l'homme à l'univers, représenté par la marche des saisons. Mais ces rapports d'emboîtement n'ont pas un caractère statique. Loin d'être isolée des autres, chaque structure recèle un déséquilibre qu'on ne peut compenser sans faire appel à un terme emprunté à la structure adjacente. Le diagramme illustrant la configuration globale ressemblerait moins à des carrés inscrits les uns dans les autres qu'à une grecque : « non-épouse » n'est pas un terme de parenté ; l'inexistence des règles féminines exige, pour qualifier la périodicité, qu'on la décale du plan physiologique au plan saisonnier ; l'inverse de la fin d'une saison n'équivaut pas au retour de l'autre ; et la consommation d'un sacrifice ne se confond pas avec un repas profane préparé par une cuisinière diligente. Au sein même des mythes, la réflexion, prise en main par une dialectique péremptoire, s'élève de la parenté aux fonctions sociales, des rythmes biologiques aux rythmes cosmiques, des occupations techniques et économiques aux gestes de la vie religieuse.

Dans cet univers, c'est surtout la périodicité saisonnière qui retiendra notre attention, car ce motif, introduit par les deux derniers mythes menomini ($M_{478, 479}$), permettra de résoudre le problème des décades.

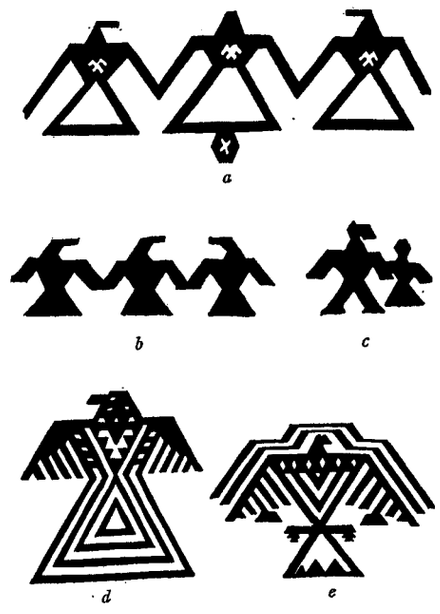


Fig. 33. — Tonnerres menomini. *(D'après Skinner 14, pl. LXX, p. 262).*

Les mythes utilisent deux décades : les Oiseaux-Tonnerres sont 10, et 10 aussi sont les Serpents chthoniens. D'autre part, dans M_{478} comme dans M_{479}, l'aîné des Tonnerres s'appelle Mûdjêkiwis et, dans M_{479}, le benjamin se nomme Pêpakitcisê.

En fait, ces noms sont des titres que les enfants menomini portaient par ordre de naissance. Le fils aîné avait droit au nom Mûdjêkiwis (Mûdjikiwis, Matsihkiwis) qui signifie « Frère-des-Tonnerres », et le dernier-né au nom Pêpakitcisê (Pûpäkidjise), « Petit Gros-Ventre ». Mais — et ceci est capital — il n'existait que 5 termes ordinaux pour les garçons (3 pour les filles), soit, dans l'ordre : « Frère-des-Tonnerres », « Après-Lui », « Après Celui-ci », « Au-Milieu », « Petit Gros-Ventre » (Skinner *4*, p. 40). Par rapport à la pratique sociale, les mythes menomini sont donc bien des diploïdes, ainsi que nous l'avions postulé au début de cette discussion (p. 275). Car, si le frère aîné appelé Mûdjêkiwis mérite son titre, le benjamin se trouve en 10e et non en 5e position. Par conséquent, les dix frères sont deux fois trop nombreux.

On connaît, d'ailleurs, une version cree des Plaines, donc périphérique (M_{477d} ; Skinner *8*, p. 353-361), qui se distingue des autres par deux anomalies curieuses et probablement liées : d'une part, la visiteuse inconnue choisit

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le 5e frère au lieu du 10e ; d'autre part, il y a deux Mûdjêkiwis, l'un frère aîné de 10 hommes, l'autre frère aîné de 10 Oiseaux-Tonnerres qui ont 10 femmes pour sœurs. En effet, les Cree ne se contentent pas d'opposer une décade de Tonnerres à une décade d'esprits chthoniens, félins ou reptiles. Ils introduisent entre ces deux camps une décade humaine, celle des 10 frères, qui jouent le rôle de médiateurs : les frères tuent les monstres chthoniens pour le compte des Tonnerres, en échange des épouses reçues (M_{477b} ; Bloomfield *1*, p. 228-236). Par conséquent, la multiplication des termes sur un plan s'accompagne de leur division sur un autre. Les Cree des Plaines possédaient un vocabulaire complexe pour distinguer les classes d'âge ; mais on ne signale pas chez eux l'emploi de termes ordinaux (Mandelbaum, p. 241-243).

Il conviendrait d'examiner avec attention, dans le même esprit, les cas où le frère appelé Mûdjêkiwis ou d'un terme équivalent n'occupe pas la place de l'aîné, mais du deuxième par ordre de naissance (version Schoolcraft de M_{475a} *in :* Williams, p. 124-134) ou du troisième (M_{474}). M_{474} coupe donc la série des 10 frères après les 3 plus âgés, tandis que M_{477d} la coupe après les 3 plus jeunes, refusés par l'héroïne à qui on propose tout de suite le 5e qu'elle agrée.

Tenons-nous aux Menomini, chez qui il est possible de mettre directement les mythes en rapport avec des coutumes réelles. Nous avons vu que la série sociologique des 5 termes ordinaux se dédouble en une série mythique à 10 termes qui, si elle était avérée par l'expérience, engendrerait une situation aussi inextricable que celle évoquée par les Blackfoot (p. 282) à l'aide d'une image anatomique, quand ils parlent de mains humaines à 10 doigts. C'est cette éventualité catastrophique que l'apparition de la périodicité saisonnière, qui conclut M_{479}, va permettre d'éviter. Car si, au lieu de s'affronter perpétuellement dans une bataille rangée et sans issue, les puissances du bien et du mal, celles de l'été et de l'hiver alternent, elles régneront chacune pendant une moitié de l'année, autrement dit leur effectif sera dorénavant divisé par deux. Cinq tonnerres prévaudront pendant l'estivage, cinq serpents prévaudront pendant l'hivernage, le reste de la troupe s'effaçant chaque fois derrière la moitié de celle à qui elle cède le pas. D'une opposition statique à coefficient 2×10, on accède donc à une périodicité dynamique à coefficient 2×5 (fig. 34).

Ainsi diminuera de moitié le long hiver, bien plus redoutable que ne serait salutaire un allongement de l'été, et pendant lequel les Menomini attendaient anxieusement les orages printaniers. Comme les Bûngi (Ojibwa des Plaines) et les Cree des Plaines, pour qui un rituel du tonnerre tenait lieu de danse du soleil (Skinner *5*, p. 506 ; *6*, p. 287 ; cf. Radin *3*, p. 665-666), les Menomini croyaient que les Tonnerres étaient amis des hommes. Ils se sentaient mal à l'aise quand ils ne les avaient pas entendus depuis longtemps. Aux premières rumeurs de l'orage, ils s'écriaient joyeusement : « Hai, voici qu'on entend Mûdjêkiwis ! » Et c'est en l'honneur des Tonnerres

que le fils aîné portait ce nom (Skinner *4*, p. 73-74 ; cf. André *in :* Keesing, p. 61).

Ce lien onomastique entre série mythique et série sociologique parachève notre démonstration : car, différent sur ce point des mythes, le panthéon menomini ne comprenait pas dix tonnerres, mais cinq[1]. Leur chef Mûdjêkiwis siégeait au centre, flanqué vers le nord par Mûkomaïs, « l'Inventeur de la grêle », puis par Wi'sikapo, « l'Oiseau immobile » ; et vers le sud, par

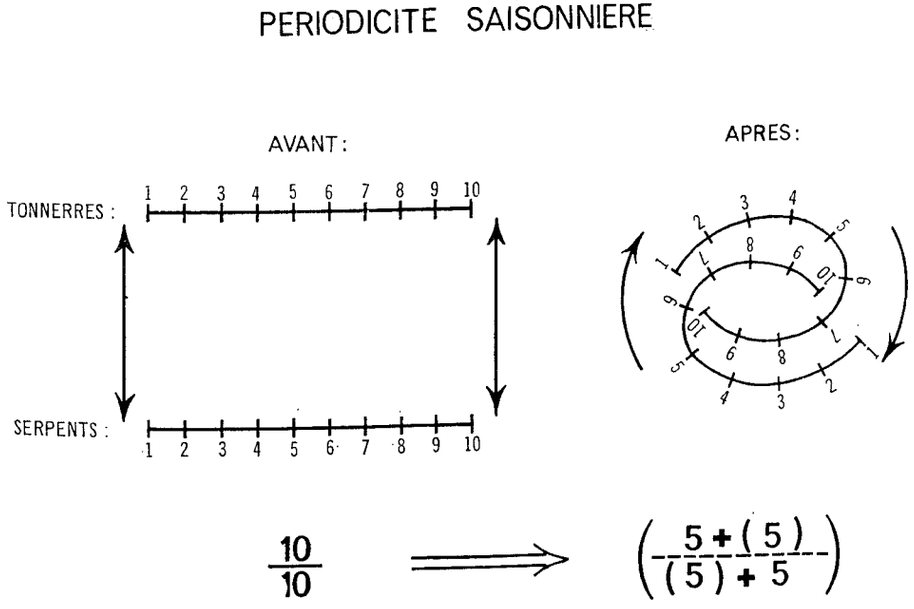


Fig. 34. — Avant l'introduction de la périodicité et après.

Wapinämäku, « le Tonnerre blanc » puis par Sawinämäku, « le Tonnerre rouge (ou jaune) ». Les deux tonnerres du nord apportaient le froid et la tempête, ceux du sud les pluies tièdes (*ibid.*, p. 77). Par conséquent, il se confirme que les mythes n'évoquent la formule de la décade que pour

1. On objectera peut-être que Skinner (*14*, p. 49-50) cite 16 « titres des Tonnerres » portés comme noms propres par les Indiens. Mûdjêkiwis figure en tête de liste et Pepäkidjisê en queue. Mais ces titres se cumulent ; ainsi, dans M_{479}, Pepäkidjisê (Pepakitcisê) « Petit Gros-Ventre », s'appelle aussi Mosa'na'sê qui signifie « Le Terrible » ou « Le Destructeur » : titre auquel on ajoute parfois celui de « Homme-Tonnerre » parce que cette divinité aime prendre la forme humaine (*ibid.*, p. 50). D'autre part, une peau peinte figure plusieurs tonnerres, desquels se détachent leur chef et les « tonnerres véritables » qui, ensemble, font 5 (Skinner *4*, p. 104). Les autres divinités célestes sont des aigles, maîtres de l'éclair, et des oiseaux serviteurs des tonnerres (*ibid.*, p. 105-106). Il faut donc distinguer les tonnerres mineurs des tonnerres majeurs ou principaux : « Ceux-ci sont les cinq grands tonnerres, tous les autres occupent un rang inférieur » (Skinner *7*, p. 74-75, 77).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'écarter au profit de la pentade, devenue seule réelle depuis « les temps très anciens » où la transformation d'une petite fille en rainette annonciatrice de la pluie (cf. M_{241}, MC, p. 155) permit à la périodicité saisonnière de s'instaurer.

***

Ainsi s'éclaire la nature des décades et la raison pour laquelle on trouve, dans certains mythes, des ensembles d'une puissance inhabituelle en comparaison des chiffres plus modestes — 2, 3 ou 4 — dont se contentent en général les récits des peuples sans écriture. Les décades représentent des *ensembles saturés* que la dialectique des mythes s'emploie à réduire, non sans souligner ce caractère par des inventions dramatiques. Plus le héros ira lentement, plus le voyage lui paraîtra court (M_{477c}). Les 10 ou 11 ogresses du ciel oriental (M_{475c}) affament leurs amants respectifs avec plus ou moins de cruauté : l'aînée mange toute la nourriture, de la 2e à la 5e les sœurs ne donnent rien, la 6e donne très peu, les 4 suivantes partagent, la 11e et dernière donne presque tout. Plusieurs versions de l'histoire de Mûdjêkiwis (M_{473c}, M_{477c}) créent une opposition majeure entre le benjamin marié et l'aîné des frères, qui reste le plus longtemps célibataire : en effet, le benjamin rassemble d'abord toutes les femmes qu'il distribue ensuite à ses frères, commençant par celui dont l'âge est le plus proche du sien et continuant dans l'ordre jusqu'à l'aîné : « C'est un peu fort, s'écrie celui-ci, qu'on serve les frères les plus jeunes en premier ! » (Skinner *3*, p. 295 ; cf. Bloomfield *3*, p. 235).

Le grand intervalle se comble donc progressivement, par addition méthodique des plus petits compatibles avec l'énoncé du mythe, c'est-à-dire en suivant une marche inverse de celle que nous avons décrite presque dans les mêmes termes quand, pour la première fois, nous avons rencontré le problème des grands et des petits intervalles (CC, p. 58-63, 304-305). Nous montrions à cette occasion que le continu, qui est le règne des petits intervalles, s'opposait tout à la fois à la discontinuité synchronique des espèces dans l'ordre biologique, et à la discontinuité diachronique des jours et des saisons dans l'ordre du calendrier. De plus, le continu se manifeste pendant le jour par le chromatisme de l'arc-en-ciel ; et, pendant la nuit sans lune et sans étoiles, par l'obscurité totale qui risque de mettre l'homme en contiguïté avec les forces hostiles. Toute cette problématique, que nous avions formulée à partir d'exemples sud-américains, se retrouve dans les régions septentrionales de l'Amérique du Nord. Au sujet de l'alternance des jours et des saisons (M_{479c} ; Bloomfield *3*, p. 317, 335), les Menomini racontent que l'écureuil rayé *(Eutamias)* proposa aux autres animaux de prendre son pelage pour modèle : l'hiver et l'été dureraient chacun six mois, nombre de rayures de son dos. Il obtint gain de cause contre l'ours qui voulait que l'hiver et la nuit régnassent de façon continue. En effet, l'ours a un pelage d'un noir uniforme : s'il faisait toujours nuit, l'homme devrait

chasser à tâtons, et cette contiguïté inévitable avec la bête féroce donnerait l'avantage à celle-ci dans le combat.

Nous avons donc affaire à un très vaste ensemble, mais où les mythes utilisant les décades se distinguent par une démarche qui leur est propre. Au lieu, comme c'est le plus souvent le cas, d'instaurer le règne des grands intervalles là où prévalaient d'abord les petits, ces mythes paraissent s'appliquer à créer les conditions du continu en multipliant le nombre des protagonistes jusqu'à la décade, pour autant que 10 représente le nombre à partir duquel des unités discrètes, devenues trop nombreuses, ne tolèrent plus entre elles des écarts distinctifs, se soudent en quelque sorte, et laissent la puissance du continu l'emporter sur celle du dénombrable. Dès lors, la démarche du mythe consistera à détruire ce continu, en réduisant les décades à des ensembles de moindre puissance qui divisent celles-ci par 2. Les versions menomini sur les Oiseaux-Tonnerres (M_{478}, M_{479}) ne diffèrent à cet égard du groupe des frères célibataires que par le recours à la périodicité saisonnière, pour obtenir un résultat auquel les autres mythes du groupe parviennent aussi, mais grâce à des procédés dont nous devons maintenant déterminer la nature afin, si c'est possible, de les rattacher tous aux mêmes principes.

Avant d'aborder le prochain mythe, le lecteur voudra bien relire M_{479}, qui est la seconde variante menomini.

M_{480a}. *Blackfoot* : *Tête-Rouge.*

Il y avait une fois un homme qui vivait seul avec sa mère, sans famille et loin de tout. Sa chevelure était rouge comme le sang. Une jeune fille, qui avait beaucoup marché, parvint un jour jusqu'à lui. Elle venait à peine d'être créée et de sortir de la terre ; elle ne savait pas encore manger, boire, ni faire quoi que ce soit. Tête-Rouge la chassa, car il préférait vivre seul. L'héroïne désemparée se réfugia près d'une fourmilière et implora l'aide des insectes. Elle voulait obtenir quelque pouvoir, pour contraindre Tête-Rouge à l'accepter.

Les fourmis eurent pitié d'elle, et lui ordonnèrent de voler dans la hutte deux pièces de cuir tanné et de les leur apporter. Puis elles la renvoyèrent jusqu'au lendemain. Quand elle revint à la fourmilière, l'héroïne trouva les deux pièces de cuir merveilleusement brodées avec des piquants de porc-épic. C'est l'origine de cette industrie, car les premières brodeuses furent les fourmis (cf. *supra*, p. 208). Elles ornèrent ensuite la robe de la mère de Tête-Rouge, et dirent à l'héroïne de la disposer dans la hutte auprès des jambières de la vieille qu'elle aurait d'abord eu soin de garnir avec les cuirs brodés. Elle irait alors se cacher dans la brousse, pour attendre la suite des événements.

Quand Tête-Rouge et sa mère rentrèrent, ils furent éblouis à la vue de ces superbes vêtements. Persuadé qu'ils devaient être l'œuvre de la jeune inconnue, Tête-Rouge pria sa mère de la retrouver, de la nourrir et de lui commander des mocassins brodés.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'héroïne accepta de faire le travail, non sans expliquer qu'on ne pouvait la regarder pendant qu'elle exerçait ses talents. En fait, elle se contenta de confier les mocassins aux fourmis qui, le lendemain, les avaient couverts de broderies. Par la même ruse, elle fit décorer la tunique du chasseur avec des motifs brodés en forme de disques devant et derrière, et des bandeaux sur les épaules et sur les manches. Les disques représentaient le soleil, de qui la jeune fille dérivait une partie de ses pouvoirs. Un blaireau (dont la fourrure fait une garniture très appréciée) lui avait expliqué quel décor elle devait demander aux fourmis : des bandes sur la tunique pour figurer les pistes suivies par le blaireau, d'autres sur les mocassins, représentant l'endroit où ces animaux piétinent la neige.

Conquis par des talents qu'il attribuait à l'héroïne, Tête-Rouge voulut l'épouser, mais le blaireau la dissuada d'accepter. Il lui conseilla même de se procurer un os bien pointu et de tuer l'homme pendant son sommeil. Ainsi fit-elle, puis se sauva chez les Indiens auxquels elle apprit l'art de la broderie (Wissler-Duvall, p. 129-132).

Cette héroïne sans famille et sans passé, sortie du néant et totalement innocente, coïncide avec d'autres que nous avons déjà rencontrées. Comme celle de M_{479}, elle se définit négativement par une carence de liens de parenté. L'héroïne de M_{479} était inapte au mariage, celle-ci s'y montre rebelle : toutes deux sont des non-épouses. Incapable de faire quoi que ce soit par elle-même, fût-ce manger et boire, l'héroïne de M_{480} s'oppose aussi à la sœur institutrice de M_{478}. Elle est donc à la fois non-épouse et non-sœur. Cette interprétation se confirme, grâce à des versions mandan et hidatsa où la sœur fidèle à son frère de M_{478}, la non-sœur traîtresse de M_{480} qui tue l'homme dont elle ne veut pas être l'épouse, se transforment en sœur traîtresse à son frère avec qui, comme dans M_{478}, elle était restée seule au monde. D'abord institutrice de son cadet, l'héroïne mandan (M_{481} ; Beckwith *1*, p. 96-102 ; Bowers *1*, p. 312-314, 366-369 ; version hidatsa, p. 370-373) devient cannibale. Elle s'attaque aux habitants du monde céleste, s'empare de leurs scalps pour les coller sur sa robe en rangées régulières. Mais une place reste vide au dessus du sein gauche, que seul le scalp du frère permettra de remplir. Ainsi, raisonne la meurtrière, elle gardera ce frère bien-aimé sur son cœur et, puisqu'on porte les aliments à la bouche avec la main gauche, c'est lui qu'elle nourrira en premier. Averti par un esprit tutélaire, le héros prend la fuite, l'ogresse le pourchasse, il la blesse d'un coup de flèche à l'aisselle mais évite de la tuer. Avant de monter au ciel, elle lui donne sa robe ornée de scalps et de coquillages qui fera désormais partie d'un autel où le propriétaire et ses épouses célèbreront un culte pour obtenir le succès à la guerre.

En même temps, donc, que la *non-sœur productrice* de M_{480} se transforme dans M_{481} en *sœur destructrice*, on passe d'un mythe sur l'origine de la broderie de piquants à un mythe sur l'origine des scalps. Cette transformation s'opère, d'ailleurs, au sein même de la mythologie des Blackfoot, car une autre version de Tête-Rouge (M_{480b} ; Josselin de Jong *2*, p. 97-101) fait de l'héroïne une veuve restée inconsolable depuis que Tête-Rouge a tué son mari. Elle rejette plusieurs prétendants et se laisse enfin fléchir par l'un d'eux, mais à la condition qu'il la venge d'abord de l'assassin.

Le jeune homme obtient l'aide de protectrices surnaturelles qui lui donnent l'apparence d'une jolie Indienne. Ainsi métamorphosé, il se présente chez Tête-Rouge. Celui-ci lui ordonne de broder ses mocassins et ses jambières avant la nuit ; faute de quoi il la tuera. La fausse héroïne s'éloigne dans la brousse et confie l'ouvrage aux fourmis. Tête-Rouge se montre si enchanté du résultat qu'il l'épouse, malgré ses pies familières qui lui font observer que cette prétendue femme a des yeux d'homme. Elle profite du sommeil de son mari pour lui enfoncer dans l'oreille une alêne en bois de cervidé, sur laquelle elle tape avec une pierre jusqu'à ce que le crâne soit percé. Puis elle scalpe sa victime et s'enfuit chez une de ses protectrices à qui elle donne la moitié du scalp, et qui lui rend en échange son aspect masculin. Le héros arrive au village où il célèbre la première danse de guerre. Il remet le demi-scalp à la veuve dont il était épris et qui consent à l'épouser.

Intermédiaire entre la première version blackfoot et la version mandan, cette seconde version blackfoot conserve le thème de la broderie, mais le renvoie à l'arrière-plan. Il ne s'agit plus de l'origine de cette technique que le mythe suppose déjà connue, mais, comme dans la version mandan, de l'origine de la chasse aux têtes et de celle des rites guerriers.

Or, M_{480b} lie l'offrande du scalp et les rites de guerre au mariage. Par ce biais, une première affinité apparaît entre les groupes $\{M_{479}\text{-}M_{480a,\,b}\}$ et $\{M_{473}\text{-}M_{476}\}$ par quoi cette discussion a commencé : déjà, ce groupe établissait un lien entre les alliances matrimoniales et les têtes-trophées. Mais l'affinité avec le troisième groupe $\{M_{478}\text{-}M_{479}\}$ n'est pas moins manifeste. En effet, les Blackfoot nomment l'héroïne de M_{480a} « Femme-après-Femme », signifiant par là qu'elle a le pouvoir perpétuel de ressusciter (Wissler-Duvall, p. 132, n. 1). C'est donc une créature périodique comme la grenouille, responsable de l'alternance des saisons dans le mythe menomini (M_{479}) et qui, comme son nom scientifique le rappelle *(Hyla versicolor)*, possède la faculté de changer de couleur.

En plus de son pouvoir de résurrection, on a vu que l'héroïne de M_{480} en possède un autre, qui lui permet de prendre l'apparence d'une femme ou d'un homme. Selon les versions, elle est tantôt l'un, tantôt l'autre ; et dans ce dernier cas, l'homme se métamorphose en femme pour tromper l'ennemi et le séduire. Les Blackfoot disaient même parfois de leur héroïne qu'elle était un homme déguisé en femme, envoyé sur terre par le Soleil pour tuer Tête-Rouge *(ibid.)*. Elle se confond alors avec le héros d'un cycle célèbre, celui de l'homme à la cicatrice *(Scarface)*, qu'il faut considérer maintenant.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Selon une version blackfoot (M_{482a} : McClintock, p. 491-499 ; Spence, p. 200-205) ce héros ne serait autre que le fils, né de l'union d'un astre et d'une humaine, dans le cycle que nous avons longuement discuté (quatrième partie). Les autres versions de même provenance ($M_{482b, c, d, e}$; Wissler-Duvall, p. 61-65 (2 versions) ; Grinnell *3*, p. 93-103 ; Josselin de Jong *2*, p. 80-82 ; Uhlenbeck, p. 50-57) en font un jeune Indien défiguré par une cicatrice, qui demande la main d'une fille du village. Celle-ci répond ironiquement qu'elle l'épousera quand la marque hideuse aura disparu. Désespéré, le garçon part à l'aventure ; il arrive chez le Soleil, se lie d'amitié avec l'Étoile-du-matin, fils de l'astre, et obtient aussi la protection de la Lune, femme du Soleil. La mère et le fils intercèdent en sa faveur. Bien que féroce, le Soleil le prend en pitié, le guérit et le rend si semblable à son fils que la propre mère de celui-ci les confond.

Malgré la défense du Soleil, le héros entraîne un jour son compagnon vers l'ouest. Il rencontre et tue sept grues, cygnes ou oies sauvages dont il rapporte les têtes coupées. C'est l'origine des scalps, que les guerriers exhibent depuis lors comme preuve de leurs hauts faits. Enchanté d'être débarrassé de ses ennemis, le Soleil enseigne les rites de guerre à son protégé, et lui donne un flageolet magique pour séduire les filles (Wissler-Duvall, p. 66, n. 1). De retour parmi les siens, le héros institue les bains de vapeur. Puis il monte au ciel où il devient une étoile qu'on confond souvent avec l'Étoile du matin (M_{482b}). Selon une autre version (M_{482d}), il épousa celle qu'il aimait ; tous deux vécurent très vieux et eurent beaucoup d'enfants. Ou bien (M_{482e}), il coucha avec la cruelle et la chassa ensuite, pour la punir de sa méchanceté.

On connaît des variantes sioux de ce mythe, qui préservent sa fonction étiologique en la nuançant de plusieurs façons. Chez les Oglala Dakota, l'histoire d'un amoureux, qu'une fille farouche met à l'épreuve avant de l'agréer pour mari, concerne aussi l'origine du couteau à scalper. Envoyé par sa belle à la recherche d'un objet inconnu nommé /ptehiniyapa/, le héros le découvre grâce à deux vieilles qui sont le soleil et la lune. Mais, quand il revient avec son trophée, la fille se transforme en cervidé des bois *(wood-deer)* et lui échappe, d'où la prohibition alimentaire qui frappe ce gibier (M_{483} ; Beckwith *2*, p. 401-405 ; cf. Wissler *1*, p. 128-131). Cette conclusion inattendue pose un problème que nous résoudrons plus tard (p. 319 sq.). La figuration symbolique du couteau à scalper dans M_{483} par une corne rouge de bison permet d'étendre le groupe jusqu'aux Winnebago, tribu de langue siouan qui vivait au sud des Grands Lacs. Un mythe compliqué sur l'origine des armes sacrées et des rites guerriers du clan de l'Oiseau-Tonnerre (M_{484} ; Radin *2*) a pour héros le benjamin de 10 frères, nommé Corne-Rouge. La référence aux Oiseaux-Tonnerres d'une part, le retour insistant aux décades, d'autre part (10 frères, 10 nuits, 10 scalps), suggèrent que la boucle que nous parcourons depuis M_{473} pourrait se clore chez les Sioux. Les mythes des Crow, qui font aussi partie de cette famille

linguistique, achèveront de le montrer. Mais, avant de quitter M_{483}, on notera que le héros part à la recherche de l'objet inconnu accompagné de son plus jeune frère et d'un camarade : autrement dit, de deux personnages qui sont, l'un *moins qu'un frère*, l'autre *plus qu'un frère*. En effet, les Dakota traitaient les derniers-nés avec dédain (Beckwith *2*, p. 401, n. 3), mais le lien d'amitié cérémonielle dit /hunka/ surpassait à leurs yeux tous les autres (Walker, p. 122-140). Au lieu, donc, que la catégorie de « frère » s'épuise en extension comme dans le cycle de Mûdjêkiwis, par la formule superfétative de la décade, elle s'épuise ici en compréhension. Cette transformation logique résulte sans doute de la prédominance déjà signalée (p. 288) que les Dakota accordaient au chiffre 4, et qui pouvait les inciter à exclure la décade au profit d'ensembles de rang moins élevé.

Au début de cette discussion, nous avons déjà utilisé deux mythes crow (M_{467}-M_{468}, p. 276) envisagés sous l'angle de leurs propriétés arithmétiques. Nous ne nous y attarderons plus, sinon pour souligner que, dans un cas, le héros triomphe d'un chef qui accaparait toute la nourriture et toutes les femmes, et que, dans l'autre cas, il triomphe de 7 frères et 3 sœurs cannibales et, pour ce qui est des femmes sauf la plus jeune, nanties d'un vagin denté (Lowie *3*, p. 132, 167-168). Ces mythes postulent donc une homologie entre un homme captateur de femmes et de nourriture, des femmes destructrices d'hommes, et des cannibales. Ceux-ci sont des Oiseaux-Tonnerres (des bisons cannibales dans les versions mandan parallèles déjà citées — $M_{469a, b}$ — et sur lesquelles on reviendra, p. 306).

De nouveau donc, des versions sioux ramènent à notre point de départ, et, de ce point de vue, il est frappant que les Crow, qui possèdent un mythe d'origine du scalp pareil à ceux des Blackfoot et des Dakota, racontent aussi l'histoire de l'homme à la cicatrice dans des termes singulièrement proches des mythes sur l'origine de la périodicité saisonnière, tels que nous les avons rencontrés chez les Menomini :

M_{485}. *Crow : Tête-Rouge.*

Pour agréer un prétendant, une jeune fille exige qu'il lui rapporte la chevelure de Tête-Rouge. Le héros se met en route, rencontre des protecteurs surnaturels dont il obtient l'aide moyennant l'offrande d'espèces différentes de cervidés (ou d'animaux assimilés aux cervidés par la systématique indigène) : mouflon, cerf, cervidé, « antilope » américaine. Une femme-cervidé à queue blanche [*Dama virginiana*] et une femme-fourmi (cf. $M_{480a, b}$) l'aident à se déguiser en fille, le carcajou parachève la transformation.

Changé en fourmi, le héros trompe la surveillance des gardiens de Tête-Rouge qui sont, dans l'ordre, la grue, le coyote, les chiens, le loup et le serpent. Il reprend son apparence féminine et propose le mariage à Tête-Rouge, qui l'épouse, non sans que ses frères l'aient mis en garde contre cette soi-disant femme dont le bras porte une cicatrice, et qui sent l'homme.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Profitant du sommeil de son mari, la fausse femme le tue, coupe sa chevelure et le laisse chauve. Elle reprend ensuite sa forme masculine et s'enfuit. Les frères pourchassent le héros, qui leur échappe grâce à ses protecteurs postés le long du chemin. Il donne la chevelure de Tête-Rouge à sa promise, et on célèbre leur union (Lowie *3*, p. 141-143).

Voyons maintenant l'autre récit :

M_{486}. *Crow : l'homme à la cicatrice.*

Il y avait une fois un Indien qui était tombé dans le feu en jouant quand il était petit. Il haïssait la moitié brûlée de son visage et décida de partir à l'aventure. Des protecteurs surnaturels l'engagèrent à implorer un aigle qui vivait très loin. L'oiseau lui promit son aide, à condition qu'il défendît ses petits contre des esprits aquatiques qui venaient les dévorer l'un après l'autre. Le héros accepta, et l'aigle l'introduisit auprès du Soleil dont les enfants le guérirent au moyen d'un miroir magique et auxquels, en remerciement, il enseigna divers jeux. Au bout de 20 jours[1], le Soleil renvoya son hôte chez l'aigle en lui faisant promettre que, dorénavant, il le regarderait en face sans grimacer.

L'aigle prévint le héros que le brouillard tomberait bientôt, annonçant l'attaque des esprits aquatiques. Un monstre surgit de l'eau, que le héros tua en lançant dans sa gueule des pierres rougies au feu. C'était une « longue loutre », créature mythique qui tient lieu des serpents cornus ou velus dans la démonologie des Crow. Le tonnerre emporta son cadavre.

Quand les aiglons eurent grandi, le Soleil ordonna à l'aigle de faire reconduire le héros par son fils. Aux premières neiges, l'oiseau chargea l'homme sur son dos et le ramena au village où il épousa une jolie fille, qui avait dit qu'il lui plairait si la moitié de son visage n'était pas brûlée. Le héros eut désormais le pouvoir de prédire les changements de temps (Lowie *3*, p. 152-156).

Allié ici aux aigles, le héros triomphe d'une longue loutre et obtient le pouvoir de prédire le temps, alors que, dans une autre version (M_{486b} ; Lowie *3*, p. 144-149), les esprits aquatiques l'obligent à reprendre purement et simplement sa condition humaine, et à ne plus se mêler du grand conflit entre les puissances du haut et du bas. C'est dire que, comme chez les Menomini, le seul moyen d'humaniser ce conflit, faute de pouvoir le résoudre, consiste dans l'instauration ou la découverte de la périodicité saisonnière, incarnée par un personnage qui provoque les changements de temps (M_{479}), les prévoit (M_{486}), ou qui, doté de plusieurs vies, est lui-même un être périodique et changeant (M_{480}).

1. Période pendant laquelle le soleil et la lune parcourent le ciel l'un derrière l'autre. Cf. Hoffman, p. 209-210.

Il est donc clair que, depuis le début de cette discussion, nous suivons deux trajets correspondant à des formules mythiques parallèles ou convergentes. Elles ont pour commun dénominateur un personnage mi-parti — beau d'un côté, laid de l'autre — qui, suivant une formule, impose l'alternance à des équipes trop nombreuses et affrontées, et qui, selon l'autre formule, alterne avec lui-même en changeant de sexe, et, par l'institution du scalp et des rites guerriers, ordonne les rapports entre des formations d'un nouveau type : non plus les puissances surnaturelles du haut et du bas, mais les concitoyens et les ennemis. Dans tous les cas, ces équipes forment des séries que les mythes s'appliquent à totaliser ou à détotaliser. Ils les totalisent par l'allocation d'une épouse à chaque membre d'une famille de 10 frères ($M_{473-477}$). Ils les détotalisent par la redistribution d'épouses accaparées par un seul homme (M_{467}), ou par le partage des scalps conquis sur les ennemis. Le scalp rapporté permet le mariage entre compatriotes (M_{480b}, $M_{482-486}$) comme la reconquête du scalp sur des ennemis le permet avec des étrangères ($M_{474-475}$).

Jusqu'à présent, les opérations de détotalisation et de retotalisation ont affecté les femmes, les scalps, ou les deux ensemble. Il nous reste à examiner une transformation qui relève du même groupe, mais où, inversant le cycle de Mûdjêkiwis d'une part, celui de Tête-Rouge d'autre part, la détotalisation et la retotalisation affectent cette fois les hommes.

M_{487}. *Oglala Dakota : le garçon de pierre* (1) [cf. M_{489}].

Il y avait une fois quatre frères célibataires qui offrirent l'hospitalité à une visiteuse inconnue. Comme elle dissimulait son visage en leur présence, le benjamin des frères se changea en oiseau pour l'espionner. Il vit qu'elle avait la figure couverte de poils. C'était une sorcière, qui convoitait les scalps des quatre frères pour terminer sa robe ornée de semblables trophées. Elle réussit à tuer les trois aînés, mais le plus jeune les ressuscita après avoir décapité l'ogresse.

Une deuxième visiteuse, espionnée de la même façon, avait le cœur pur et ne songeait qu'à faire des mocassins pour les frères. Mais, au bout d'un certain temps, ceux-ci disparurent l'un après l'autre.

Restée seule au monde, la femme avala une petite pierre qui la féconda. Bientôt, elle donna naissance à un fils. Quand il eut grandi, il partit à la recherche de ses oncles et découvrit leurs squelettes devant la hutte d'une méchante sorcière. Elle voulut le tuer aussi, mais son corps de pierre le rendait invulnérable. Il fit périr la vieille et ressuscita ses oncles.

Quand l'hiver fut venu, le héros rencontra des jeunes filles qui le provoquèrent à un concours de glissade sur des pentes neigeuses, comptant qu'il irait s'écraser contre des rochers. Il les tua aussi. Ces filles étaient des bisons transformés, dont les congénères attaquèrent les frères pour se venger. Ceux-ci triomphèrent. C'est ainsi que les hommes acquirent le bison comme gibier (Wissler *1*, p. 199-202 ; pour une version orientale, cf. McLaughlin, p. 179-197).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Bien que le motif du scalp y soit présent, le mythe renvoie surtout aux rites de la chasse hivernale. Chez les mêmes Dakota, le symbolisme de la pipe sacrée illustre d'ailleurs le lien entre la chasse aux têtes et la chasse aux bisons. La pipe représente une vierge rouge et intouchable, qui réduit ses assaillants à l'état de squelettes, mais donne le bison aux hommes qui la respectent, ainsi qu'un calumet qu'ils décoreront avec des scalps : « Elle leur ordonna de rapporter les scalps de leurs ennemis et de célébrer la danse de guerre en mangeant la viande du bison » (M_{487b} ; Wissler *1*, p. 203). Cette pipe, aussi appelée « tunique blanche », « coupe », ou « coquillage », ramène, comme le faisait déjà M_{487}, au mythe mandan (M_{481}) sur l'origine d'une tunique sacrée que le récit décrit ornée de scalps, mais qui, en fait, l'était de coquillages, ainsi qu'il ressort du nom de l'autel portatif *(Shell Robe Bundle)* où on la gardait.

Les mythes mandan, qui fondent les rites de la chasse hivernale ($M_{469a, b}$, *supra*, p. 303), rapportent également celle-ci à l'origine du scalp. Un jeune chasseur d'aigles malchanceux doit conquérir la tête d'un ogre dont les cheveux ont quatre couleurs. Une femme-cervidé à queue blanche (cf. M_{485}) frotte son corps nu contre le sien et le transforme ainsi en jeune fille, mais lui conserve ses jambes pour qu'il reste bon coureur. Il arrive chez l'ogre, qui a un oiseau cannibale pour sœur, et se fait épouser par lui. A la première occasion, la fausse femme tue et décapite son mari. Puis elle prétexte une indisposition féminine pour s'isoler et prendre la fuite[1].

Après diverses péripéties au cours desquelles il tue la sœur cannibale et s'empare aussi de sa tête, le héros rencontre trois sœurs cervidés [*Dama virginiana ; Dama hemionus ; Cervus* sp.] pourvues d'un vagin denté, plus une quatrième qui est une bisonne inoffensive, et qu'il épouse. Elle le protège contre ses sept frères, divinités guerrières et cannibales. Après s'être emparé de leurs armes magiques, il décide de revenir parmi les siens[2]. Sa femme consent à son départ, mais le prévient que, par jalousie, elle fera périr les quatre premières Indiennes avec lesquelles il se remariera. Il choisit donc

1. Il faudrait faire l'étude comparée des mythes de la chasse hivernale chez les siouan des Plaines. Une variante omaha (M_{469c} ; J. O. Dorsey *1*, p. 185-188) remplace l'ogre mandan à la chevelure quadripartite par quatre ogres-tonnerres dont les cheveux sont respectivement blancs, rouges, jaunes et verts. D'autre part, des mythes crow déjà discutés ($M_{467, 468}$) mettent en scène le protégé d'un nain. Or, le mythe mandan qui fonde le rite de la chasse d'hiver, dit « le Hibou des neiges », précise que l'oiseau protecteur est un nain (M_{469} ; Bowers *1*, p. 286) et, dans le mythe crow M_{468}, l'esprit chthonien a pour femme un hibou. L'oiseau réapparaît chez les Hidatsa, aussi sous la forme d'un esprit chthonien, mais nettement associé à la chasse d'été par le rituel dit « le Nom de la Terre », dont le mythe fondateur (M_{469d} ; Bowers *2*, p. 433-434) fait sauver par un étranger trois Indiennes qu'il traite comme des sœurs, au lieu que les trois étrangères de M_{469} cherchent, sous prétexte de l'épouser, à faire périr un Indien. Sur les rapports de symétrie entre mythes de la chasse d'hiver et mythes de la chasse d'été chez les Mandan et les Hidatsa, cf. L.-S. *19*.

2. La conquête des armes magiques résulte d'un choix trompeur, motif que nous avons rencontré pour la première fois dans un mythe arikara qui traite aussi de l'origine des scalps (M_{439}, p. 196) et dont il existe des variantes chez les Mandan et les Hidatsa (Will *1*, *2*).

des femmes de basse condition qui meurent l'une après l'autre, et ensuite seulement la fille du chef, bien que celui-ci la lui eût offerte dès son retour (Beckwith *1*, p. 149-154 ; Bowers *1*, p. 286-295). Cette femme jalouse, onzième d'une décade, est une créature mixte, moitié bisonne, moitié humaine, qui institue le veuvage à répétition : « Aujourd'hui encore, on continue de croire qu'un homme qui a perdu plusieurs épouses de suite est victime de la femme jalouse [du mythe] » (Bowers *1*, p. 295). N'oublions pas, en effet, qu'en raison de ses conditions pratiques, la chasse d'hiver, qui avait lieu près du village et parfois même dedans, présentait, sous l'angle sociologique, une connotation casanière, sinon endogame, tandis que la chasse nomade d'été avait une connotation aventureuse, guerrière et exogame. Aussi, les mythes fondateurs des rites d'hiver tournent-ils autour du thème de la jalousie : que celle-ci fasse valoir ses droits, comme dans M_{469}, ou qu'au contraire elle doive s'incliner devant les rites du Bâton rouge ($M_{463-465}$), quand les jeunes hommes livraient leurs épouses aux anciens du village. De façon symétrique, le mythe fondateur des rites d'été explique l'origine de l'inconstance : « voilà pourquoi il arrive maintenant qu'un homme abandonne femme et enfant et les oublie » (M_{462} ; Bowers *1*, p. 281 ; cf. L.-S. *19*).

Pour rassurer le lecteur qui se demande sans doute où nous allons, rappelons que Mûdjêkiwis, aîné de 10 ou 11 frères (comme l'héroïne de M_{469} est la plus jeune de 11 frères et sœurs), institue la périodicité des règles par jalousie. Or, Mûdjêkiwis est lui aussi un mixte, au moins sous l'aspect fonctionnel, car, en l'absence de femme, il lui incombe de tenir le ménage des célibataires. Presque toutes les versions l'indiquent, mais les variantes cree (M_{477a-d}) le font de manière plus détaillée. En accueillant la visiteuse inconnue, Mûdjêkiwis s'exclame joyeusement : « Maintenant, nous n'aurons plus besoin de faire notre couture ! » (Bloomfield *1*, p. 230). Ou bien il s'explique en ces termes : « Je ne pouvais pas continuer à m'occuper de mes frères ; je n'arrivais pas à faire la cuisine ni à confectionner leurs mocassins... » (Skinner *8*, p. 354). Certains mythes le décrivent sous les traits d'un niais et d'un innocent ; d'autres lui prêtent des alternatives de bravade et de lâcheté. Il n'est pas difficile de trouver un point de comparaison entre le veuvage d'un homme et la situation ou il se trouve quand sa femme a ses règles, mais nous laisserons pour le moment cette question de côté.

Puisque l'exposé nous a ramené aux Mandan, mieux vaut, en effet, récapituler leurs rites de chasse, qui permettent d'introduire une liaison supplémentaire entre tous nos mythes. Trois grands rites de chasse existaient chez les Mandan et les Hidatsa : celui du Bâton rouge dont nous avons parlé à propos du mythe fondateur $M_{464-465}$ (p. 269), celui du Hibou des neiges dont il vient d'être question (M_{469}), et celui de la petite Buse, dont le mythe fondateur a été aussi évoqué (M_{462}, p. 259). Les deux premiers sont des rites d'hiver, le troisième un rite d'été. Malgré cette différence, on peut

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

les ordonner en série continue d'après la place occupée dans les mythes par la Bisonne, qui sert de terme invariant. Pour $M_{464-465}$, la Bisonne est une concitoyenne qui aide les Indiens à vaincre les 10 ou 12 villages ennemis : ensemble menaçant, compact et saturé qu'ils éclairciront en coupant 100 têtes. Nous venons de constater que dans M_{469}, la Bisonne est une créature mixte, médiatrice entre un ambassadeur de l'espèce humaine et sa propre famille composée de sœurs homicides, de frères cannibales et guerriers. Dans M_{462} au contraire, la Bisonne a partie liée avec les siens, chez qui elle entraîne son mari humain pour l'exposer aux plus graves périls :

HIVER	Bâton rouge :	*compatriotes, BISONNE*	*ennemis*
	Hibou des neiges :	*compatriotes* ..... *BISONNE*	*ennemis*
ÉTÉ	Petite Buse :	*compatriotes*	*BISONNE, ennemis*

Ce transfert de la Bisonne, depuis le camp des compatriotes jusqu'à celui des ennemis jurés, en rappelle un autre exactement du même type (*supra*, p. 184). Dans le cas présent, il s'explique par la structure particulière de chaque mythe. Le Bâton rouge fait du succès à la guerre une fonction du succès à la chasse : c'est grâce à l'aide des bisons que les Indiens vaincront leurs ennemis. Mythe de la chasse hivernale aussi, le Hibou des neiges conserve la formule précédente en l'inversant : car il s'agit d'abord d'un mythe d'origine du scalp ; seulement après avoir instauré ce rite, le héros triomphera des frères de la Bisonne qui étaient alors des dieux guerriers. Comme on pouvait s'y attendre, le mythe fondateur de la chasse d'été adopte une perspective différente : victorieux des bisons, le héros obtient l'agriculture en surplus, et grâce à la constance de la femme qui l'incarne — autrement dit, grâce à son absence de jalousie. Car les Mandan et les Hidatsa partaient chasser dans les plaines quand le maïs atteignait la hauteur du genou, et ces expéditions les mettaient parfois en présence de bandes ennemies ; ils revenaient aux villages pour la moisson. On peut donc réduire un système complexe de rites et de mythes à trois formules :

$$a) \quad (\text{guerre}) = {}^{f}(\text{chasse})$$
$$b) \quad (\text{chasse}) = {}^{f}(\text{guerre})$$
$$c) \quad (\text{agriculture}) = {}^{f^{-1}}(\text{chasse} \equiv \text{guerre})$$

Si l'on se souvient maintenant que, toujours chez les Mandan et les Hidatsa, une grenouille sert involontairement (par $M_{460, 461}$) de motif à une dispute entre les astres que, dans M_{465}, une bisonne s'emploie à fomenter, on reconnaîtra la valeur opératoire, au sein de ce système mythologique, d'une affinité entre la bisonne et la grenouille ; et on n'en sera que plus à

l'aise pour rapprocher la fonction de l'une, dans les mythes mandan, et celle de l'autre, dans les mythes menomini : toutes deux médiatrices, celle-ci entre l'hiver et l'été, grâce à la pluie qu'elle suscite, celle-là entre la chasse et la guerre, grâce aux scalps[1] qu'elle incite les hommes à chasser, ou dont la prise victorieuse leur garantira le succès quand ils la chasseront elle-même et tous les siens.

1. Sur la connexité des scalps avec la pluie et la rosée, cf. L.-S. 5, p. 249-250 ; Bunzel 1, p. 527, 674-689.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

II

TROIS PARURES

Nous voici ramené à la dispute des astres, mais par un long détour qui permet de comprendre pourquoi les mythes qui commencent de cette façon enchaînent leur récit à l'incident du porc-épic ou au motif des décades, mais non aux deux ensemble. Car nous savions déjà que le personnage du porc-épic représente la périodicité saisonnière en acte, et nous avons appris depuis que la formule des décades exclut l'existence actuelle de la périodicité : pour que celle-ci parvienne à s'introduire, il faut que les décades cèdent la place à des ensembles de rang moins élevé. Par conséquent, dans un cas les mythes se donnent la périodicité au départ ; ils en prennent le contrepied dans l'autre, et s'emploient ensuite à la construire.

Dans la quatrième partie, nous avons abordé l'étude de la dispute des astres à partir des versions arapaho ($M_{425-428}$) ; il paraît donc significatif que ces mêmes Arapaho fournissent maintenant les variantes grâce auxquelles un long itinéraire pourra se clore. Ces variantes illustrent les deux séries, parallèles ou convergentes selon les cas, que nous avons classées sous les rubriques respectives de « Tête-Rouge » et du « Garçon de pierre ».

M_{488}. *Arapaho : Tête-Rouge.*

Il y avait une fois un jeune homme très beau, mais indolent, et qui n'arrivait pas à se lever le matin. Parfois même, il restait au lit toute la journée. Après beaucoup d'hésitations, son père se décida à l'exhorter. Peine perdue : le garçon s'entêta dans sa paresse ; mais, en secret, il avait résolu d'attaquer les cannibales dont son père lui avait parlé.

Il alla s'informer auprès d'une vieille, qui lui apprit que les cannibales habitaient très loin du côté du levant. Le héros se mit en route. Le premier soir, il jeta au feu quelques tendons dont il s'était muni et qui, en se recroquevillant dans les flammes, firent se contracter la terre, ce qui rapprocha son lieu de destination. Le lendemain, il répéta cette manœuvre. Un vieux couple le dirigea vers l'endroit où vivait la femme des cannibales, et lui conseilla de l'implorer. La femme se laissa fléchir, céda son apparence physique au héros, et l'envoya à sa place chez ses sept maris, sous prétexte d'apporter

des mocassins qui lui valurent bon accueil. En vain, le benjamin fit observer que cette femme avait des bras d'homme.

Le héros feignit d'épouiller l'aîné des frères, lui coupa la tête et s'enfuit. Alertés par leurs oies gardiennes, les autres frères lui donnèrent la chasse. Il se réfugia dans la tente en fer [*sic*] de sa protectrice. Les poursuivants arrivèrent bientôt et la menacèrent. Elle fit semblant de leur ouvrir, mais referma si vite la porte métallique que celle-ci trancha les six cous (cf. M_{241}). La femme prit pour elle la tête de son mari, laissa les autres au héros. Les chevelures étaient d'un rouge ardent.

De retour pendant la nuit, le héros se coucha en silence. Le lendemain, son père voulut chasser cet étranger qui occupait le lit de son fils. Il le reconnut et le fêta. Ce fut la fin des cannibales, dont on parle encore aux garçons qui dorment tard le matin (Dorsey-Kroeber, p. 126-133 ; var. p. 133-135).

On discutera ce mythe en même temps que celui qui illustre l'autre série :

M_{466}. *Arapaho : le garçon de pierre* (cf. *supra*, p. 276).

Six frères vivaient isolés avec leur sœur. Un jour, l'aîné décida d'aller visiter un autre campement. Sur son chemin, il découvrit une tente inconnue où gisait une vieille. Celle-ci expliqua qu'elle souffrait de la colonne vertébrale, et pria le voyageur de piétiner son dos pour la soulager. Mais la dernière côte de la vieille saillait en pointe et le tua. Avec des piquets de tente, la sorcière cloua le cadavre sur le sol. Et elle mit la cendre de sa pipe sur les yeux, la bouche et la poitrine.

Chaque frère à son tour subit le même sort. Désespérée et seule au monde, leur sœur commença une vie errante. Un soir, elle mit dans sa bouche une petite pierre ronde et transparente dont l'aspect lui avait plu. Bientôt, elle donna le jour à un fils qui grandit vite et fut nommé Pierre-Claire. Comme il voyait pleurer sa mère, il décida de partir en quête des disparus. Il arriva chez la vieille ; elle l'invita à lui administrer les soins habituels. Mais le héros avait un corps de pierre, qui broya celui de la sorcière. Il plaça le cadavre sur un bûcher et le réduisit en cendres. Puis il ressuscita ses six oncles, et toute la famille fut réunie.

Un jour, survint une autre vieille portant un sac plein de vêtements et un bâton à fouir en fer. Comme elle refusait d'ouvrir son sac devant ses hôtes, Pierre-Claire se changea en pic et l'espionna [cf. M_{487}]. Il la vit étaler sept costumes d'hommes et un de femme, dont les franges étaient faites de poils pubiens. La sorcière parlait toute seule, et il comprit qu'elle voulait le tuer ainsi que sa mère et ses oncles, pour prélever sur leurs cadavres les poils qui manquaient à son ouvrage.

Sous prétexte de l'envoyer extraire des tubercules sauvages, on écarta la vieille et on brûla son sac. Alertée par la fumée, elle revint

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

en courant et réussit à retirer du feu, avec son bâton en fer, une coiffure ornée de deux testicules, et un bouclier en fer dont le revêtement de cuir était déjà consumé. Ainsi équipée, elle engagea le combat ; les flèches de ses adversaires rebondissaient sur le bouclier sans la blesser, mais elle tomba morte quand Pierre-Claire fendit d'une flèche les deux testicules par le milieu. On consuma son cadavre sur le bûcher.

Après ces aventures, la famille décida de rallier le campement principal de la tribu. Un Indien ne tarda pas à courtiser la sœur, qui l'épousa et lui donna une jolie petite fille. De son côté, Pierre-Claire faisait des conquêtes, sans pouvoir se décider à épouser aucune des jeunes personnes qui venaient partager sa couche nuit après nuit [cf. M_{484}].

Troublée par les succès de son aîné, sa sœur tomba amoureuse de lui. Plusieurs fois de suite, elle se fit passer pour une des visiteuses nocturnes. Le héros s'étonna du silence obstiné de cette partenaire et marqua son épaule avec de la peinture. Au réveil, il la reconnut et, de honte, resta au lit toute la journée. Des enfants, avertis on ne sait comment, dénoncèrent l'inceste. Quand vint la nuit, Pierre-Claire alla gémir sur une colline. Par quatre fois, sa mère le supplia en vain de rentrer. Il résolut de renoncer à la condition humaine et de se changer en pierre, seul moyen, pensait-il, de ne plus jamais voir sa sœur [cf. M_{481}]. Et il devint, sur la colline, une pierre si claire qu'on l'apercevait de très loin (Dorsey-Kroeber, p. 181-189).

Nous nous contenterons de rappeler une version gros-ventre (M_{470} ; Kroeber *6*, p. 97-100), plus brève et qui semble intermédiaire entre les versions crow (M_{467}) et arapaho (ci-dessus) du même mythe : au lieu de fuir sa sœur, le héros viole la femme d'un chef, qui est vraisemblablement le même que celui de M_{467}, car on y traite pareillement son épouse principale, pour le punir d'accaparer toutes les filles à marier : ce qui, du point de vue de la théorie de l'alliance matrimoniale, constitue un abus inverse de l'inceste.

Au sujet du traitement médical exigé par la sorcière de M_{466}, et attesté par d'autres mythes répandus jusqu'à la Terre de Feu (Lothrop, p. 100-101), il faut noter que les Arapaho appartiennent à la famille algonkin où l'on pratiquait ce genre de cure ostéopathique : « Les enfants nés par les pieds ont le don de guérir les douleurs dorsales ; on leur fait piétiner le dos des malades » (Speck *7*, p. 80) ; rapprochement d'autant plus plausible que, selon le mythe, la côte meurtrière est la plus basse, c'est-à-dire celle contre laquelle repose la tête du fœtus, disent les Omaha qui, pour cette raison, la mettent avec le fœtus au nombre des interdits spéciaux d'un de leurs clans (Fletcher-La Flesche, p. 175). Quant au mode anormal de naissance, il soulève des problèmes si vastes que nous ne les aborderons pas.

Nous ne discuterons pas davantage la mention faite par les mythes d'objets en fer — tente, porte, bâton à fouir — puisque nous ignorons quelle

matière première d'origine indigène ils remplacent ; sans doute la pierre, qui figure dans d'autres versions. D'un point de vue fonctionnel, il est manifeste que le fer s'oppose au cuir, comme l'indique l'épisode du bouclier : l'un résiste au feu, l'autre non. Cette référence aux propriétés distinctives du cuir ou de la peau, jointe à la mention des poils pubiens qu'en Amérique du Nord, les Arapaho n'étaient pas seuls à employer pour faire les franges des tuniques et des jambières, conduisent à une variante dakota, plus savante que l'autre (M_{487}), et que nous abrégerons beaucoup pour n'en retenir que certains aspects :

M_{489}. *Oglala Dakota : le garçon de pierre* (2) [cf. M_{487}].

Quatre frères vivaient seuls au monde et faisaient tous les travaux féminins. Blessé au pied, l'aîné vit son orteil grossir. Il l'incisa et en tira une petite fille. Quand elle fut grande, elle tint le ménage des célibataires qui la traitaient comme une sœur. Pour rester auprès d'eux, elle refusait tous les partis qui s'offraient.

Les frères disparurent l'un après l'autre. Un jour, la jeune fille fut fécondée par un caillou blanc et lisse qu'elle avait mis dans sa bouche pour calmer sa soif. Son fils naquit et grandit, elle l'éduqua. Et, bien que sa chair fût dure comme pierre, elle avait peur qu'il ne disparaisse aussi.

Ému par les larmes de sa mère, le jeune homme décida pourtant d'aller à la recherche de ses oncles. Après un long et difficile voyage, il découvrit la retraite de Iya, ogre transformé en petite vieille qui tenta vainement de le tuer. C'est lui qui avait tué ses oncles pour tanner leur peau. Le héros les ressuscita et triompha de la vieille, dans un combat au cours duquel elle reprit l'aspect d'un géant. Il parvint ensuite à ressusciter les innombrables victimes de l'ogre, par des fumigations obtenues en brûlant les poils pubiens dont, au moment du départ, ses vierges fiancées avaient orné sa coiffure et ses mocassins. Avant de retourner au campement avec ses oncles, le héros avertit Iya qu'il allait le piétiner et l'aplatir comme un cuir séché. L'ogre referma sa mâchoire sur les pieds de son adversaire. Celui-ci réussit à se libérer, mais perdit un mocassin qu'il ne retrouva plus car, dans l'intervalle, Iya s'était rendu invisible (Walker, p. 193-203).

Arrêtons-nous un moment sur ce mythe, l'un des plus beaux, des plus riches et des plus dramatiques de la littérature orale américaine, et que nous nous sommes résigné à appauvrir jusqu'à le rendre méconnaissable, certain de ne pouvoir lui faire justice sans lui consacrer une étude spéciale. En lançant sa malédiction à l'ogre, le héros s'exprime en ces termes : « Je vais maintenant t'aplatir la tête et les bras comme un cuir séché et tu resteras allongé dans cette vallée sinistre sans arbres, sans herbe et sans eau, où nul être vivant ne pénètrera. Le soleil te brûlera, le froid te glacera. Tu seras conscient de ces maux et tu souffriras, tu auras faim et soif, mais personne

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ne viendra vers toi » (*ibid.*, p. 202). Étalé jusqu'aux limites de l'horizon, l'ogre se confond ainsi avec un territoire désertique, et il incarne aussi l'extrême rigueur des saisons, cause de famine, ce qui explique que d'autres textes fassent de lui un monstre dévorateur et cannibale, dieu de la gloutonnerie (Beckwith *2*, p. 434-436 ; cf. la jolie petite fille, qui se révèle être une ogresse personnifiant la famine d'hiver, dans le mythe mandan M_{463}).

Or, la même figure de rhétorique, comparant la terre à un manteau, se retrouve dans une version dakota de l'histoire des frères célibataires, qui précise que chacun personnifie un vent (M_{489c} : Walker, p. 176-179. Cf. $M_{489b, d}$: *ibid.*, p. 173-176, 179-181 ; M_{489e} : Beckwith *2*, p. 394-396). La visiteuse inconnue épouse le vent du sud. Le frère aîné, qui est le vent du nord, la poursuit de ses assiduités. Elle se cache sous son manteau qu'elle étend jusqu'aux confins de la terre, et dont elle reste prisonnière. Depuis, le vent du nord et le vent du sud se livrent un combat sans issue autour du manteau : tantôt le froid l'emporte, et le manteau gèle et durcit ; tantôt la tiédeur du vent du sud le réchauffe et l'assouplit, et la femme peut projeter à la surface ses parures et ses ornements multicolores.

Cette leçon à tournure philosophique, recueillie de la bouche de prêtres sioux, éclaire les versions algonkin du mythe de Mûdjêkiwis à la fin desquelles les frères deviennent les vents, et où l'aîné, affligé d'un tempérament instable, alternativement vantard et timoré, représente le vent d'ouest dans M_{475} (version Schoolcraft, *in :* Williams, p. 124-134) ; son nom même signifie peut-être « le vent mauvais ou sinistre » en ojibwa (Skinner *14*, p. 49-50). Moyennant les ajustements rendus nécessaires par la distance géographique et les différences de climat, on est d'autant plus tenté de rapprocher ce nom de celui du soleil équivoque, dit « de la semaine du vent », dans un mythe athapaskan de la côte du Pacifique (M_{471d}, *supra*, p. 281) que, sous une forme distincte mais très reconnaissable, le mythe des frères célibataires existait dans la même région chez les Chinook (Boas *5*, p. 172-175).

Si l'héroïne dakota personnifiant la terre éparpille des ornements sur son manteau au printemps, il faut, sans doute, interpréter dans le même sens un incident des mythes de la région des Grands Lacs que les versions disponibles transforment de plusieurs façons. Dans M_{474}, l'héroïne paralyse un ours chthonien en éparpillant sous ses yeux les talismans qu'elle trouve au fond de la bourse en cuir (transformation du manteau), serrant à l'enclure la tête tranchée de son frère. En revanche, dans M_{475a}, les frères du héros veulent le livrer aux esprits chthoniens, non seulement parce qu'il a perdu une flèche sacrée, mais parce que, dans sa précipitation, il a éparpillé les charmes magiques enfermés dans la sacoche de son aîné. Un mythe winnebago déjà cité (M_{484}, *supra*, p. 302) raconte qu'en poursuivant le héros jusqu'à son village, une princesse lointaine perdit l'un après l'autre ses vêtements, de sorte qu'elle arriva toute nue à destination. Enfin, un des héros du mythe dakota sur la chasse d'hiver (M_{487b} ; *supra*, p. 306) périt

pour avoir voulu dépouiller la vierge rouge de ses vêtements : il agit comme le vent du nord de $M_{489c, d}$ qui, quand il règne, dépouille sa belle-sœur de ses ornements.

Nous n'avions donc pas tort de supposer, p. 293, que les versions fortes du mythe de Mûdjêkiwis possédaient aussi une connotation météorologique, mais que les mythes laissent à l'état latent. A la différence de ce qu'on observe dans les autres versions, elle n'exprime pas le retour ou la fin des orages qu'assure l'alternance régulière des saisons, ni la séparation des forces cosmiques, nécessaire pour que cette alternance soit paisible. Ici, la connotation traduit le conflit violent de ces forces. Au sein du système quadripartite dont nous avons esquissé la structure en gardant provisoirement une place vide, elle illustre bien l'inverse du thème : en effet, dans l'inverse de l'opposé (M_{475c-f}), les puissances mâles et femelles, respectivement associées à l'ouest et à l'est, se séparent et retournent au célibat, alors qu'ici des puissances mâles, respectivement associées au sud et au nord, se disputent sans trêve la même épouse.

D'autres considérations, jointes à celles qui précèdent, confirment qu'en dépit de différences superficielles, tous ces mythes s'enchaînent les uns aux autres et relèvent du même groupe. Une version dakota sur l'origine des troupeaux de bisons (M_{489f} ; Schoolcraft *in :* Williams, p. 34-38) transforme l'équipe de plusieurs frères, tués par un géant, en une équipe de six géants meurtriers des parents du héros. Mais au lieu que, comme dans l'histoire de l'homme à la cicatrice, le meurtrier du géant se change en femme séductrice pour perpétrer son dessein, ici, c'est le dernier des géants promis au meurtre qui se change en femme séductrice pour échapper à un sort fatal. Par conséquent, on retrouve une structure à quatre éléments, dont les deux autres consistent dans la transformation d'un géant en vieille sorcière homicide, donc anti-séductrice, ou d'une jeune femme en géante — quand elle élargit son manteau jusqu'à ce qu'il couvre toute la terre — pour échapper à un séducteur ($M_{489c, d}$).

Ce n'est pas tout. Dans l'histoire de l'homme à la cicatrice, le héros métamorphosé en femme conquiert la tête-trophée du géant. Dans M_{489f}, le géant qui a subi la même métamorphose s'empare d'une plume blanche, coiffure miraculeuse du héros, ce qui entraîne la transformation de celui-ci en chien. Nous reviendrons sur cet épisode à propos des versions menomini ($M_{493a, b}$, p. 322 sq.). Nous tenant pour le moment à la transformation : *tête-trophée* ⇒ *coiffure de plumes*, nous remarquerons que le héros du mythe gros-ventre M_{470} porte aussi sur la tête une plume blanche, et que celui de M_{481} (version mandan : Beckwith *1*, p. 96-102 ; version hidatsa : Bowers *1*, p. 370-373) se nomme « Plume-sur-la-Tête ». Une plume aussi surmonte la tête de la sœur véritable dans M_{481}, de la sœur adoptive dans M_{487}, tandis que celle de M_{489}, méchante sorcière comme les deux autres, porte des testicules accrochés à sa chevelure. Un détail confirme qu'il s'agit bien d'une transformation : pour mettre sa sœur hors de combat, le héros de M_{481}

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

doit tirer sa flèche sur la nervure médiane de la plume et la fendre dans le sens de la longueur, exactement comme son homologue de M_{489} tue la sorcière en fendant les testicules par le milieu. Enfin, les ogres vivent au couchant (M_{483}) ou au levant (M_{488}), dans des mythes symétriques dont la parenté ressort aussi du procédé mis en œuvre par le héros pour rétrécir la terre en faisant recroqueviller des fines lanières de cuir appelées tendons (*supra*, p. 165, n. 1), au lieu que, dans d'autres mythes du groupe, l'héroïne se rend inaccessible en allongeant son manteau de cuir jusqu'aux confins de la terre.

Les Oglala Dakota sont les voisins immédiats des Arapaho vers le nord. Pour voisins immédiats vers le sud, les Arapaho ont les Kiowa qui racontent l'histoire de Tête-Rouge à leur façon :

M_{490}. *Kiowa : Tête-Rouge.*

Un Indien avait un fils unique qui n'arrivait pas à se réveiller le matin. « Quand tu auras tué un homme aux cheveux rouges, lui dit son père, on te laissera faire la grasse matinée. » Le garçon se mit en quête des 7 hommes à cheveux rouges. Une vieille l'aida à se déguiser en femme. Il trompa la surveillance des oiseaux qui gardaient les ogres. Le frère aîné s'éprit de cette jolie fille et, pour l'éprouver, lui ordonna de faire sécher de la viande, car seules les femmes savent s'acquitter de ce travail. Comme la vieille le lui avait conseillé, le héros jeta la viande sur une fourmilière et les insectes se chargèrent du séchage. La viande était si bien préparée, sans entaille ni irrégularité, que l'aîné des ogres refusa d'écouter ses frères qui disaient que cette femme avait un coude d'homme.

Sous prétexte d'épouiller son mari, la fausse femme le tua et lui trancha la tête. Les oiseaux donnèrent l'alarme. Les frères poursuivirent le héros jusqu'à la cabane de sa vieille protectrice. Celle-ci dit qu'elle allait leur livrer la meurtrière qui feignait de se débattre. Mais elle referma si vite la porte qu'elle décolla les 6 têtes. La vieille les ramassa et prit les scalps. Elle expliqua au héros qu'elle les désirait depuis longtemps. Elle en fit deux lots, garda l'un et lui remit l'autre. Le héros rentra de nuit et fixa chaque scalp au bout d'une perche. Quand les Indiens s'éveillèrent, ils virent une lueur rouge qui rayonnait des cheveux. La lumière même du soleil paraissait rouge. Le père dit à son fils que désormais, il pourrait rester au lit tant qu'il voudrait. Quant aux oiseaux gardiens, n'ayant plus rien à surveiller, ils disparurent, et on ne les voit plus là où était le campement des ogres (Parsons *2*, p. 78-80).

***

Dans les pages qui précèdent, au risque d'infliger une lassante gymnastique au lecteur, nous avons constamment dû alterner entre l'histoire des Têtes Rouges et celle du Garçon de pierre. La raison est que, d'une tribu à

l'autre, les deux séries se reproduisent en étroit parallélisme ou se transforment par croisement et enjambement. Récapitulant l'itinéraire, nous tâcherons maintenant d'éclaircir ces rapports.

On aura remarqué que les versions arapaho et kiowa de Tête-Rouge transforment la situation initiale que décrivent les autres versions. Au lieu d'amoureux transi, le héros est un fils paresseux. Cette différence se double de deux autres : l'amoureux transi a un visage beau d'un côté, laid de l'autre à cause de la cicatrice ou de la brûlure qui le défigure ; le fils paresseux, lui, est parfaitement beau, au point que ses parents en sont intimidés : « si glorieux était son visage qu'ils n'osaient pas le réprimander... car tout le monde l'admirait » (Dorsey-Kroeber, p. 126-127).

En second lieu, le rôle de femme férue de scalps passe d'une concitoyenne (fiancée du héros) à une étrangère (vieille solitaire, M_{490} ; ou épouse des cannibales, M_{488}). Cette étrangère sinon même ennemie, pourtant complice du héros, assume la même fonction équivoque qui semble être une propriété invariante du groupe, mais qui incombe ailleurs à un ou plusieurs frères réduits à jouer les femmes de ménage ($M_{473-477}$) et dont l'un va jusqu'à accoucher (M_{489}) ; ou bien à un héros au visage mi-parti qui devient à moitié femme (puisque la transformation incomplète manque le trahir).

Comme les Mandan, les Arapaho et les Kiowa confient ce rôle à une protectrice ambiguë. Cette ressemblance incite à placer les versions arapaho et kiowa dans la seconde des catégories qui, à la page 308, nous ont servi pour ordonner les rites de chasse des Mandan. D'où la conclusion que ces versions fondent le succès à la chasse (dont elles ne parlent pourtant pas) sur le succès à la guerre, comme si elles affirmaient par prétérition que celui-ci entraîne nécessairement celui-là. Rien d'étonnant que le vainqueur des cannibales à cheveux rouges ait licence de se lever tard le matin !

Par l'épisode des fourmis, la version kiowa renvoie aux versions blackfoot du même mythe (M_{480}), tout en faisant des insectes les maîtres de la viande séchée au lieu de la broderie en piquants. Pour que la viande sèche au grand air sans la saler ou l'asperger de saumure, il fallait la débiter en feuilles d'une minceur constante, sans entailles ni irrégularités. Bien qu'il s'applique à de la viande (mais qui prendra bientôt l'aspect du cuir), ce travail délicat ressemble à la préparation des peaux pour le tannage, et au prélèvement du scalp sur la tête du guerrier abattu. Et le scalp ne participe-t-il pas à la fois de la nature de la viande séchée et de celle d'un cuir précieux ? M_{474} l'affirme en propres termes, car des ennemis y prétendent réduire une tête chérie à l'état de viande séchée (Williams, p. 53).

On se souvient que les versions blackfoot, inversant déjà un mythe menomini (M_{479} ; cf. *supra*, p. 299-301), se présentent elles-mêmes sous deux formes, l'une droite, l'autre inversée. M_{480a} est un mythe sur l'origine de la broderie de piquants, M_{480b} est un mythe sur l'origine du scalp. On peut donc inférer que la pensée indigène aperçoit un rapport de corrélation et d'opposition entre les scalps et les peaux brodées. Il est d'ailleurs frappant

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que les mythes parlent surtout de jambières et de mocassins brodés. Ainsi, l'opposition entre la technique du scalp (naturellement orné de ses propres cheveux), et celle de la broderie (qui orne artificiellement une peau avec les « cheveux » du porc-épic, donc lui aussi scalpé), se redouble d'une autre entre les pieds et la tête, le haut et le bas. En perdant un de ses mocassins dans la gueule de l'ogre, le héros de M_{489} se trouve, si l'on peut dire, scalpé du pied.

Or, à l'opposition interne des mythes blackfoot entre scalp et broderie, une autre, interne aux mythes arapaho, correspond point par point. M_{488} est un mythe sur l'origine de la chasse aux têtes, mais M_{466}, où une ogresse collectionne les poils pubiens au lieu de scalps, se rapporte à un troisième type de trophée. Il résulte que les scalps, les broderies de porc-épic et les franges de poils pubiens forment système. En effet, le scalp est un trophée de peau humaine où adhèrent encore les cheveux, les franges sont un trophée de poils humains rapportés sur de la peau animale (les vêtements en cuir de cervidé), la broderie est un trophée de poils animaux rapportés sur de la peau animale :

	scalp	*frange*	*broderie*
(poils) adhérents/rapportés	+	—	—
(peau) humaine/animale	+	+	—

Ajoutons que les scalps étaient prélevés sur des hommes, les broderies appliquées par des femmes, tandis que les poils pubiens provenaient de l'un ou de l'autre sexe indifféremment. On sait que la plupart des Indiens américains s'épilaient tout le corps ; mais auparavant, les jeunes hommes organisaient parfois des concours, gagnés par ceux qui pouvaient exhiber les poils les plus longs. Le mythe dakota M_{489} raconte que les jeunes filles auxquelles il avait promis le mariage parèrent le héros de leurs poils pubiens. D'où une nouvelle dimension complétant le système que nous sommes en train de décrire : si, comme on l'a montré dans la quatrième partie, les piquants de porc-épic constituent un trophée périodique sur l'axe du temps, sur l'axe de l'espace (et aussi du temps, puisqu'il y avait une saison de la guerre, qui coïncidait avec celle de la chasse nomade), les deux autres trophées ont des périodes de cycle opposé : les scalps proviennent d'ennemis *lointains ;* les poils pubiens, du corps même du porteur de franges, ou du corps de femmes très *prochaines :* sœurs, épouses ou fiancées. Un type de trophée est donc exogène, l'autre endogène, et nous retrouvons ainsi, sur un terrain inattendu, la dialectique du proche et du lointain qui sert de fil conducteur à tout ce livre, ainsi que sa médiation temporelle grâce à la périodicité des piquants du porc-épic, qui reproduit, en termes de parures, celle des grands cycles cosmiques sous l'angle desquels le problème général avait été abordé.

Ouvrons une parenthèse pour élucider un point de détail qui n'est pas sans importance. On aura remarqué la place que tous ces mythes sur

l'origine du scalp font aux cervidés : secourables chez les Crow (M_{485}), hostiles chez les Mandan (M_{469}), ambigus chez les Dakota où le héros conquiert le couteau à scalper, mais perd la fille qui avait mis sa main à ce prix : car elle se change en cervidé des bois et disparaît, d'où la prohibition alimentaire qui frappe la chair de cet animal (M_{483} ; Beckwith *2*, p. 405, cf. plus haut p. 302). Or, par rapport au système des trois trophées que nous venons de dégager, les cervidés ont aussi une fonction pertinente. Dans toute l'Amérique septentrionale, depuis les Eskimo d'Alaska à l'ouest jusqu'aux Algonkin de l'embouchure du Saint-Laurent et de la Nouvelle-Angleterre à l'est, en passant par le bassin du Mackenzie et les Grands Lacs, existait une technique de broderie en poils de cervidés, surtout d'élan et de caribou, qui devait être fort ancienne puisqu'on la connaît aussi en Sibérie (Speck *9 ;* Driver-Massey, p. 324 et carte n° 110 ; Turner). Cette utilisation des poils exigeait qu'ils fussent arrachés de leur support naturel, comme on faisait aussi des piquants de porc-épic et des poils pubiens. Mais les Indiens de l'Amérique septentrionale laissaient parfois le cuir de cervidé intact avec ses poils, pour confectionner ces cimiers dont les Sauk étaient les meilleurs spécialistes et qu'ils exportaient au loin (Skinner *9, part* 3, p. 127-131). Véritables perruques inversant les scalps, ces cimiers de poils teints remplaçaient les cheveux rasés sur la tête du porteur. Les Kansa percevaient sans doute cette relation, car ils prescrivaient le port du cimier pour fêter la prise du premier scalp (Skinner *12*, p. 752, 757).

Symétriques avec les scalps sur un axe, les ornements en poils de cervidés l'étaient avec les franges de poils pubiens sur un autre axe. De façon symbolique mais fort intime, les franges opéraient une conjonction des sexes, quand le guerrier exhibait sur son costume les poils d'une femme prochaine : sœur, épouse ou fiancée. Les parures en poils de cervidés apparaissent chastes par comparaison. Peut-être faut-il donc les rapprocher des « couvertures de mariage », aussi en honneur chez les Algonkin des Grands Lacs. Faites de cuir de cervidé, richement décoré et percé d'un trou au milieu, elles servaient à prévenir le contact des épidermes pendant le coït. Certains Indiens avaient seuls le droit de les posséder ; ils les prêtaient contre redevance. Si l'emprunteur polluait celle qu'on lui avait confiée, il devait indemniser le propriétaire. Attestés chez les Menomini, Sauk, Mascouten, Ojibwa et Shawnee, ces objets sacrés — parfois munis de sonnailles pour qu'on n'ignorât rien du moment et des circonstances de leur emploi — empêchaient que l'homme ne soit faible au combat et prévenaient les difformités chez les enfants conçus par leur intermédiaire (Skinner *4*, p. 30 ; *9, part* 1, p. 32 ; *10, part* 1, p. 37). Ainsi donc, les couvertures de mariage évitaient les deux malheurs dont les mythes « à cervidés » évoquent la menace : car on serait piètre guerrier et chasseur si on se levait tard le matin ; et l'homme à la cicatrice subit sa difformité quand il était encore enfant.

Dans le cas qu'on vient d'évoquer, le cuir de cervidé provoquait la dis-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

jonction des sexes, dans la mesure où lui seul (et non pas eux) pouvait entrer en contact avec l'un et l'autre. A l'appui de cette interprétation, rappelons que le héros d'un mythe crow (M_{485}) obtient d'une biche protectrice qu'elle le transforme en femme par frottement de son corps nu contre le sien, et que, selon un mythe dakota (M_{483}), la transformation d'une femme en cervidé disjoint un couple que devait conjoindre la conquête du couteau à scalper. Il semble donc que des tribus, siouan par la langue, formulent dans leurs mythes les mêmes notions que leurs voisines de langue algonkin confient aux rites la charge d'exprimer. Nous avons ailleurs appelé l'attention sur ces phénomènes de symétrie (L.-S. *5*, ch. XII ; *19*), à l'appui desquels on fera valoir ici un argument supplémentaire.

En effet, certains pourraient objecter que, chez les Siouan des Plaines et surtout chez les Dakota, les cervidés jouaient un rôle inverse de celui que nous prétendons leur attribuer. Des confréries de danseurs et de magiciens, représentant diverses espèces de cervidés, se spécialisaient dans les intrigues amoureuses dont on disait que ces animaux étaient les patrons (Skinner *14*, p. 264 ; Wissler *6*, p. 87-88). Mais, dans des sociétés qui élevaient la séduction des femmes mariées à la hauteur d'une institution, il est clair que le « vol des femmes », dont les confréries de cervidés prétendaient s'arroger le monopole, avait lieu aux dépens des unions légitimes. Donc, la conjonction des amants, favorisée par les cervidés, était l'envers d'une disjonction *temporaire* qui atteignait les époux. Sur le plan sociologique, le résultat demeure comparable à la disjonction *partielle* que l'usage des couvertures de mariage déterminait entre ces mêmes époux, au profit, si l'on peut dire, d'un cervidé représenté sous une forme à la fois métonymique et métaphorique, par son cuir seul, mais rendu séducteur puisqu'il était somptueusement orné. On retrouve la même problématique à l'extrémité opposée du continent, chez les Hupa de la Californie qui lui donnaient seulement une autre forme : ces chasseurs de cervidés s'interdisaient tout rapport sexuel avec leurs femmes pendant la saison de la chasse (Goddard, p. 323, n.).

***

Revenons aux Arapaho. Le mythe grâce auquel nous avons pu établir l'existence d'une triade de parures : scalp, broderie de piquants, frange de poils, ne se contente pas de transformer le premier terme dans le troisième. Il introduit aussi un épisode, qui manque dans les autres versions de l'histoire du Garçon de pierre, consacré aux entreprises incestueuses de la sœur du héros et à la métamorphose subséquente en pierre de ce dernier.

Cependant, deux des mythes précédemment utilisés contiennent au moins un embryon de cet épisode. Si le héros de M_{466} décide de se changer en pierre, c'est, dit-il, pour ne plus jamais voir sa sœur (*supra*, p. 312). Or, la sœur cannibale du mythe mandan M_{481} invoque la raison inverse pour

vouloir scalper son frère et coller le trophée sur sa robe à l'emplacement du sein gauche : « J'aime tendrement mon frère, et je mettrai son scalp à cette place libre afin de le garder près de moi » (Beckwith *1*, p. 99). De façon moins explicite, M_{474} faisait déjà valoir le même argument : contaminé par le sang menstruel de sa sœur, le héros que la gangrène envahit dit à la jeune fille qu'il va mourir, à moins qu'elle ne le décapite et ne garde sa tête auprès d'elle. La transformation en tête-trophée apparaît ainsi soit au frère même (M_{474}), soit à la sœur (M_{481}), comme l'unique moyen de rester unis.

La récurrence du motif permet, nous semble-t-il, de constituer un groupe. D'une bonne ou d'une mauvaise manière, la tête-trophée ou le scalp de l'homme conjoignent un frère et une sœur que disjoint la transformation en pierre de ce même homme, contaminé ici par du sang menstruel, là par une étreinte incestueuse. Il s'ensuit que M_{466} effectue deux opérations sur les autres mythes du groupe : il *transforme* le scalp en frange de poils pubiens, puis, dans une seconde étape, il l'inverse en *pierre ;* mais la nature de cette pierre n'est pas quelconque.

Pour raconter l'histoire de la sœur incestueuse, M_{466} se garde d'innover. Il emprunte l'intrigue du mythe panaméricain sur l'origine du soleil et de la lune ($M_{165-168}$; CC, p. 302-303 ; M_{358}, *supra*, p. 32 ; M_{392}, p. 75), où la sœur macule le visage de son visiteur nocturne qui, une fois découvert, se transforme en lune avec ses taches. On voit pourtant que M_{466} inverse les rôles dans le récit qu'il démarque : la sœur, non le frère, se montre entreprenante, d'où il résulte que c'est elle qui a l'épaule (au lieu du visage) marquée. Il faudrait alors, pour respecter l'intention étiologique, que ce fût elle qui se transformât en lune (et non en soleil comme dans les autres versions). Mais M_{466} adopte une solution différente : il se désintéresse de la sœur et transforme le frère en anti-lune. Car cette pierre posée en haut d'une colline, si claire qu'on l'aperçoit de très loin, satisfait d'autant mieux à la notion d'une lune terrestre (au lieu de céleste), apériodique (au lieu de périodique), que le héros dont elle constitue l'avatar fut lui-même conçu des œuvres d'une pierre lisse, translucide et arrondie.

Mais, si l'épisode final de M_{466} met en œuvre une opposition implicite : *soleil*/*lune*/(*pierre* = *lune*$^{-1}$), elle-même dérivée de l'opposition explicite : *soleil*/*lune*, qui appartient en propre à d'autres mythes que M_{466} ne fait que transformer, nous pouvons construire une triade : *soleil*, *lune*, *pierre blanche*, et l'inscrire en regard de la triade des parures que nous avions provisoirement délaissée.

Or, les Algonkin centraux et orientaux possèdent un mythe qui accroche, si l'on peut dire, une triade à l'autre triade, et dont l'écho se répercute jusque chez les Mandan où nous l'avons déjà enregistré (M_{458}, p. 244). Il s'agit de l'histoire d'un jeune garçon, rendu furieux parce que le soleil a roussi son beau manteau ou à cause de quelque autre méfait. Il décide de prendre l'astre au piège et de le garder prisonnier. Sur 21 versions recensées par Luomala, 7 lui font employer un lacet confectionné avec *un poil pubien*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de sa sœur, pour capturer l'astre qui est partout le soleil, une fois seulement la lune. Ces versions proviennent toutes de populations contiguës à l'exception des Dog-Rib : Cree, Ojibwa, Menomini, Naskapi ($M_{491a, b}$: Skinner *1*, p. 102-104 ; Cresswell, p. 404 ; $M_{492a, b}$: Schoolcraft *in :* Williams, p. 256-257 ; Jones *1*, p. 376 ; $M_{493a, b}$: Hoffman, p. 181-182 ; Skinner-Satterlee, p. 357-360 ; M_{494} : Speck *4*, p. 26). Nous n'examinerons de près que les versions menomini, qui éclairent plusieurs problèmes que nous avons effleurés.

M_{493a}. *Menomini : le soleil pris au piège* (1).

Une famille d'Indiens comprenait 6 personnes : le père, la mère, leurs 4 enfants dont 3 garçons et 1 fille. Trois jours de suite, les frères allèrent à la chasse : ils rapportèrent 1 ours, le père en réclama 2 ; puis 2, le père en réclama 3 ; puis 3, le père en réclama 4... Pendant que le benjamin restait à la maison, les deux aînés se remirent donc en campagne, et les ours les firent prisonniers. Le père et la mère partirent à leur recherche ; ils moururent, victimes des ours.

Le benjamin des frères resta seul avec sa sœur cadette. Il voulut retrouver ses aînés, arriva chez les ours qu'il fit périr par le feu grâce à l'aide qu'il obtint de la sœur des fauves, dont l'attitude était pour le moins ambiguë. Et il rendit la forme humaine à ses frères, que les ours avaient à moitié changés en animaux.

En récompense de ces prouesses, la sœur du héros lui fit un beau manteau de castor qu'elle broda avec des piquants teints en plusieurs couleurs. Mais, un jour que le garçon dormait en plein soleil, l'ardeur des rayons endommagea le manteau. Furieux, il demanda un poil pubien à sa sœur, en confectionna un lacet et captura le soleil qui fut à moitié étranglé. La nuit se répandit sur la terre. Divers animaux accoururent à l'appel de l'astre que la souris réussit finalement à libérer (Hoffman, p. 175-182).

Ce récit continue par les aventures de l'aîné, qui reproduisent à peu de choses près celles du héros dakota dans M_{489f} (*supra*, p. 315). On se souvient que ce dernier mythe inverse l'histoire de l'homme à la cicatrice. Les différences entre les versions menomini et dakota tiennent surtout au fait que le héros menomini épouse deux femmes, l'une méchante, l'autre bonne, qui remplacent les deux sœurs pareillement qualifiées, épouses respectives de l'ogre usurpateur et du héros dans la version dakota. De plus, pendant un temps, le mythe dakota change le héros en chien ; ici, un chien ressuscite le héros, autrement dit le change en lui-même, de cadavre qu'il était devenu.

Une autre version menomini (M_{493b} : Skinner-Satterlee, p. 357-360) ne donne pas de frères au héros. Après la mort de ses parents victimes des ours, il reste seul au monde avec sa sœur aînée, qui joue auprès de lui le rôle d'institutrice. A défaut de frères, le héros possède un aigle apprivoisé qui lui conseille d'appâter (et non de faire) avec un poil pubien le lacet qui

capturera le soleil, coupable d'avoir brûlé son manteau. Dans une troisième version (*ibid.*, p. 360-361) une buse prête un concours encore plus actif.

Le mythe continue par la destruction des ours qui vivent au fond d'un lac, puis par l'histoire des femmes du ciel oriental, presque dans les mêmes termes où nous l'avons rapportée (M_{475c}, *supra*, p. 286). On voit, par conséquent, qu'au moins chez les Menomini, un lien réel existe entre le mythe du soleil pris au piège et le cycle des décades. Cette connexion empirique confirme la validité de notre méthode, puisque, en procédant de façon déductive, nous étions parvenu au même constat.

La première version, qui inverse les âges et les rôles respectifs du frère et de la sœur, renvoie aussi au cycle des décades, mais indirectement, par la manière originale dont elle traite le problème de la somme arithmétique. Les frères chasseurs du mythe disposent de deux itinéraires qui se dirigent l'un à droite, l'autre à gauche. Le premier jour, les deux aînés prennent le chemin de droite : ils trouvent un ours que tue le plus âgé ; sur le chemin de gauche, le benjamin ne trouve rien. Le second jour, les frères adoptent la même tactique ; les aînés trouvent un ours que tue le deuxième frère, tandis que le troisième, parti vers la gauche, en tue un. Ensemble, le troisième jour, chacun des trois frères tue un ours (d'abord le benjamin seul, puis les deux aînés, puis tous les trois agissant de concert) à la fourche des chemins. Mais le nombre des pièces a beau augmenter d'une unité, le père se plaint chaque jour qu'il n'y en ait pas une de plus. On a donc une série formée de nombres actuels et de nombres virtuels (exprimés par le désir du père) : 1, [1(+1)], 2, [2(+1)], 3, [3(+1)], juxtaposée à la série formée par les chasseurs heureux : (1^{er}, 0, 0), (0, 2^{e}, 3^{e}), [(3^{e}), (2^{e}, 1^{er}), (3^{e}, 2^{e}, 1^{er})]. La répartition variable des frères sur les deux routes ajoute une coordonnée géométrique aux deux coordonnées précédentes dont la nature est arithmétique, mais qui font appel, l'une au nombre cardinal, et l'autre au nombre ordinal.

On prêtera d'autant plus attention au rôle de l'aigle apprivoisé dans la deuxième version qu'elle inclut, nous l'avons dit, l'histoire des femmes du ciel oriental qui, chez Bloomfield (*3*, p. 469), s'achève sans préavis par la libération d'un tel oiseau et par l'interdiction faite aux hommes de garder des aigles captifs. Arrêtons-nous sur ce point.

Les Menomini, qui descendent du groupe algonkin le plus anciennement établi dans la région des Grands Lacs, et dont la langue paraît aussi la plus isolée (Callender), possédaient une cosmologie complexe. De part et d'autre de la surface terrestre, ils distinguaient quatre niveaux. Les aigles chauves et autres oiseaux de proie régnaient sur le premier monde supérieur, les aigles dorés et les cygnes blancs sur le deuxième, les tonnerres sur le troisième, le soleil sur le quatrième et dernier. De l'autre côté, c'est-à-dire sous la terre, on trouvait d'abord les serpents cornus, maîtres du premier monde inférieur, puis, dans l'ordre, les grands cervidés, les panthères et les ours : maîtres du deuxième, troisième et quatrième monde respectivement. On appelle panthères (fig. 35) des créatures mythiques, semblables à des pumas,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mais pourvues de cornes comme les bisons (Skinner *4*, p. 81, 87 ; *14*, p. 31, 263).

Or, les versions Hoffman, qui enchaînent sous la forme d'une longue saga des mythes ailleurs donnés à l'état disjoint, font suivre le combat contre les ours chthoniens, que le héros remporte avec l'aide de son chien, d'un combat contre le soleil que, selon M_{493b}, le héros remporte grâce à son aigle apprivoisé. Suivent alors les aventures de l'aîné chez les grands cervidés, dont les recueils de Hoffman (p. 186-196) et de Skinner et Satterlee (p. 399-403) proposent des versions inversées : ici, l'homme allié aux élans triomphe des caribous ; là, l'homme allié aux cerfs triomphe des élans. Mais, chaque fois, le peuple vaincu se transforme dans l'espèce zoologique homonyme. Enfin, on assiste aux aventures du benjamin poursuivi par les ours ; il leur échappe, et les monstres épuisés et affamés se résignent à devenir de simples animaux (Hoffman, p. 196-199).

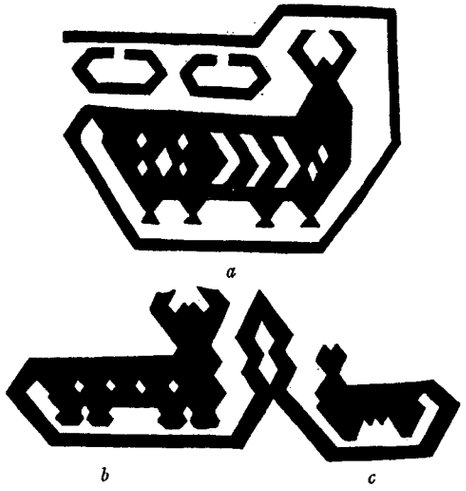


Fig. 35. — « Panthères » menomini. (D'après Skinner 14, pl. LXXI, p. 263. Le plus petit motif représente un puma ordinaire.)

On dirait donc que les mythes coalisent tantôt les humains avec des animaux mythiques ou réels, tantôt les opposent à eux, en vue d'une série d'opérations qui ont divers états en équilibre du cosmos pour produit. Un humain plus un aigle l'emportent sur le soleil, qui occupe dans le monde supérieur la position exaltée ; mais le soleil plus la souris ou la taupe, qui sont des animaux chthoniens chétifs, vivant à faible profondeur, l'emportent sur les humains. Un humain plus un chien (dont la position sur la terre est symétrique avec celle des souris au dessous) l'emportent sur les ours qui, dans le monde inférieur, occupent une position symétrique avec celle du soleil au dessus. Si l'addition *(humain + aigle)* a pour résultat le soleil dominé (cf. M_{486a}), la soustraction *(humain — aigle)* a pour résultat les tonnerres conciliés, comme l'indique de façon très explicite M_{475c}. Ainsi, l'aigle qu'il ne faut pas apprivoiser (contrairement à l'usage d'autres tribus), pour ne pas empiéter sur les deux premiers mondes supérieurs dont il est maître, forme une paire en corrélation et opposition avec le chien dont les humains peuvent faire leur animal domestique, empiétant ainsi sur le premier monde inférieur où les serpents cornus ont pour serviteur un chien.

Si l'on voulait clore le groupe, il faudrait intégrer les mythes qui font intervenir les panthères. Nous ne nous y risquerons pas, tant ils semblent

complexes et difficiles à isoler. Mieux vaut réserver le problème en posant quelques jalons. A l'attention des futurs chercheurs, signalons un mythe menomini en deux versions où il est beaucoup question de panthères (M_{493c} : Skinner-Satterlee, p. 317-327 ; M_{493d} : Bloomfield *3*, p. 469-483). Chose remarquable, ce mythe inverse presque tous les motifs que nous avons inventoriés : ainsi celui du scalp ou de la tête capturée par des ennemis, ici transformés en jambes ; celui du manteau imprudemment exposé au soleil et brûlé, que remplacent des vêtements mis à l'abri des intempéries pour les protéger ; du soleil pris au piège et faisant régner la nuit sur le monde, au lieu que le héros ralentisse la course de l'astre pour prolonger la durée du jour... Le motif de la jalousie apparaît à la fin du mythe, comme explication des périls auxquels le héros fut exposé. On retrouve donc, sous une forme symétrique, le mythe mandan fondateur de la chasse d'été (M_{462}), où une bisonne jalouse attire son mari humain jusque chez les siens pour lui faire encourir les plus graves dangers ; tandis qu'ici, des sœurs jalouses poursuivent le héros jusque chez les siens, plus précisément chez son grand-père animé d'intentions aussi homicides que les parents de la bisonne dans l'autre mythe. Par d'autres aspects, $M_{493c,d}$ reproduit M_{489f}, mais nous savons que, dans l'ensemble du groupe, ce mythe occupe lui-même une position inversée.

Ces singularités des mythes algonkin « à panthères » posent un intéressant problème. On se souvient que nous avons ramené la rédaction porc-épic des Plaines à une inversion des mythes algonkin qui s'intéressent à ce rongeur, rendue nécessaire par l'absence ou la rareté du porc-épic dans les Plaines, où les mythes le transforment d'animal symbolique en animal imaginaire. Or, les Menomini se trouvaient à l'égard des bisons dans une situation analogue à celle des Mandan ou des Arapaho à l'égard des porcs-épics : ils ne les ignoraient pas, mais devaient aller très loin pour les chasser (Skinner *14*, p. 120). Par conséquent, on peut se demander si les panthères chthoniennes ne transposent pas sur le mode imaginaire les bisons exotiques dont elles portent les cornes, de la même façon que le porc-épic céleste des mythes des Plaines transpose un animal, ailleurs réel et terrestre, ici absent. Ainsi comprendrait-on que, de même que certains mythes des Plaines inversent des mythes de la région des Grands Lacs sur la chasse au porc-épic, un mythe menomini sur les panthères inverse un mythe mandan sur la chasse aux bisons.

***

Comme tous ceux que nous avons examinés auparavant, le mythe du soleil pris au piège concerne l'instauration d'un certain type de périodicité. Ce trait ressort au premier plan de nombreuses versions. Il s'agit de périodicité saisonnière chez les Bûngi, où le soleil et le héros se mettent d'accord sur la durée de l'hiver, et chez les Chipewyan où le soleil consent à allonger les jours trop courts. Plus souvent, la périodicité journalière, compromise

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

par le règne d'une nuit éternelle, se trouve rétablie quand le soleil est délivré (Montagnais, Ojibwa, Cree, Menomini, Fox, Iowa, Omaha). Il n'est pas jusqu'à la version naskapi (M_{494}), à première vue aberrante, qui ne retrouve sa place quand on l'interprète de cette façon. La lune, non le soleil s'y prend au piège. Mais le mythe précise qu'autrefois, dans le ciel, la lune et le soleil voyageaient de concert : il faisait donc constamment jour. Par rapport aux autres versions, et compte tenu qu'il s'agit là aussi d'assurer l'alternance régulière du jour et de la nuit, le mythe respecte une transformation :

$$\left[\begin{pmatrix}\text{soleil pris}\\ \text{au piège}\end{pmatrix} \Rightarrow \begin{pmatrix}\text{lune prise}\\ \text{au piège}\end{pmatrix}\right] = f\left[\begin{pmatrix}\text{risque}\\ \text{de nuit}\\ \text{éternelle}\end{pmatrix} \Rightarrow \begin{pmatrix}\text{risque}\\ \text{de jour}\\ \text{éternel}\end{pmatrix}\right].$$

Ces propriétés générales ne doivent pas faire oublier que nous avons introduit le mythe en considération de versions peu nombreuses, où le héros confectionne un lacet en poil pubien. Nous laisserons entièrement de côté le problème que pose l'existence, en Océanie, de ce mythe raconté parfois dans les mêmes termes, et où plusieurs versions provenant de Tahiti et de l'archipel des Tuamotu adoptent la leçon du poil pubien provenant d'une femme prochaine : mère, sœur ou épouse (Luomala, p. 26-27). Il appartient aux spécialistes de la Polynésie de chercher si ces versions relèvent d'une interprétation analogue à la nôtre, ou si des éléments qui se ressemblent sont pris en charge, ici et là, par des combinatoires différentes.

En revanche, et nous limitant aux faits américains, nous ne saurions passer sous silence qu'après avoir étudié la distribution des variantes, Luomala estime (p. 18) que le motif du poil pubien, préféré à quelque autre matière, constitue un développement récent, avec celui de la colère du héros parce que le soleil a abîmé son manteau. Ce ne serait pas la première fois que l'analyse structurale refuserait d'endosser les conclusions de la méthode historique, on l'a vu à propos du mythe sur les épouses des astres. Il est clair que, dans notre interprétation, le lacet en poil pubien tient une place fondamentale, que nous ne chercherons d'ailleurs pas à justifier par des reconstructions hasardeuses. La rareté relative du motif, sa concentration près du foyer hypothétique de l'aire de diffusion, nous frappent moins que la présence si fréquente d'une sœur auprès du héros. On trouve ce trait dans 15 versions sur 26, et la mère remplace la sœur dans 2 autres. Contrairement à la méthode historique, nous n'acceptons pas que les mythes puissent contenir des motifs gratuits et privés de signification, surtout quand le même détail ressort au premier plan de nombreuses versions. Tout à la fois périphrase, synecdoque et litote, l'allusion persistante à la sœur signale, sous le voile discret dont elle la couvre, une production ténue mais infiniment importante de son corps. En fait, le motif du manteau roussi et celui du lacet en poil pubien sont les deux éléments grâce

auxquels il devient possible d'articuler un vaste ensemble de mythes, pour en faire un système cohérent.

Nous ne discuterons pas l'épisode du manteau en détail, bien qu'il soit sans doute significatif qu'à une exception près, les versions qui se prononcent là-dessus le veulent en fourrure ou cuir de cervidé (*supra*, p. 319 sq.), ou bien en plumes d'oiseaux, lesquels sont les gardiens des ogres solaires dans plusieurs mythes que nous avons discutés. Le choix du poil pubien, faisant souvent l'objet d'une exigence tenace, car la sœur se montre en général peu pressée de le céder, constitue le trait essentiel, dans la mesure où 14 versions racontent qu'une longue nuit suivit la capture du soleil (Luomala, p. 11). Le mythe se réfère donc à la disjonction du soleil et de la terre, et certaines versions l'expliquent par l'emploi d'un poil pubien. Mais nous savons déjà qu'entre le soleil et la terre, le scalp joue le rôle inverse de conjoncteur : les premiers scalps provinrent d'ogres à cheveux rouges comme le feu, dont l'éclat rehaussait et embellissait la lumière du jour (M_{499}). A la différence des Mandan et des Hidatsa — qui transforment en partie le système pour des raisons que nous avons indiquées (p. 233, 240, 252-253) et que la dernière partie de ce livre finira d'élucider — les autres tribus de la famille siouan et les Algonkin centraux faisaient du scalp le symbole de leur alliance avec le soleil : « C'est en son honneur qu'on livrait bataille et qu'on prenait les scalps... Le guerrier [menomini] léchait le sang qui suintait du scalp encore frais pour symboliser la dévoration de l'ennemi par le soleil. Les vieillards disent que le soleil mange les hommes morts au combat » (Skinner *4*, p. 79, 116 ; *11*, p. 309).

Il résulte de ce qui précède que, dans le registre des trophées, le poil pubien connote la disjonction du soleil et de l'humanité, et que le scalp connote leur conjonction. Nous pouvons donc consolider les deux triades, celle des objets cosmiques et celle des parures, sous forme de triangles opposés par les sommets. Sur le sommet d'un des triangles, nous inscrirons les poils pubiens ; nous inscrirons le soleil sur le sommet de l'autre puisque, selon le groupe $\{M_{491}\text{-}M_{494}\}$, un poil a pour fonction de *capturer* l'astre. Comme l'étude des mythes M_{466} à M_{490} le laissait pressentir, cette fonction captatrice permet d'organiser en système l'ensemble complexe que nous avons exploré (fig. 36).

Malgré la simplicité apparente du diagramme, le système qu'il illustre offre une grande complexité. Dans le triangle de droite, on notera d'abord que le soleil, la lune, la pierre (qui est un mode de la terre) constituent des *termes*, et que ces termes sont, par rapport à l'homme, inégalement écartés : le soleil est loin, la pierre est près, la lune occupe une place intermédiaire[1]. Entre ces termes et l'homme, les êtres inscrits dans le triangle

1. Non pas en termes de distance spatiale, dont les Indiens n'avaient nulle idée. Mais nous ne demandons pas à l'ethnographie de nous fournir cette donnée sous forme de savoir empirique. Nous la posons à titre catégorique, et comme condition de la cohérence du système. D'un point de vue pratique, elle rejoint pourtant les données

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de gauche jouent le rôle de *médiateurs*. Comme la discussion précédente l'a montré, le scalp est un médiateur positif vis-à-vis du soleil, et le poil pubien un médiateur négatif : l'un conjoint, l'autre disjoint. Et la nette préférence des mythes pour les mocassins montre qu'ils cherchent surtout la médiation du rapport entre l'homme et la terre au moyen des vêtements brodés. Mais, d'autre part, ces médiateurs eux-mêmes se trouvent inégalement écartés : le scalp provient de l'ennemi, c'est-à-dire de loin, les poils pubiens proviennent du corps propre ou de celui d'une femme prochaine, et la broderie de piquants occupe une position moyenne : faite par une femme prochaine, mais avec des matériaux lointains.

Presque sans jeu de mots, on peut dire que les mythes, tels qu'ils se distribuent par rapport au diagramme, unissent le plus éloigné des *termes cosmiques* — le soleil — au plus rapproché des *facteurs cosmétiques* — le

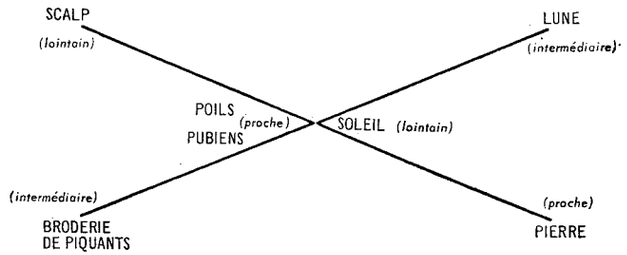


Fig. 36. — Ajustement réciproque des deux triades.

poil pubien —, tout en respectant les liaisons qu'on aperçoit aussi entre ce terme, ou ce facteur, et les autres termes ou facteurs en corrélation avec eux. Nous venons de voir qu'en appliquant cette méthode d'analyse, une relation immédiate apparaissait dans les mythes entre la broderie de piquants, représentée par les mocassins, et la terre, représentée par la pierre. Pour que le système soit cohérent, il faut donc qu'une relation immédiate apparaisse entre le troisième terme et le troisième facteur, soit la lune et le scalp respectivement.

Cette exigence logique s'impose à tous les mythes du groupe, au point qu'ils ne font guère autre chose que d'en offrir le commentaire. Car, si ceux sur l'origine du soleil et des taches de la lune d'une part, ceux sur les épouses des astres d'autre part, proclament d'une même voix que les taches de la lune symbolisent les règles féminines, nous avons constaté au début de cette discussion (p. 287) que les mythes sur l'origine des scalps introduisent une équivalence entre ces trophées et les femmes indisposées.

Non seulement en Amérique du Nord, mais dans le reste du monde, la philosophie de la chasse aux têtes suggère, par des représentations ou par

sensibles, dans la mesure où les phases de la lune, mieux marquées que celles du soleil, et ses détails plus visibles, lui créent une affinité avec les objets terrestres que le soleil n'offre pas au même degré.

des rites, la même affinité secrète entre les trophées et le sexe féminin. A cet égard, la technique particulière du scalp ne doit pas détourner l'attention du phénomène général : en Amérique du Nord, elle pourrait être d'apparition récente, dérivée d'une chasse aux têtes semblable à celle qui fut très répandue dans l'Amérique du Sud : jadis au Pérou et, jusqu'à l'époque contemporaine, chez les Jivaro et les Mundurucu. Les mythes que nous avons passés en revue parlent autant de têtes coupées que de scalps, sinon plus ; et le caractère archaïque dont ils témoignent se renforce du fait que les Mandan et une partie des Hidatsa, qui nous ont fourni plusieurs exemples, attribuaient une valeur spéciale aux crânes des ennemis, et à ceux des ancêtres illustres qu'ils plaçaient sur leurs autels (Maximilien, p. 381-382 ; Bowers *2*, p. 331-332).

Nous tenant à l'Amérique du Nord, nous rappellerons que presque partout, les scalps passaient immédiatement aux mains des femmes, ou d'hommes dont la parenté avec le conquérant s'établissait par les femmes. Aussi bien chez les Algonkin des bois que dans les Plaines et chez les Pueblo, les femmes exécutaient la danse du scalp, le visage noirci et souvent costumées en guerriers ; à la fin de la danse, elles s'emparaient des trophées (Skinner *4*, p. 119 ; *5*, p. 535 ; *12*, p. 757 ; J. O. Dorsey *3*, p. 330 ; Wissler *5*, p. 458 ; Murie, p. 598 ; Ewers, p. 207 ; Lowie *9*, p. 650 ; Stephen, vol. 1, p. 97-99 ; Bunzel, p. 97-101 ; *etc.*). « Si un brave t'épouse, dit l'Indien Dakota à sa fille, tu pourras chanter et danser pour ses scalps » (Walker, p. 147).

Là où les tabous des beaux-parents étaient très stricts, comme chez les Algonkin à l'ouest de la baie James et dans les Plaines, seule l'offrande d'un scalp permettait de les lever (Wissler *4*, p. 13, n. 1 où il cite les Blackfoot, Mandan, Assiniboine, Cree ; Lowie *2*, p. 30). « Un Hidatsa qui souhaite pouvoir parler à sa belle-mère lui apporte un scalp pris au combat en disant : « Voici une canne pour une vieille femme. » Et il lui offre le scalp en guise de cet objet. La belle-mère aura le droit de parader dans les danses guerrières avec son trophée » (Beckwith *1*, p. 192, n. 92).

Il faudrait, sans doute, distinguer les cas où les scalps vont aux épouses des guerriers ou aux parents de celles-ci (Ojibwa, Omaha, Kansa), et ceux où des parentes directes : mère, tante ou sœur des guerriers, les reçoivent (Cœur d'Alêne, Menomini, Winnebago, Iowa, Pawnee, Zuni). Les témoignages ne précisent pas toujours avec assez de soin pour permettre des conclusions sûres. Tout au plus peut-on dire que la différence ne semble pas découler du principe de filiation, mais plutôt de la position respective des preneurs et des donneurs de femmes dans chaque société. En offrant un scalp à sa sœur, un homme renforce l'affinité de celle-ci avec le sang versé ; affinité qu'il neutralise au regard de son épouse, quand il compense le don qui lui fut fait d'une femme par la remise d'un scalp aux parents de cette femme, qui sont devenus ses alliés. Disons que, dans un cas, il transforme sa sœur en perpétuelle indisposée et la soustrait ainsi symboliquement à son mari, bien qu'il la lui ait réellement donnée ; et que, dans l'autre cas, il reconnaît

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lui-même comme mari qu'une épouse n'est jamais donnée sans espoir de retour : chaque mois, en effet, pour un laps de quelques jours, l'indisposition périodique enlève l'épouse à l'époux, comme si ses parents réaffirmaient à cette occasion leurs droits sur elle, et comme si la tension entre donneurs et preneurs, corrélative à cette revendication, pouvait se résoudre par l'échange d'un trophée sanglant contre cet autre trophée sanglant qu'est une femme indisposée.

Nous ne postulons pas cette équivalence, car les mythes se chargent eux-mêmes de l'affirmer. Après avoir décapité l'ogre, sa fausse épouse prétexte qu'elle a ses règles pour quitter la hutte et s'enfuir avec le trophée : « Tandis qu'elle marchait, le sang dégouttait de la tête et elle (la mère de la victime) crut qu'il provenait de l'incommodité » (M_{469b} : Bowers *1*, p. 291). Quand le héros du mythe winnebago M_{484} reprend le scalp de son père aux ennemis qui l'ont tué, il le présente à sa mère et à une co-épouse, et leur conseille de mettre la précieuse relique dans leur lit. Elles protestent qu'elles ne sauraient faire l'amour avec un scalp, adoptant ainsi une attitude symétrique de celle d'un homme quand sa femme est indisposée. Pour valider cette interprétation, il suffit de citer un épisode antérieur du même mythe, où le chef d'une expédition guerrière, qui institue la prise des scalps, stipule que les quatre premiers trophées devront provenir de deux couples de jeunes mariés, si épris qu'ils ont quitté le village pour prolonger sans limite leurs lunes de miel respectives. Comment mieux dire que des époux ne s'appartiennent jamais intégralement l'un à l'autre, et qu'à défaut de pouvoir exercer sur eux sa mainmise, fût-ce en faisant valoir l'écart périodique que la nature met entre les conjoints, la société se charge de les séparer par une intervention plus sanglante encore ?

Telle est la leçon des mythes, quand ils réunissent dans le même récit l'origine des scalps et celle des règles, ou rendent, comme M_{474}, les premières règles responsables de la première tête-trophée. De façon significative, cette tête-trophée ou ce scalp (M_{475a}) pourra rejoindre le corps ou la tête de son propriétaire, pareil donc à la femme qui, après quelques jours, retrouve son intégrité. Mais, si la pensée indigène assimile la chasse aux têtes à la chasse aux femmes (chez les Indiens des Plaines, la guerre servait à l'une et à l'autre), et si elle assimile en retour l'épouse indisposée à un scalp temporairement conquis par les donneurs sur les preneurs, il faut qu'elle conçoive aussi une équivalence directe entre la guerre et le mariage. Les indications en ce sens ne manquent pas, et il suffira d'en citer une. Chez les Kansa, seuls les guerriers tatoués, c'est-à-dire ayant accédé aux plus grands honneurs militaires, pouvaient jouer le rôle de courtiers dans les transactions matrimoniales. Celui que les parents du prétendant avaient engagé choisissait trois autres guerriers confirmés pour l'accompagner chez la jeune fille. Si les parents de celle-ci accueillaient favorablement la démarche, le /mezhipahai/ récitait la liste de ses coups d'éclat, imité ensuite par ses adjoints. En revenant chez le prétendant, ils s'arrêtaient encore plusieurs

fois pour énumérer leurs hauts faits. Mais ils retournaient en silence si la demande avait été repoussée... Pendant le repas de mariage, les jeunes époux se tenaient dos à dos sans se regarder (Skinner *12*, p. 770-771).

Il arrive ainsi que l'analyse structurale éclaire subitement, et par des voies inattendues, des pans restés obscurs de rites et de coutumes auxquels une signification fondamentale doit pourtant s'attacher, puisqu'on les retrouve identiques dans les régions du monde les plus éloignées. N'oublions pas, en effet, pour en tirer une leçon de méthode, que ce sont des réflexions sur la nature et la portée arithmétiques des décades qui nous ont conduit, sans même que nous l'ayons voulu, à proposer une explication de la connexité entre les têtes-trophées et les êtres féminins, avérée par des cultures très diverses, et de l'usage répandu en Amérique du Nord de remettre les scalps aux femmes, ou de les laisser s'en emparer.

Mais en même temps, nous comprenons pourquoi, dans tous nos mythes, l'origine du scalp et celle de la menstruation font intervenir des personnages hermaphrodites : « Il y avait 4 frères qui vivaient seuls, sans femme ; aussi faisaient-ils eux-mêmes les travaux féminins. Un jour, l'aîné ramassait du bois quand quelque chose pénétra dans son gros orteil... qui enfla et devint aussi gros que sa tête. » Ainsi devenu enceint, il accoucha d'une petite fille (M_{489} : Walker, p. 193). A ces hommes adonnés aux travaux féminins ($M_{473\text{-}477}$) répondent ailleurs des héros changés ou déguisés en femme ($M_{480, 482, 483}$, etc.), des héroïnes ambiguës ($M_{469, 493}$), des hommes au visage mi-parti ($M_{482, 486}$)...

De tels personnages n'existaient pas seulement dans les mythes ; ils exerçaient parfois des fonctions rituelles. C'est ainsi que les Cheyenne confiaient la direction des danses du scalp à un petit groupe d'individus appelés « mi-homme, mi-femme » et vêtus comme des vieillards. La voix de ces hommes, qui avaient choisi un genre de vie féminin, paraissait intermédiaire entre les deux sexes. Chacun possédait d'ailleurs deux noms, un d'homme et un de femme. La jeunesse les aimait beaucoup, car ils s'entremettaient pour les mariages et favorisaient les intrigues amoureuses dont les danses du scalp offraient l'occasion. Au cours d'une figure chorégraphique, chaque danseuse faisait mine de capturer son cavalier. Il incombait à la sœur de celui-ci de le libérer contre des présents (Grinnell *4*, p. 306-310).

Le contraste semble frappant avec les coutumes kansa que nous avons décrites plus haut. En effet, dans un cas, le rôle d'entremetteur revient à des guerriers, ce qui renforce l'opposition des sexes, assimilés respectivement au compatriote et à l'ennemi ; dans l'autre cas, le même rôle revient à des personnages mixtes, qui minimisent l'opposition des sexes entre lesquels ils servent de médiateurs. De leur côté, les Hidatsa voyaient, dans la carrière de guerrier et dans celle d' « homme-femme », les pôles d'une alternative : un adolescent qui ne voulait pas de l'une devait nécessairement choisir l'autre (Bowers *2*, p. 220). Mais, dans les échanges matrimoniaux, chaque

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

formule correspond à des degrés différents de tension entre groupes alliés. Et si le scalp opère une médiation entre paternels et maternels, il est normal que son originateur mythique participe des deux natures. Nous retrouverons bientôt un hermaphrodite investi du même rôle dans un mythe menomini (M_{495}, p. 335).

Il convient, enfin, de signaler que le scalp et le sang menstruel, seuls retenus dans cette discussion, relèvent d'un ensemble plus complexe à quatre termes. En effet, les mythes du groupe en font intervenir deux autres : d'une part, les pellicules du cuir chevelu de l'épouse, qui sont, si l'on peut dire, des mini-scalps ; d'autre part, le foie du gibier, qu'une épouse gloutonne et méchante exige de manger. Nous avons déjà fait état de la croyance, bien attestée en Amérique, que le sang menstruel provient du foie (MC, p. 315). Si le rapport entre scalp d'homme et pellicules de femme est d'ordre métaphorique, celui entre foie et sang menstruel est donc d'ordre métonymique ; à quoi il faut ajouter qu'une femme jeune, mais friande de foie, se conduit comme si elle avait passé l'âge de la ménopause : « Les femmes ne consomment pas ce qui entoure le foie du bison tant qu'elles peuvent avoir des enfants, car cela leur ferait du mal » (Beckwith *1*, p. 302, n. 141). Depuis les Modoc et les Salish jusqu'aux Micmac (Curtin *1*, p. 126 ; Phinney, p. 137 ; Rand, p. 68), les mythes de l'Amérique septentrionale offrent d'innombrables exemples de cette réservation du foie aux vieillards.

Ce n'est pas tout. La possession d'un scalp assure le succès à la guerre, l'ingestion de pellicules féminines provoque l'insuccès à la chasse. Au dire de $M_{493a, b}$, la non-ingestion du foie par l'épouse est la condition du succès de son mari à la chasse (Hoffman, p. 182-185 ; Skinner-Satterlee, 399-400). Enfin, le sang menstruel cause l'insuccès à la guerre : les Indiens des Plaines enlevaient les autels réservés aux cultes militaires de la tente où se trouvait une femme indisposée. On obtiendrait donc une sorte de groupe de Klein, en donnant les valeurs x, $-x$, $\frac{1}{x}$, $-\frac{1}{x}$ au scalp, aux pellicules, au foie et au sang menstruel respectivement.

***

Les considérations qui précèdent ébauchent une réponse aux questions que nous posions au début de cette sixième partie (p. 269). Elles engagent donc à se montrer moins pessimiste que Lowie, quand il déclarait (*3*, p. 9) : « A mon avis, tout effort pour reconstituer la plus ancienne mythologie des tribus de langue siouan serait aussi vain que la recherche de leur plus ancienne culture. Nul doute qu'avant leur séparation en tribus distinctes, les Siouan avaient une culture et une mythologie. Mais, au cours des millénaires... rien n'a subsisté dont on puisse affirmer qu'il s'agit de ce vieil héritage, plutôt que d'emprunts mutuels ou auprès de peuples voisins. » Cela est vrai sans doute, mais n'interdit pas de remonter très haut dans le passé.

Parti en quête d'une genèse plausible de la rédaction porc-épic, nous avons été entraîné peu à peu vers une mythologie de la chasse aux têtes, dont les caractères intrinsèques et l'aire de distribution révèlent l'archaïsme. A la base de cette mythologie, nous avons trouvé deux triades homomorphes entre lesquelles les mythes établissent un rapport fonctionnel. D'un côté, trois types de parures ou trophées : le scalp, la broderie de piquants, la frange de poils pubiens ; de l'autre côté, trois types d'êtres cosmiques : le soleil, la lune et la pierre. Le scalp relève de la catégorie du loin, les poils pubiens relèvent de celle du près, de la même façon que le soleil a sa place loin dans le ciel, et la pierre tout près sur la terre. Les mythes exploitent ce parallélisme en faisant de la tête-trophée le moyen pour un frère et une sœur de rester près l'un de l'autre, et de la pierre, le moyen d'obtenir le résultat opposé. Mais les mythes disent aussi que le soleil et la lune se tiennent à bonne distance l'un de l'autre, comme font aussi l'homme et la femme quand celle-ci, au lieu de convoiter le scalp ou les poils pubiens de son partenaire, s'applique à broder pour lui des mocassins.

De plus, les mythes mettent ce système en connexion avec une philosophie des règles féminines. Contaminé par le sang menstruel, un héros peut rester près de sa sœur à la condition qu'il se transforme en tête-trophée (M_{474}) ; contaminé par l'étreinte de sa sœur, un héros doit se transformer en pierre pour être sûr de demeurer assez loin. Nous avons montré la raison de cette dialectique : condamnée à un isolement temporaire, la femme indisposée tient son mari *à distance*, et tout se passe comme si, pendant cette période et dans un sens métaphorique, elle retournait *près* des siens. Dès lors, on comprend que le même groupe de mythes entreprenne de fonder tout à la fois l'origine des règles, de la jalousie conjugale et du veuvage (*supra*, p. 306-307). Le jaloux se berce d'illusions s'il croit qu'une épouse peut être irrévocablement reçue. L'occurrence des règles ravive une façon de droit de reprise ; dès qu'on les examine sous cet angle, qui est moins celui de l'indisposition que de l'indisponibilité périodique, il devient clair que le veuvage de l'homme résulte d'une indisponibilité de l'épouse que la menstruation imposait déjà à titre temporaire, et que la mort n'a fait que rendre définitive. Le veuvage et la jalousie illustrent donc des conditions extrêmes entre lesquelles la femme vivante, mais périodiquement diminuée, occupe le juste milieu ; de même pour ces parures extrêmes que sont le scalp et la frange de poils pubiens, entre lesquelles se place la broderie de piquants, symbole des vertus féminines. De même, enfin, pour le soleil et la pierre, puisque entre la périodicité quotidienne de l'un, l'absence de périodicité de l'autre, la lune illustre la périodicité sous des formes plus riches et plus nuancées.

Il suffit de considérer le schéma de la fig. 36 pour vérifier que si le porc-épic, pour les raisons que nous avons avancées, doit assumer le rôle d'un animal métaphysique, il dispose d'une place déjà inscrite dans le système : près

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la lune, à laquelle les mythes l'identifient. Comme la lune, en effet, le porc-épic est un être périodique. Et ses piquants servent à faire les broderies qui, on pourrait presque dire par anticipation, occupent une place intermédiaire entre le scalp, congru au soleil, et la frange de poils pubiens. Sans doute les poils ne sont-ils pas congrus à la pierre, antithèse du soleil, de la même façon que le scalp et le soleil sont congrus l'un à l'autre. Nous savons néanmoins, par M_{466}, que la pierre transforme la lune en vertu de la même opération qui transforme les piquants en poils pubiens. Cette torsion ne doit pas surprendre, car elle constitue un cas particulier de la loi canonique que nous avons naguère énoncée (L.-S. 5, p. 252 ; MC, p. 212).

La liaison du porc-épic et de la lune ainsi validée (dans des mythes qui, ne l'oublions pas, se rapportaient déjà à l'origine de la menstruation, cf. *supra*, p. 285), un problème reste à résoudre : pourquoi tous les mythes de la rédaction porc-épic s'ouvrent-ils par l'épisode de la dispute des astres ?

Commençons par rappeler que, dans certains des mythes qui fondent la prise du scalp et ses rites, le soleil et la lune jouaient un rôle. Épouse du Soleil, la Lune intervient auprès de son cruel mari en faveur de l'homme à la cicatrice (M_{482b}). Ou bien le héros obtient l'aide de deux vieilles femmes qui sont le Soleil et la Lune (M_{483}). Or, si nous avons versé ces mythes au dossier, c'est pour autant que nous voyions en eux des transformations de mythes des Algonkin centraux ($M_{473-477}$), surtout menomini ($M_{478-479}$), que transformaient déjà des mythes mandan et hidatsa ($M_{464-465}$) où, pour la première fois, le problème des décades avait surgi. Pour résoudre le problème qui subsiste, on va voir maintenant que nous devrons accomplir la démarche inverse. Car, pour comprendre le rôle du soleil et de la lune dans les mythes sur l'origine des scalps, il va falloir, depuis les mythes des Plaines que nous venons d'évoquer, revenir vers ceux des Menomini qui, par un chemin différent, ramèneront aux mythes mandan et hidatsa dont nous étions parti. Voici, en effet, le mythe d'origine des scalps tel que le racontent les Menomini :

M_{495}. *Menomini : Tête-Rouge.*

Il y avait une fois un Indien que sa femme traitait vilainement. C'était un bon chasseur, mais l'insatiable épouse charriait le gibier aussi vite qu'il le tuait. De plus, elle se conduisait mal. L'Indien en concevait du chagrin et songeait à la quitter. Comme il était un peu sorcier, il obtint l'aide d'un cervidé à poils blancs qu'il venait d'abattre. Pendant que le corps de l'animal complice, suspendu à un arbre, se dérobait aux efforts que faisait la femme pour le décrocher, il s'enfuit.

Bien qu'elle eût été retardée par la malice du gibier, la femme découvrit l'évasion de son mari et voulut le rejoindre. Il réussit d'abord à la distancer en créant des obstacles magiques, puis il rencontra un homme, fort occupé à rôtir de la viande, dont il implora l'aide, car sa persécutrice le serrait de près.

Sans s'émouvoir, l'inconnu invita le héros à manger un long morceau d'intestin par un bout tandis qu'il en ferait autant par l'autre, en l'étirant le plus qu'ils pourraient. Cependant, la méchante se rapprochait. Le héros terrifié se hâta d'absorber sa moitié d'intestin, et les bouches des deux convives se réunirent juste à temps pour que l'inconnu satisfait se levât, mît l'ours qu'il avait tué sur son dos, et ordonnât au héros de l'enfourcher pour qu'il pût les porter ensemble plus aisément.

Il s'élevait dans l'air avec sa charge, quand la femme arriva sur les lieux : « Ce n'est pas parce que ta sœur est bonne que tu emmènes mon mari, s'écria-t-elle à l'adresse du sauveteur. Et au moment où je voulais vous tuer tous les deux ! Je suis férocement jalouse ! »

L'inconnu n'était autre que le Soleil ou la lumière du jour. Il vivait au ciel avec sa sœur, qui fit grise mine au héros bien que le Soleil l'eût invité pour qu'il leur tînt compagnie. Quand l'astre était absent, elle querellait et maltraitait le pauvre homme qu'elle trouvait laid.

Un jour, il en eut assez et partit faire un tour. Il rencontra un protecteur surnaturel qui lui apprit que la sœur du Soleil avait dix amants ; aussi sa présence la gênait. Il offrit au héros de l'aider à les combattre, mais il fallait qu'il le mît sur ses épaules, car il n'était, dit-il, qu'un demi-homme : hermaphrodite et infirme. Les deux alliés tuèrent un des amants, qui avait les cheveux rouges. Ils prélevèrent et préparèrent le scalp, puis le héros retourna chez le Soleil. A peine était-il entré que la sœur de l'astre se mit à l'injurier : « Que tu es laid avec toutes tes tripes ! Je les vois entortillées dans ton ventre ! » Le Soleil l'entendit et la réprimanda. Il avait invité l'homme pour s'en faire un ami, non pour qu'il soit insulté.

L'Indien chassait et rapportait du gibier chaque fois qu'il ne promenait pas l'infirme sur son dos. Il tua aussi cinq des amants à cheveux rouges, et prit leurs scalps. L'infirme oignit le corps de son protégé avec la graisse des cadavres, et lui recommanda d'offrir les scalps à son ami le Soleil. Celui-ci poussa des cris de joie. Il dit qu'il s'en ferait un superbe manteau. Ainsi paré, il offrirait aux foules le spectacle le plus magnifique qu'elles aient jamais contemplé. Sa reconnaissance s'accrut quand il reçut les scalps des derniers amants. Quant à sa sœur, elle n'osait rien dire tant elle avait peur de lui.

L'infirme prévint le héros que la femme allait lui faire des avances et qu'il devrait la repousser, car elle cherchait seulement un prétexte pour se venger. Mais la chair est faible : il succomba et l'épousa. Un fils et une fille leur naquirent. Un jour, le Soleil conseilla à sa sœur d'accompagner son mari sur terre pour qu'il puisse revoir les siens, mais exigea qu'on lui confiât le petit garçon, son neveu. Il fit toutes sortes de recommandations à sa sœur pour qu'elle se conduisît bien chez les Indiens.

Le couple resta longtemps absent, tandis que leur fils grandissait auprès du Soleil qui décida de le prendre comme remplaçant. Tout alla bien au début, mais une fois, le garçon enfreignit les consignes

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de son oncle et choisit un raccourci : il revint tout droit, au lieu de suivre l'habituelle route incurvée. Le Soleil fut désolé. Tout était gâché désormais pour les hommes, les jours d'hiver seraient trop courts, on ne viendrait pas à bout du labeur quotidien.

Le Soleil s'inquiéta aussi de la conduite de sa sœur. Elle avait commencé par ne pas prêter attention aux racontars et aux médisances des autres femmes, qui la jalousaient d'avoir un grand chasseur pour mari. Puis, elle oublia les conseils de son frère, et fixa les commères d'un regard si hostile qu'elles moururent. Le Soleil mécontent la rappela au ciel avec son mari et leur fille, et il ressuscita les victimes. Voilà ce qui arriva, quand le Soleil et la Lune prirent forme humaine et devinrent à moitié humains (Skinner-Satterlee, p. 371-376).

Une autre version menomini (M_{495b} : Bloomfield *3*, p. 531-537) inverse le personnage du héros : d'adulte, mal marié malgré ses talents de chasseur, il devient adolescent incapable, et rebelle à l'initiation. Cette transformation est manifestement homologue avec celle de l'amant laid et malheureux en fils beau et paresseux, dans le cycle de l'homme à la cicatrice ; et, si l'on remonte plus loin en arrière, avec celle de l'épouse en non-sœur, dans le cycle des frères célibataires. Quand le héros de M_{495b} se décide enfin à jeûner pour connaître son Esprit gardien, la Lune le prend sous sa protection. Elle l'emmène au ciel, l'introduit auprès de son frère le Soleil, et l'épouse. Ils ont bientôt un fils qui grandit vite, et par qui son oncle décide de se faire remplacer. Comme dans la version précédente, le garçon choisit un raccourci, et le Soleil le blâme d'avoir abrégé la durée des jours.

Le Soleil invite alors son beau-frère humain à l'accompagner dans sa course quotidienne. Vers midi, ils aperçoivent dans un village un homme qui se coupe accidentellement en faisant quelque ouvrage, et s'évanouit à la vue de son propre sang. Le Soleil obtient des humains le sacrifice d'un chien, sans doute pour guérir le blessé. Dans l'après-midi, les voyageurs célestes voient des hommes qui se font la guerre ; celui que le Soleil favorise est victorieux. Quand ils rentrent enfin le soir, ils constatent que leur sœur et épouse la Lune est indisposée : c'est l'origine des règles.

Ouvrons ici une parenthèse pour noter la triple transformation : [*blessure d'un homme, (non guerrière)* ⇒ *(guerrière)*] ⇒ [*blessure d'une femme, (non guerrière)*]. En prolongeant cette transformation, on reviendrait en effet au cycle des frères célibataires, qui voile l'origine des règles derrière la métaphore d'une *blessure guerrière* infligée à une *femme*. L'exigence logique prime d'ailleurs ici celle de la physiologie, puisque la lune a ses premières règles postérieurement à la naissance de son fils. Dans un autre mythe menomini (Bloomfield *3*, p. 559), un homme s'évanouit, comme celui de M_{495b}, non pour avoir vu son propre sang couler à l'occasion d'une besogne pacifique, mais parce qu'une femme indisposée (dont le sang coule) l'a regardé.

La suite de M_{495b} reproduit celle de la première version, et les deux se

terminent de la même façon. Mais on connaît des mythes, provenant de tribus plus ou moins proches des Menomini, qui commutent les protagonistes dans des positions différentes. Les Ottawa (M_{496} : Schoolcraft *2*, p. 228-232 et Williams, p. 249-251) racontent que Lune, sœur du Soleil, captura sur terre un Indien qui devint son époux. Elle le laissa redescendre au bout d'une chaîne, en lui interdisant de se remarier avec une humaine (cf. M_{387c}).

Les Pawnee (M_{497} ; G. A. Dorsey *2*, p. 194-196) inversent tout à la fois le mythe ottawa et les mythes menomini. Ils racontent qu'un personnage nommé Rayon-de-Soleil affamait et séquestrait sa jeune épouse. Plusieurs fois, celle-ci tenta de s'enfuir, mais son persécuteur la reprit et la maltraita de plus belle. Enfin, les habitants d'un village où elle s'était réfugiée accusèrent Rayon-de-Soleil, créature céleste, d'usurper le droit à une épouse terrestre. Troublé par ces reproches, il accepta de rejoindre le Soleil et de reprendre sa place parmi les rayons de l'astre. Plus jamais il n'épouserait de terrienne...

Cette variante a sa contrepartie chez les Mandan (M_{498} : Maximilien, p. 365), avec l'histoire de l'Indien qui tenta d'usurper l'identité du « Maître de la vie », pour séduire une humaine éprise de ce dieu. Celui-ci découvrit la fraude et fit descendre deux cordons, qui lui servirent à hisser la jeune fille jusqu'au ciel. La présence de cette version chez les Mandan retient d'autant plus l'attention que tous les mythes qu'on vient d'évoquer tournent autour du thème de la jalousie conjugale, comme un mythe de même provenance, dont nous avons déjà parlé et qui s'achève sur la transformation des femmes jalouses en tournesols sauvages que, désormais, il sera interdit d'arracher et sur lesquels on s'abstiendra d'uriner (M_{481} : Bowers *1*, p. 373). Cette dernière prohibition, transposant celle que la lune édicte à son propre bénéfice dans un mythe que nous allons discuter, suggère une structure d'opposition : *lune/tournesol, urine/sang menstruel*, etc., qui mériterait qu'on l'explorât[1].

1. Hâtons-nous de souligner, pour prévenir toute équivoque, que les langues siouan ne nomment pas le tournesol par référence au soleil, comme font le français et l'anglais. Cf. mandan /mapèh o-sedèh/ « graines à moudre » (nous remercions tout particulièrement le Prof. H.C. Conklin, de l'Université Yale, qui, sur notre demande, a bien voulu recueillir cette information de la bouche même d'une Indienne Mandan) ; dakota /wahcha zizi/ « fleur jaune » ; omaha-ponca /zha-zi/ « herbe jaune ». La raison de la prohibition pourrait se trouver ailleurs : les tribus du haut Missouri cultivaient le tournesol qui poussait aussi à l'état sauvage (Maximilien, p. 346 ; Heiser, p. 435), et il paraît significatif que la prohibition édictée par M_{481} concerne de manière explicite les plantes sauvages auxquelles, en les traitant avec désinvolture, on dénierait la vocation d'être aussi des plantes cultivées. Dans cette hypothèse, le tournesol serait un *mixte*, comme la lune, la broderie de piquants et l'hermaphrodite dans les autres triades du groupe. Nous avons rencontré en Amérique du Sud des représentations du même type à propos d'une solanée, intermédiaire entre les plantes sauvages et les plantes cultivées, et qui mérite des égards spéciaux de ce fait (MC, p. 267-268).

La description de Henry (Coues, p. 323), qui date des toutes premières années du XIXe siècle, est bien faite pour confirmer notre interprétation : « Les tournesols : en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

***

Nous venons d'annoncer un mythe, où nous relèverons surtout des transformations qui permettront d'élucider des points laissés obscurs par les autres versions.

M_{499}. *Ojibwa : les deux lunes.*

Un jeune Indien nommé Bas-Rouge vivait seul avec son cousin (fils de la sœur du père). Faute de femme, ils faisaient eux-mêmes la cuisine et la corvée de bois. Cela plaisait au cousin, qui choqua beaucoup Bas-Rouge en exprimant le vœu que jamais ils ne se marieraient.

Peu après, cependant, l'imprudent rencontra plusieurs fois dans la forêt une fille ravissante dont il tomba amoureux. Mais, à peine lui avait-elle souri qu'elle disparaissait dans les airs. Apitoyé par le désespoir de son compagnon, Bas-Rouge se mit à la recherche de la femme ; il la découvrit, coupa le cordon à l'aide duquel elle remontait au ciel, et la ramena avec lui. Le cousin l'épousa ; pour les deux hommes elle se montra parfaite ménagère.

L'hiver arriva. Un jour que les cousins étaient à la chasse, un inconnu, qui avait pris l'apparence de Bas-Rouge, s'introduisit dans la cabane et enleva la jeune femme. Malgré sa résistance, il l'entraîna dans un village lointain où tout était rouge, et où des bossus en loques travaillaient comme des femmes à piler le grain dans des mortiers. Le ravisseur, qui avait un crâne dénudé en guise de tête, expliqua à l'héroïne que ces bossus n'étaient autres que les maris des femmes qu'il avait capturées [cf. M_{479}]. Et il l'enferma dans une grande cabane pleine de femmes complètement chauves. Horrifiée à l'idée de subir le même sort, car elle avait de très beaux cheveux, l'héroïne essaya de ne pas s'endormir ; mais elle somnola vers l'aube et se réveilla chauve elle aussi.

Elle quitta la cabane en pleurant, marcha à l'aventure jusqu'à ce qu'elle tombât épuisée de fatigue et de chagrin. Le Soleil, qui passait par là, l'interrogea et fit repousser sa chevelure avec une lotion de baume de sapin mêlé de graisse et dissous dans l'eau.

Il l'invita à la suivre, mais la prévint que sa vieille et méchante épouse la Lune profiterait peut-être de son absence pour la tuer ; car ils voyageaient chacun de leur côté et étaient rarement ensemble au logis. La nuit tombait quand le Soleil arriva avec sa protégée. La Lune les quitta bientôt. Du haut du ciel, elle vit une Indienne qui faisait du sucre d'érable et transvasait le sirop dans une marmite. Pendant ce travail, la femme fut prise d'une envie d'uriner, sortit sans lâcher son seau et se soulagea en contemplant l'astre de la nuit.

vérité, ils poussent un peu partout, sans qu'on les cultive, à courte distance des champs, là où le vent a transporté les graines ; mais ceux-là, les indigènes ne les cueillent pas, car ils ne valent pas ceux qu'on a semés et soignés comme il faut. »

Cette inconvenance outragea la Lune ; elle ligota la coupable et la mit dans sa hotte avec le seau. Pour la punir d'une méchanceté qui devenait habituelle, le Soleil condamna son épouse à porter la victime ; c'est l'origine des taches de la lune, où l'on distingue toujours la femme et le seau.

Pendant les absences du Soleil, qui ne cessait de mettre sa fille en garde, la Lune essaya plusieurs fois de la tuer. Elle faillit réussir avec une balançoire qui projeta l'héroïne dans une sorte de puits naturel. Mais celle-ci se souvint qu'elle était la protégée des tonnerres. Elle les implora ; ils la délivrèrent (cf. $M_{479a, b}$). De retour à la hutte, elle questionna le Soleil : aimait-il vraiment sa femme ? Et quand il répondit par la négative, elle livra la sorcière aux tonnerres, qui la mangèrent. Le Soleil fut enchanté d'être débarrassé à si bon compte, et il pria l'héroïne de prendre la place de la planète nocturne et de se montrer l'amie des humains.

Une fois qu'ils se reposaient ensemble (pendant une nuit sans lune, par conséquent), l'homme au crâne à la place de tête tenta de reconquérir sa prisonnière, mais le Soleil le fit chasser par ses chiens.

De son côté, le cousin de Bas-Rouge s'était mis à la recherche de sa femme. Il la suivit à la trace, arriva dans la clairière où les bossus lui prédirent qu'il partagerait leur sort. En effet, le démon vainquit son adversaire à la lutte, lui brisa l'échine et le rendit bossu. Vêtu de loques, muni d'un pilon et d'un sac de grains de maïs, le malheureux fut mis aux travaux forcés.

Quant à Bas-Rouge, il ruminait sur la malédiction que son cousin avait lancée contre le mariage et, semble-t-il aussi, sur le sacrifice qu'il avait fait lui-même en n'épousant pas la belle inconnue. Tous leurs maux, pensait-il, venaient de là. Et quand une femme charmante lui offrit le mariage, il la rebuta et partit à la recherche des disparus.

Il arriva chez le méchant génie, le vainquit à la lutte, lui brisa l'échine et allongea son visage. Puis il l'exila dans le monde chthonien. Il redressa ensuite le dos des bossus, libéra les femmes, reforma les couples et les renvoya tous aux lieux d'où ils étaient partis (Jones *2*, *part* 2, p. 623-653).

A plusieurs titres, ce mythe offre un considérable intérêt. Il permet d'abord de trancher une question que nous posions au début de ce livre, quand nous retrouvions chez les Ojibwa un mythe (M_{374}, p. 49-50) presque identique à un autre, provenant de l'Amérique du Sud, que nous avions longuement discuté dans le volume précédent. Or, ce mythe des Indiens Warrau (M_{241}) relève d'un cycle du miel sauvage, produit qui faisait défaut dans les régions septentrionales de l'Amérique du Nord où le sucre d'érable tenait une place analogue, au moins en ce qui concerne l'alimentation. Mais s'ensuit-il qu'ici et là, les mythes traitent le sucre et le miel de la même façon ? Si la réponse était positive, nous aurions créé les conditions d'une véritable expérience dont les résultats valideraient *a posteriori* les hypothèses sur la fonction sémantique du miel, que nous avions dû inférer

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à partir des seuls faits sud-américains. Cette expérience, M_{499} va permettre de la réaliser.

Au cours du précédent volume, nous avons progressivement dégagé une philosophie du miel, inspirée par l'analogie de ce produit naturel avec le sang menstruel[1]. Tous deux sont des substances élaborées qui résultent d'une sorte d'infra-cuisine, végétale dans un cas (puisque les Indiens sud-américains classent le miel parmi les végétaux), animale dans l'autre. De plus, le miel peut être sain ou toxique, comme la femme qui dans sa condition normale est un « miel », mais sécrète un poison quand elle est indisposée. Enfin, nous avons vu que, pour la pensée indigène, la quête du miel représente une sorte de retour à la nature, paré d'un attrait érotique transposé du registre sexuel à celui de la sensibilité gustative, et qui saperait les fondements mêmes de la culture s'il s'exerçait trop longtemps. De même, la lune de miel menacerait l'ordre public si l'on permettait aux époux de jouir indéfiniment l'un de l'autre, et de négliger leurs devoirs envers la société.

Qu'en est-il du sucre d'arbre ? Il convient d'abord d'examiner son mode de production. Dans l'érable *(Acer saccharum, Acer saccharinum)* et d'autres essences parfois exploitées (*Acer negundo, Hicoria ovata, Tilia americana, Betula* sp., etc.), la montée de la sève avait lieu au début du printemps, quand la neige couvrait encore le sol. A cette époque annoncée par le retour des corneilles migratrices, les Indiens de la région des Grands Lacs abandonnaient les villages, et chaque famille allait camper dans les érablières dont elle avait la propriété. La préparation du sucre incombait surtout aux femmes pendant que les hommes chassaient. Elles relevaient les abris, inspectaient leurs 1 200 à 1 500 récipients en écorce de bouleau, qu'il fallait souvent réparer ou remplacer s'ils étaient hors d'usage. C'est au début du printemps, aussi, qu'on pouvait aisément décoller l'écorce du tronc des bouleaux, pour la couper, la plier et la coudre. On rendait

1. Ce livre était prêt à composer quand notre collègue Gérard Reichel-Dolmatoff, de l'Université de Bogotá, nous a aimablement communiqué le texte inédit d'un entretien avec un informateur du Choco qui développe toute une théorie assimilant le miel sauvage au sperme. Cette remarquable inversion d'un système que nous avons dégagé pour un vaste territoire s'étendant du Venezuela au Paraguay, ne contredit pas notre interprétation, mais l'enrichit d'une dimension supplémentaire. En effet, le sperme est *ce qui doit* passer du mari à la femme, le sang menstruel *ce qui ne doit pas* passer de la femme au mari. Or, nous avons montré dans *Du Miel aux cendres* que le miel est ce qui doit passer du mari aux parents de la femme, et va donc dans le même sens que le sperme, mais au delà. De même, nous avons établi dans le présent volume (*supra*, p. 329-332) que le scalp aussi passe du mari à la femme, et plus souvent aux parents de celle-ci. On obtient donc un système généralisé à quatre termes où se répondent le sang menstruel et le sperme, d'une part, le scalp et le miel, d'autre part. Le mari transfère le sperme à sa femme et, par l'intermédiaire de sa femme, il transfère le miel à ses beaux-parents en compensation de l'épouse qu'il a reçue d'eux. A moins d'être une sorcière (cf. M_{24}), la femme ne transfère pas le sang menstruel à son mari. Quant à celui-ci, il transfère le scalp aux parents de sa femme pour éviter que le non-transfert du sang menstruel ne prenne la signification d'un non-transfert de la femme elle-même par ses parents, récusant celui qu'ils avaient paru effectuer en consentant au mariage.

les coutures étanches en les imprégnant de résine du sapin baumier *(Abies balsamea)*. La couleur et la qualité du sucre dépendaient de la blancheur et de la propreté des récipients (Densmore *1*, p. 308-313 ; Gilmore *1*, p. 74, 100-101 ; Yarnell, p. 49, 52). Comme la résine de baumier est une sève amère, tandis que celle de l'érable est sucrée, et qu'on mêlait de la graisse au sirop pour améliorer sa qualité, on voit déjà que la lotion capillaire que le Soleil prépare dans M_{499} avec des parcelles de baume mélangées à de la graisse, relève du même ensemble technique que la préparation du sucre d'érable à quoi le mythe s'intéresse aussi.

Cette préparation exigeait beaucoup de soins, et un labeur constant de jour et de nuit tant qu'elle n'était pas achevée. On incisait les troncs, on recueillait la sève qui s'écoulait. Plusieurs ébullitions successives dans des récipients différents permettaient d'obtenir d'abord un sirop épaissi, puis une substance granuleuse travaillée à la palette : le sucre proprement dit, que connaissaient sans doute les Indiens avant l'introduction des marmites de fer, car ils savaient faire bouillir les liquides dans des récipients d'écorce sans les brûler. A l'époque historique, ils préparaient le sucre en quantités prodigieuses qu'ils conservaient pendant toute l'année pour faire la soudure en période de famine et, le reste du temps, assaisonner les aliments. Ils faisaient aussi du « sucre de cire », en précipitant le sirop bouillant dans la neige où il se coagulait sous forme de pâte souple qui constituait une friandise très appréciée.

Il apparaît déjà que la quête de ce produit sauvage qu'est la sève d'érable ressemblait beaucoup à celle du miel, autre produit sauvage. L'une et l'autre imposaient le retour temporaire à l'état de nature, marqué par une vie nomade ou semi-nomade au cœur des bois, à une époque de l'année où la nourriture était rare, sauf, précisément, le miel ou le sucre dont les délices saturaient la sensualité ; mais, pour exquis qu'il soit, ce régime trop exclusif n'aurait pu s'établir sans dommage ni lassitude pendant une période prolongée.

A ce double paradoxe sociologique et alimentaire, les Indiens des deux Amériques réagissaient de la même façon. Ils pratiquaient deux méthodes pour la consommation de l'aliment délicieux : soit immédiate et sans règles, soit différée et soumise alors à toutes sortes de formalités qui supposaient une connivence de la substance naturelle avec l'ordre surnaturel, et permettaient ainsi de surmonter la contradiction que sa collecte, suivie ou non de préparation, manifestait entre les exigences de la culture et celle de la nature.

De même que les Indiens sud-américains connaissaient une consommation libre du miel à l'état frais, et une consommation réglementée du miel fermenté, leurs congénères d'Amérique du Nord appliquaient à la sève d'érable une distinction du même type. Fraîche, ils la buvaient librement et sans contrôle en guise d'eau : « Au début du XVII^e siècle, les Indiens (Micmac) avaient coutume de boire la sève à même l'arbre pour étancher leur soif » (Wallis *2*, p. 67). Les Iroquois regardaient « la sève

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fraîchement tirée comme un breuvage favori » (Morgan, vol. 2, p. 251). En revanche, à peine commençait-on à préparer la sève qu'on la frappait d'interdit. Chez les Sauk, « il n'était même pas permis de goûter le sucre avant qu'il soit complètement prêt ». On sacrifiait alors un chien, et on invitait huit personnes à vider un plein bol sans boire une goutte d'eau (Skinner *9*, *part* 3, p. 139). Par conséquent, si la sève fraîche était comme de l'eau, au moins pendant la période rituelle, la sève préparée excluait l'eau. Un mythe, connu des Huron et Wyandot (M_{500} : Barbeau *1*, p. 110-111 ; *2*, p. 17), raconte comment l'esprit de l'érable transforma jadis en pain de sucre la sève qui coulait de l'arbre. Une Indienne qui faisait sa récolte voulut le manger, mais l'esprit lui apparut et expliqua qu'elle devait le conserver précieusement dans une boîte en guise de talisman. D'une façon générale, le « temps des sucres », comme disaient les Canadiens français, et la vie rustique dans les érablières étaient marqués par des cérémonies et par des rites : danse du chien, dite aussi danse des mendiants chez les Menomini (Skinner *7*, p. 210-211), danse guerrière pour hâter l'arrivée du temps chaud et la montée de la sève chez les Iroquois (E. A. Smith, p. 115). En raison du rôle de médiateurs que jouent les mendiants et les clowns cérémoniels dans les rites nord-américains, il serait intéressant de chercher si l'opposition des guerriers et des mendiants n'offre pas une affinité avec celle des guerriers et des hermaphrodites, dans les rites matrimoniaux des Plaines, à propos desquels nous avons (p. 331) esquissé une interprétation. D'autres prescriptions rituelles concernaient la collecte. Les Menomini exigeaient que la sève fût ramassée tous les jours, d'une heure à une heure et demie avant la tombée de la nuit. Car, si on la laissait attendre, elle devenait amère et inutilisable. Il ne fallait pas non plus la gaspiller ou la répandre, sous peine d'offenser les puissances souterraines et d'amener le mauvais temps. Dans cette éventualité, on vidait les réceptacles placés au pied des arbres et on les retournait jusqu'à ce que la neige ou la pluie eût cessé (Skinner *14*, p. 167).

Il existe, en effet, une seconde analogie entre le sucre d'érable et le miel. Nous savons que celui-ci peut être doux ou aigre, sain ou toxique, selon qu'il provient d'abeilles ou de guêpes, ou d'espèces différentes d'abeilles, ou encore selon l'époque de la collecte et le temps qui s'écoule avant la consommation. En matière de sucre d'arbre, les Indiens nord-américains notaient soigneusement les mêmes différences. D'abord selon l'espèce : le mot iroquois qui désigne le sucre d'érable signifie « jus sucré », et ces Indiens l'étendirent aussitôt au miel quand ils connurent les abeilles. En revanche, ils tenaient pour amer le sucre de merisier (Waugh, p. 140-144). Mais nous venons de voir que le sucre d'érable pouvait être lui-même doux ou amer, selon le temps qu'on mettait à le recueillir et le soin plus ou moins grand consacré à sa préparation. Nous avons signalé plus haut la présence d'une opposition majeure entre la sève d'érable et la résine de sapin, qui forment pourtant un couple technologique, mais qui sont l'une douce, l'autre amère.

A quoi il faut ajouter que la montée de la sève avait une périodicité annuelle, tandis qu'on croyait faussement au Canada, sans doute en suivant l'opinion des Indiens, que la résine coule pendant la pleine lune (Rousseau-Raymond, p. 37). La sève et la résine s'opposeraient ainsi à la fois par le goût, et par le rythme de leurs périodicités respectives. Cependant, la sève aussi peut devenir amère. D'où une ambivalence, qu'un mythe menomini surmonte en rapprochant la sève et l'urine :

M_{501a}. *Menomini : origine du sucre d'érable* (1).

Le démiurge Mänäbus découvrit un jour un érable créé par un rival à son insu. Il constata avec mécontentement que la sève coulait comme un sirop épais. La récolte sera trop longue et difficile pour les hommes, pensa-t-il ; et il urina dans l'arbre, ce qui dilua la sève. Les hommes comprendront que cela vaut mieux, conclut le démiurge. Ils auront plus de mal et devront peiner ; mais cela fera plus de sève, même s'il est nécessaire de la préparer (Skinner *14*, p. 164-165 ; cf. variante ojibwa, Kohl, p. 415).

Ce mythe et celui qui suit frappent d'abord par leur étonnante ressemblance avec les mythes sud-américains sur l'origine du miel ($M_{192, 192b}$, MC, p. 57-61). L'argumentation est la même ici et là. Le premier miel, le premier sucre, s'offraient à l'homme en abondance ou sous une forme immédiatement consommable. Mais cette facilité risquait d'entraîner des abus. Il fallut donc que le miel cultivé devînt sauvage, ou que le sirop, naturellement apprêté comme par l'industrie humaine, se changeât en sève qui exigera désormais un travail long et pénible. Cette marche régressive, commune à des mythes provenant de populations très éloignées, mais confrontées à des problèmes analogues par des milieux différents, se retrouve encore plus marquée dans une autre version menomini qui inverse au surplus l'urine en sang menstruel : cause de l'apparition de la sève dans un cas, ou sa conséquence dans l'autre. Mais ici, il nous faut d'abord ouvrir une parenthèse.

Nous avons déjà indiqué (p. 324) que les mythes menomini s'enchaînent, dans le recueil de Hoffman, à la façon d'une longue saga où ils forment autant d'épisodes illustrant les aventures du démiurge. Cela étant, on se demande souvent si les titres intercalaires qu'adopte l'auteur reflètent un découpage indigène, ou s'ils ont été introduits après coup, pour marquer des pauses à l'intention des lecteurs. Ainsi, Hoffman intitule le mythe qui nous intéresse : « Origine du sucre d'érable et de la menstruation », bien qu'aucune relation autre que temporelle n'apparaisse entre ces deux événements. Nous nous proposons de montrer que ce découpage a un fondement rationnel, en mettant en évidence une connexion que le mythe laisse à l'état latent.

M_{501b}. *Menomini : origine du sucre d'érable* (2).

Le démiurge Mänäbush alla chasser et rentra bredouille. Sa grand-mère Nokomis et lui plièrent bagage et s'établirent plus loin

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans une érablière. La vieille inventa les récipients d'écorce, et récolta la sève qui coulait comme un sirop épais. Mänäbush la goûta avec plaisir, mais il objecta qu'une récolte si facile rendrait les humains paresseux. Il valait mieux qu'ils se donnent du mal à faire bouillir la sève pendant plusieurs jours et plusieurs nuits ; cela les occuperait et les empêcherait d'acquérir de mauvaises habitudes.

Il grimpa au sommet d'un arbre, et secoua sa main d'où jaillit une pluie qui dilua le sirop en sève. C'est pourquoi les humains doivent travailler dur quand ils veulent manger du sucre.

Plus tard, Mänäbush s'étonna de voir que sa grand-mère devenait coquette. Il l'espionna et la surprit pendant qu'elle faisait l'amour avec un ours. Le démiurge prit de l'écorce de bouleau bien sèche, il l'enflamma et lança cette torche improvisée sur l'animal. Brûlé au bas des reins, l'ours courut vers la rivière pour éteindre les flammes, mais il succomba avant. Mänäbush rapporta le cadavre et offrit un morceau à sa grand-mère. Comme elle le refusait avec horreur, il lança un caillot de sang au ventre de la vieille qui déclara que, désormais, les femmes seraient indisposées chaque mois et produiraient du sang caillé. Quant à Mänäbush, il festoya avec la viande de l'ours et mit le reste de côté (Hoffman, p. 173-175).

On reprendra le motif de la grand-mère lascive dans le prochain volume, à propos de mythes provenant du nord-ouest de l'Amérique du Nord qui lui font une très grande place. Il offre ici un intérêt spécial, du fait qu'il se situe aussitôt après l'origine du sucre d'érable. En effet, nous avons établi dans *Du Miel aux cendres* (p. 102-103, 253-260), à l'aide de mythes sud-américains, l'existence d'une connexion entre le miel, aliment séducteur, et le personnage d'un animal séducteur : soit deux incarnations, sur le plan alimentaire et sur le plan sexuel, de l'empire exercé par la nature, et entendu au sens propre dans un cas, au sens figuré dans l'autre. Nous retrouvons ici la même connexion, posée cette fois entre le sucre d'érable et l'animal séducteur, ce qui confirme l'homologie sémantique du sucre et du miel. Entre les deux épisodes de M_{501b}, l'incident de la torche noue un lien subtil, car l'écorce de bouleau intervient deux fois dans le récit : elle sert d'abord à faire les réceptacles d'une sève qui coulera *comme de l'eau*, ensuite à fabriquer une torche qui brûle *comme du feu*. Et en effet, l'écorce de bouleau offre cette double propriété de ne pas flamber au feu quand elle contient de l'eau, même portée à ébullition, alors que sèche, elle fournit le combustible le plus apprécié (Speck *10*, p. 100-101). En soulignant l'ambivalence de l'écorce, le mythe confirme le parallélisme des deux épisodes qu'il raconte à la suite.

Mais surtout, M_{501a} et M_{501b} ramènent à M_{499} et l'éclairent d'un jour nouveau. Pour le montrer, il faut d'abord rappeler que les deux versions menomini sur l'origine du sucre d'érable sont symétriques : l'une fait de l'urine d'homme un *antécédent* de la sève, l'autre fait d'un sang, qui ne peut couler que d'une femme, le *conséquent* de cette même sève. En ce sens, les

deux versions inversent M_{499}, où une femme interrompt la confection du sucre pour aller uriner ; capturée avec son seau plein de sirop, elle figurera désormais les taches de la lune que d'autres mythes, reflétant, si l'on peut dire, la vulgate américaine, interprètent comme des souillures dues au sang menstruel. Par conséquent, M_{499} et M_{501b} conçoivent tous deux un rapport étroit entre l'origine du sucre d'érable et celle des règles. Leur seule différence à cet égard résulte de ce que dans un cas, ce rapport est interne et de ressemblance, alors qu'il devient externe et de contiguïté dans l'autre.

Une remarque d'un tout autre ordre vient étayer notre démonstration. Comme les Indiens des Plaines, les Ojibwa célébraient une grande cérémonie annuelle, mais ils la dédiaient aux tonnerres, non au soleil, et ils affirmaient que cette forme de rituel était plus ancienne que l'autre (Skinner *5*, p. 506-508). Les Ojibwa des Plaines ou Bûngi, qui tenaient peut-être cette cérémonie des Cree, la célébraient en automne par un jeûne de quatre jours suivi de chants et de lamentations. A la fin, on passait à la ronde des gobelets d'écorce remplis de sirop d'érable que buvaient les participants. Comment ne pas évoquer, à cette occasion, l'« eau suave » que distribuaient les Arapaho pendant la danse du soleil et qui symbolisait le sang menstruel, pour une fois doté d'une vertu positive comme gage de fécondité ? Nous avons souligné cet aspect (*supra*, p. 175 ; cf. Dorsey *5*, p. 177-178), dont la singularité s'expliquerait si, comme il arrive parfois entre tribus voisines, le rite des Plaines inversait un rite septentrional plus ancien et ravivait, à défaut du produit naturel absent dans un autre habitat, un symbolisme que les mythes qui s'y rapportent laissaient à l'état latent. Comme le porc-épic céleste, reflet métaphysique d'un animal réel plus au nord, l'« eau suave » serait ainsi un sirop d'érable devenu, par la force des choses, une boisson imaginaire.

Il résulte des considérations qui précèdent que l'analyse de la mythologie du sucre en Amérique du Nord rejoint intégralement celle que nous avons faite de la mythologie du miel en Amérique du Sud, au cours du second volume de ces *Mythologiques*. Ici le miel, là le sirop d'érable offrent une affinité avec le sang menstruel, liée au fait que tantôt la sécrétion animale, tantôt la sécrétion végétale est rendue responsable des taches de la lune. Or, comme beaucoup de miels sud-américains, le sirop d'érable provient d'un arbre ; et les mythes de l'Amérique tropicale font coïncider le miel et le sang menstruel, quand ils poussent à la limite la valeur négative que le premier est susceptible de recevoir.

Ce n'est pas tout. Selon les mythes nord-américains, le sirop originel régressa à la nature de sève par addition d'urine masculine. Et l'urine aussi, mais féminine, fut cause que le sirop prit la fonction métaphorique qui incombe d'habitude au sang menstruel : celle de représenter les taches de la lune. A ces trois termes, les mythes ajoutent un quatrième : la résine du sapin baumier, amère comme l'urine et mensuelle comme le sang. Deux

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sécrétions sont animales, deux autres végétales. En outre, M_{499} introduit un rapport d'opposition entre la résine et la calvitie d'une femme, car l'application de l'une rend sa chevelure à l'autre. Les Indiens ne scalpaient pas les femmes ; on peut donc dire que, pour une personne de ce sexe, la tête chauve correspond à la tête scalpée. Mais nous savons déjà que les mythes conçoivent aussi une équivalence, sous réserve du changement de sexe, entre l'homme scalpé et la femme indisposée. D'où résulte que le sang menstruel s'oppose à la résine, et, comme nous l'avions postulé, équivaut à la sève d'érable qui s'oppose elle-même à celle-ci.

Nous n'avons pas terminé l'inventaire des articulations du système. En effet, nous savons par M_{475c} qu'une femme à la jambe cassée (et donc boiteuse) s'oppose à une femme indisposée (*supra*, p. 287). Remarquant maintenant que M_{499} met en scène des hommes au dos cassé (et donc bossus), nous pouvons déduire qu'ils s'opposent de la même manière à l'homme blessé et perdant son sang de M_{495b}, lequel transforme la Lune de M_{495a}, première femme indisposée. Nous extrayons ainsi des mythes un nouveau groupe à quatre termes : *femme boiteuse, homme bossu, femme indisposée, homme blessé,* dans lequel une relation diagonale se trouve vérifiée, de la façon la plus curieuse, chez les Indiens Navaho, pourtant fort éloignés des Algonkin centraux. Il ne faut pas, disent-ils, qu'un mari batte sa femme pendant qu'elle a ses règles, car cela pourrait endommager la colonne vertébrale du premier. De même, un homme qui coucherait avec une femme indisposée risquerait d'avoir la colonne vertébrale brisée (Ladd, p. 424-425).

Il est aussi frappant que les formes inversées que nous venons de recenser figurent dans M_{499} à côté de plusieurs autres. Non seulement le mythe ojibwa transforme des femmes boiteuses en hommes bossus, des hommes scalpés en femmes chauves, mais, par rapport à des mythes précédemment examinés, il transforme un Tête-Rouge, adversaire du héros, en un héros nommé Bas-Rouge dont l'adversaire a une tête réduite au crâne : c'est-à-dire que cette tête rivale ne porte pas de cheveux rouges ou de quelque autre couleur... Le mythe transforme aussi une nombreuse équipe de frères en une paire de cousins croisés, et une épouse, sœur, ou non-sœur, en non-épouse : puisque le seul lien entre le héros et l'héroïne consiste dans le fait qu'il aurait pu l'épouser.

Pour comprendre ces inversions et leur caractère systématique, dans un mythe qui confie au sirop d'érable la fonction pertinente ailleurs dévolue au sang menstruel, il faut se pencher attentivement sur certaines particularités d'ordre technique. Nous avons indiqué plus haut que la saveur du sucre, « léger de digestion... d'un goût agréable et un peu acide » (Chateaubriand *I*, p. 139), variait du doux à l'amer selon l'espèce productrice de sève, le degré de blancheur et de propreté des récipients, l'heure du ramassage, le plus ou moins grand soin consacré à sa préparation. Mais les Indiens distinguaient aussi deux qualités de sucre en fonction des changements de temps : « Ils disaient qu'on obtenait le meilleur sucre quand les grands

froids survenaient au début de l'hiver et gelaient le sol en profondeur, avant qu'une épaisse couche de neige ne le couvre. La première sève tirée de l'arbre était alors de qualité supérieure. Quand le temps se réchauffait, il y avait en général une tempête, après quoi la sève recommençait à couler. Mais cette sève cristallisait moins bien que l'autre, et la qualité du produit n'était pas la même. Un temps pluvieux changeait le goût du sucre, et l'orage, prétendait-on, détruisait sa saveur caractéristique... De même pour la dernière coulée de sève : on la faisait réduire le plus possible par ébullition, et on la conservait dans des boîtes d'écorce qu'on enfouissait parfois dans le sol après les avoir recouvertes de plaques d'écorce et de branchages verts, pour qu'elles restent au frais pendant l'été et pour éviter que le contenu ne gèle ni n'aigrisse » (Densmore *I*, p. 309, 312-313). Ces variations devaient offrir une grande importance, car Chateaubriand lui-même avait pris soin de les noter : « La seconde récolte a lieu quand la sève de l'arbre n'a pas assez de consistance pour se changer en suc. Cette sève se condense en une espèce de mélasse qui, étendue dans l'eau de fontaine, offre une liqueur fraîche pendant les chaleurs de l'été ». *(l.c.)* Témoignage d'autant plus digne d'attention qu'il précède de peu une indication très précieuse : les Indiens, dit Chateaubriand, faisaient du pic le maître de la sève ; soit le même rôle que, vis-à-vis du miel sauvage, les mythes sud-américains attribuent à cet oiseau (MC, p. 97).

Parmi tous ces détails, nous retiendrons surtout celui de la saveur détruite après un orage de printemps. Car nous connaissons le personnage que les mythes des Algonkin centraux chargent d'incarner ce phénomène météorologique : il n'est autre que Mûdjêkiwis, attendu avec impatience et joyeusement salué par les Menomini quand, après le long hiver, ils entendaient le premier roulement du tonnerre : « Hai ! voici Mûdjêkiwis ! » (*supra*, p. 296). Vers 1950 encore, « les Ojibwa souhaitaient la bienvenue aux grands vents du mois de mars, annonciateurs du printemps... car ils associaient Mûdjêkiwis au printemps et à la pluie » (Coleman, p. 104-105). Pourtant, nous avons vu aussi (p. 314) que dans leur langue, le nom de cette divinité signifiait peut-être « le vent mauvais, ou sinistre ».

Mais nous comprenons aussi la raison de cette ambiguïté, que les mythes traduisent à leur façon quand ils prêtent une nature équivoque à Mûdjêkiwis : frère aîné accablé de besognes féminines, simple d'esprit, mais jaloux et rancunier, esprit fantasque, alternativement excité et déprimé. C'est qu'en effet, les tempêtes de printemps poussées par le vent d'ouest annoncent la belle saison, et elles peuvent aussi causer des ravages. Selon la perspective qu'ils adoptent, les mythes et les rites retiennent l'un ou l'autre aspect : positif en fin de compte dans le cycle de Mûdjêkiwis qui traite de la périodicité saisonnière, mais qui devient négatif dans des mythes relatifs au « temps des sucres » où les orages de printemps, s'ils arrivent de façon trop précoce, gâchent irrémédiablement le cru. Puisque la valence du vent d'ouest s'inverse dans ces mythes, il faut que tous les thèmes qu'ils

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

empruntent à l'autre groupe, où le même phénomène météorologique joue un rôle, s'inversent aussi.

A l'appui de cette interprétation, on rappellera qu'une version de l'histoire de Mûdjêkiwis provenant des Ojibwa (Schoolcraft, *in :* Williams, p. 65-83) raconte la transformation de ce personnage, l'aîné de 10 frères, en Kabeyun, le vent d'ouest, père de 3 fils qui sont les vents du nord, du sud et de l'est. De plus, Kabeyun féconde une femme, petite-fille de la Lune, qui meurt en accouchant du vent du nord-ouest, lequel n'est autre que Manabozho qui livrera plus tard à son père un combat acharné. Or, Manabozho correspond chez les Menomini à Mänäbush, maître de la sève d'érable dont nous venons de voir que le vent d'ouest est l'ennemi. Les Ojibwa Timagami expliquaient l'antagonisme entre le vent d'ouest et le démiurge, qu'ils appelaient Nenebuc, en disant que trop de vent rend la pêche impossible en été et cause la famine, mais que, si le vent d'ouest ne souffle pas, l'eau devient lourde et stagnante avec le même résultat (M_{502} : Speck 7, p. 30-31). Là aussi, par conséquent, le vent d'ouest possède une nature équivoque, et la tâche du démiurge consiste à le discipliner.

***

Le mythe ojibwa M_{499}, dont nous avons discuté quelques aspects, appellerait d'autres commentaires. Nous ne pousserons pas plus avant l'analyse pour deux raisons. D'abord, nous ne nous sentons pas en mesure d'exploiter un mythe obscur de même provenance (M_{374c} ; Schoolcraft, *in :* Williams, p. 84-86), où un bossu procure une épouse à son frère qui s'aventure ensuite loin vers le sud, chez un peuple efféminé dont il adopte le genre de vie. On se souvient que M_{499} met en scène des bossus astreints par leur maître à des travaux féminins. De façon non moins obscure, les femmes chauves de M_{499} rappellent, chez les Athapaskan du nord, un peuple de « femmes publiques » à la tête rasée (Petitot 2, p. 91-92). En second lieu, il faudrait consacrer une étude spéciale au conflit entre la vieille et la jeune lune, qui tient une place considérable dans la mythologie nord-américaine et que nous avons à peine effleuré. Notons, cependant, que ce motif se borne à transformer celui qui accole deux personnages, l'un céleste, l'autre terrestre, dans des mythes que nous avons discutés : Sans-Langue et le fils du Soleil dans le mythe arikara sur l'origine du scalp (M_{439}) ; homme à la cicatrice et Étoile du matin, fils aussi du Soleil, dans les mythes blackfoot (M_{482}) ; Soleil et son neveu dans les mythes menomini ($M_{495a, b}$). Ce neveu téméraire sinon même malintentionné envers les humains, fils de Lune et que Soleil s'adjoint comme collaborateur, rappelle le fils de Lune que, dans M_{461}, son oncle Soleil aurait voulu rendre cannibale.

Nous reprendrons, dans le prochain volume, certains des mythes consacrés au conflit des deux Lunes, mais en les envisageant sous un autre angle. Sans aborder de front le groupe, soulignons au passage un aspect.

Parti d'une dispute entre le Soleil et la Lune impliquant une femme humaine dotée de 10 frères hostiles, nous avons retrouvé dans M_{495a}, au terme d'un long parcours, la même dispute impliquant une femme (la Lune elle-même) dotée de 10 amants hostiles. Par conséquent, ou bien l'épouse du Soleil a une décade de frères, ou bien sa sœur a une décade d'époux. Dans les deux cas, la dispute éclate à l'occasion d'un ou plusieurs mariages alliant le peuple céleste aux humains.

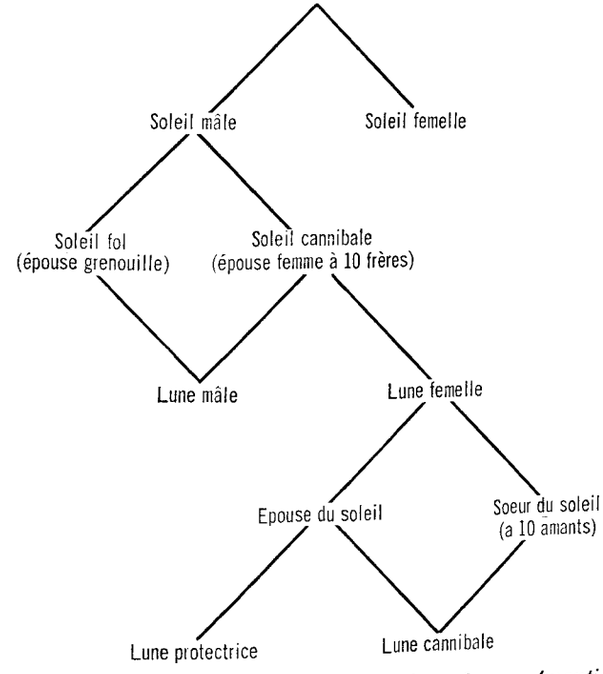


Fig. 37. — Ébauche du réseau connectant les valences sémantiques du soleil et de la lune.

Ce n'est pas tout. Le problème arithmétique, posé par le nombre des frères, nous a conduit à étudier d'autres décades, puis des mythes sur l'origine du scalp, enfin des mythes sur la capture du soleil et le règne d'une longue nuit. Or, il se trouve que le mythe menomini auquel nous avons abouti (M_{495a}) restitue ces deux derniers thèmes en leur donnant une expression inversée. D'une part, il explique l'origine des jours écourtés de l'hiver, qui font sans doute régner une sorte de longue nuit, mais comme résultat normal de la périodicité saisonnière alors que la longue nuit de $M_{491-493}$ offre un caractère anormal et scandaleux. D'autre part, l'incident de l'intestin d'ours mangé par les deux bouts, qui réapparaît dans un concours de gloutonnerie chez les Cree (Bloomfield 1, p. 251-252), prend une signification beaucoup plus profonde dans M_{495a} si l'on accepte d'y voir

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

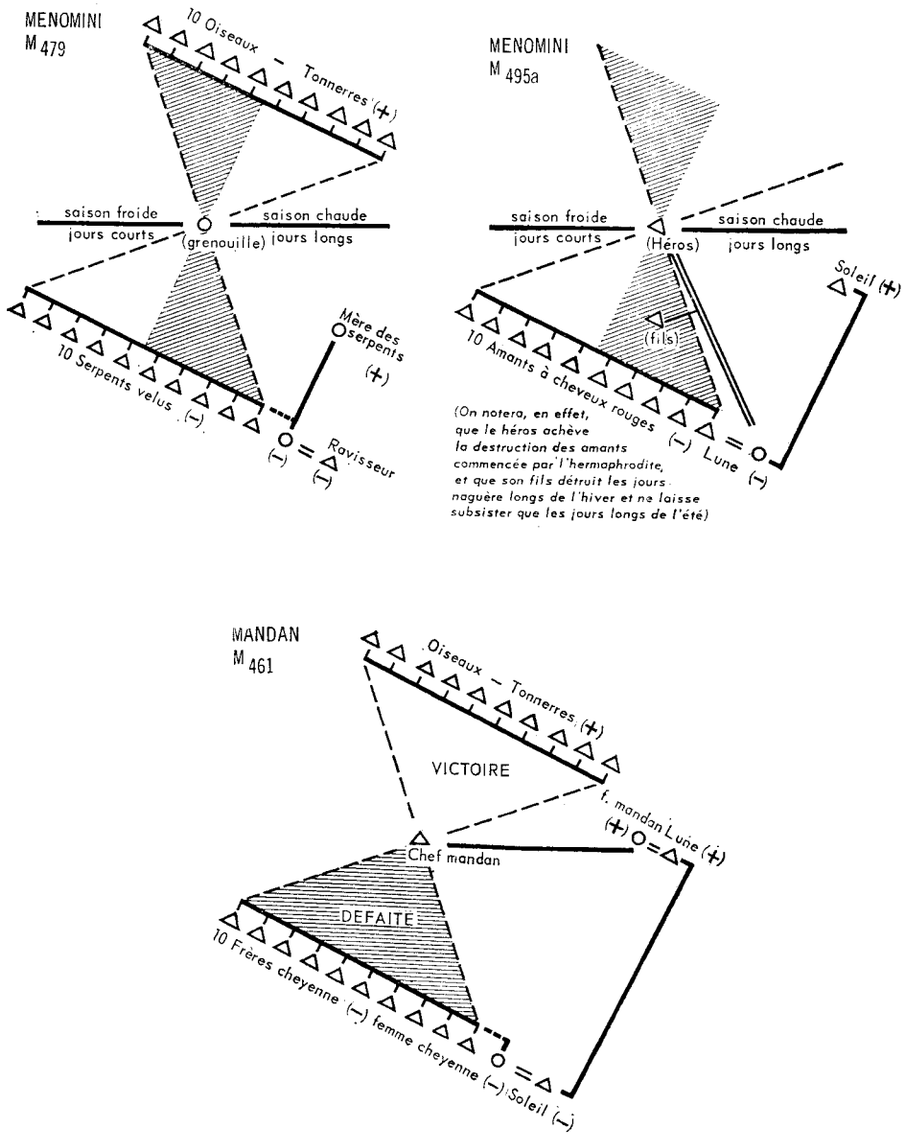


Fig. 38. — Structure commune des mythes à décades chez les Mandan et les Menomini.

une image symétrique du lacet : le ruban d'intestin *étiré* unit finalement le Soleil et son ami ; il devient le symbole de la *délivrance* du second et de son *élévation* jusqu'au ciel, tandis que le lacet *resserré* permet la *capture* du Soleil et son *abaissement* jusqu'à terre, par celui dont, précisément, il avait refusé d'être l'ami, selon un mythe (M_{458}) relatif à l'équinoxe d'automne, en corrélation et opposition avec $M_{495a, b}$ qui se rapporte au solstice d'hiver

et aux jours les plus courts de l'année. Comme les poils pubiens, matière dont est fait le lacet, et comme les piquants de porc-épic et les cheveux humains, les rubans en intestin d'ours servaient à décorer les habits (Beckwith *1*, p. 107).

Il résulte de tous ces rapprochements que dans un système où, pour d'autres raisons, nous avons montré que la rédaction porc-épic disposait d'une place en quelque sorte réservée, la dispute des astres était aussi inscrite. En vérité, la rédaction porc-épic ne peut prétendre à d'autre originalité que celle de s'ouvrir un chemin particulier en respectant des servitudes préexistantes, qui lui dictent que ce chemin doit différer de tous ceux suivis par les autres mythes du groupe. Elle enrichit ainsi un réseau qu'une enquête déjà trop longue ne nous a permis de reconnaître que par fragments. Le Soleil peut être mâle ou femelle ; s'il est mâle, fol (époux d'une grenouille) ou cannibale (époux d'une Cheyenne). Dans l'une et l'autre hypothèse, la lune peut être mâle (époux d'une humaine) et, dans la deuxième seulement, femelle comme épouse ou sœur du Soleil. L'épouse se montre tantôt protectrice, tantôt hostile ; la sœur, elle, se montre toujours hostile (fig. 37).

De plus, par le motif de la dispute du Soleil et de la Lune, $M_{495a, b}$ permettent de raccorder les mythes algonkin sur les décades (M_{473}-M_{479}) aux mythes mandan sur les épouses des astres (M_{460}-M_{461}) qui s'enchaînent eux-mêmes, ainsi que nous l'avons vu, à plusieurs mythes qui forment ensemble un système (fig. 38). Les mythes sur les décades convertissent un axe spatial et moral (haut et bas, bien et mal) en axe temporel et calendaire, lequel subsiste dans les mythes sur les épouses des astres, tout en engendrant un deuxième axe temporel. Celui-ci introduit la périodicité physiologique au lieu de saisonnière, qu'il rapproche de cette autre activité sanglante et périodique, la guerre, et de la prise des scalps qui creuse dans la masse compacte des ennemis des discontinuités comparables à celles qu'il fallut introduire dans la longue année pour que les rigueurs d'un hiver interminable ne fussent pas impossibles à vaincre pour les humains. Un long itinéraire dialectique se replie donc sur lui-même et ramène l'enquête au point de départ.

Le rôle de pivot qui revient à M_{495a} dans ce système résulte aussi de considérations d'un autre ordre. Dans ce mythe, nous retrouvons une armature commune avec des mythes qui sont ceux mêmes par où notre enquête a commencé. En effet, M_{495a} reprend en un récit unique deux histoires qu'en les envisageant sous l'angle de leurs modalités sud-américaines, nous avions dû placer dans un rapport de transformation : comme si, partant de M_{495a} ou d'un récit équivalent, les mythes sud-américains s'étaient partagé la tâche, chacun racontant une moitié de l'histoire tout en préservant le souvenir de leur origine commune grâce au parallélisme qu'ils s'efforcent de maintenir entre les deux.

M_{495a} débute comme un mythe tereno, lui aussi relatif à une méchante

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

épouse bientôt changée en ogresse, que son mari parvient à fuir grâce à l'aide d'un élusif gibier (carcasse de cervidé suspendue à un arbre, qui se dérobe ; oisillons jetés du haut d'un arbre, et qui volettent pour s'éloigner). Or, M_{24} transforme M_{7-12} (CC, p. 114-116 ; MC, p. 29, 375), eux-mêmes transformations de M_1, et il est remarquable que la suite de M_{495a} reproduise ce premier groupe. Le héros de $M_{495a, b}$ rend visite au bon Soleil et à la méchante Lune ; le héros de M_{7-12} et son persécuteur ont un lien indirect avec le soleil et la lune, car ils appartiennent comme beaux-frères à des moitiés différentes, que l'organisation sociale et les croyances religieuses des Sherenté plaçaient sous l'invocation de ces astres respectifs. Et les deux protagonistes de M_1 entretiennent des relations moins visibles avec des objets célestes qui pourraient être la constellation du Corbeau pour l'un, celle des Pléiades pour l'autre (CC, p. 233-245, 249-252).

Aussi bien dans M_{7-12} que dans M_{495a}, un homme persécuté par une ou un allié trouve le salut grâce à un protecteur surnaturel, ici le Soleil maître du feu céleste, là le jaguar maître du feu de cuisine, donc terrestre, qui l'emmène chez lui, vers le haut ou vers le bas (le héros de $\{M_1, M_{7-12}\}$ était d'abord immobilisé en haut d'un arbre ou d'une paroi rocheuse), et qui l'adopte, le livrant sans le vouloir aux persécutions de sa sœur ou de sa femme qui le trouve laid et *qui ne supporte pas sa façon de manger :* la vue par transparence du tube digestif enroulé lui est odieuse (M_{495a}), ou bien (M_{10}) elle s'irrite du bruit qu'il fait en mastiquant la viande grillée : ce qui revient à dire que tantôt du point de vue anatomique, donc naturel, tantôt du point de vue des bonnes manières, qui relève de la culture, la sœur du Soleil et la femme du Jaguar jugent que le messager de l'espèce humaine ne satisfait pas ses besoins alimentaires avec une discrétion suffisante. Dans le mythe sur les épouses des astres, au contraire, la visiteuse humaine s'attire l'estime du peuple céleste grâce à ses dents aiguisées, qu'elle tient de la nature, et à sa façon de manger, qu'elle doit à la culture.

Il n'est pas jusqu'à deux menus incidents de M_{7-12} qui ne réapparaissent intacts dans les leçons nord-américaines. Comme le Jaguar des mythes gé, le Soleil des mythes algonkin met constamment en garde sa ou son protégé contre la méchanceté de sa femme ou de sa sœur. Dans M_{499}, l'héroïne l'interroge pour savoir s'il aime sa vieille épouse. Encouragée par la réponse négative du Soleil, elle la tue, et quand le Soleil apprend qu'il est veuf, il ne cache pas son soulagement. Nous avons naguère mis en lumière la même « profession d'indifférence » de la part du Jaguar des mythes gé, et montré qu'elle n'intervient pas de façon contingente dans le déroulement du récit (CC, p. 89-91).

En second lieu, le protecteur surnaturel de M_8 et celui de M_{495a} transportent le héros de la même façon : ils lui font chevaucher le gibier déjà chargé sur leur dos : ici un ours, là un cochon sauvage. On a vu (CC, p. 92-96) quelle importance offre ce détail dans le mythe sud-américain : en raison de sa position dans d'autres mythes, le cochon sauvage apparaît comme le

médiateur désigné entre le règne humain et le règne animal. Or, chez les Menomini, la position exactement inverse revient à l'ours, commutable avec les félins, les grands cervidés et les serpents cornus au titre d'esprits chthoniens, mais dont l'affectation distincte au quatrième et dernier monde inférieur accentue le caractère irréductible : en fait, le panthéon menomini ne connaît pas de termes plus éloignés l'un de l'autre que le soleil et l'ours et, chacun pour son compte, plus éloignés des humains (*supra*, p. 323). Pour les Algonkin centraux et les Iroquois, la position homologue de celle qu'occupe le cochon sauvage en Amérique du Sud revient au chien : lui aussi partageait jadis la condition humaine : il la perdit à cause de son indiscrétion (Skinner *14*, p. 179). Ce caractère mixte du chien s'accorde avec les emplois que lui réservent des mythes que nous avons discutés.

Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi les mythes nord-américains remplacent l'animal médiateur par un ours appelé à jouer le même rôle, bien qu'il ait en principe la fonction opposée. En effet, ces mythes fondent l'institution du scalp qui, au moins chez les Algonkin centraux, était inséparable du cannibalisme pratiqué envers les ennemis. Les récits menomini brossent le tableau de mœurs qui semblent particulièrement féroces. Ils décrivent avec complaisance l'empalement, la mutilation et la dévoration des victimes (Bloomfield *3*, p. 87-93, 107-111, 115-123). De fait, ces Indiens « pratiquaient par bravade une sorte de cannibalisme rituel. Souvent, quand ils partaient en guerre, ils mettaient un point d'honneur à ne pas emporter de provisions. Dès qu'ils avaient tué un ennemi, ils prélevaient de longs morceaux de chair sur les cuisses du cadavre, et ils les enfilaient dans leur ceinture. Le soir venu, ils faisaient rôtir cette viande, se moquant des imprévoyants qui ne s'étaient pas ravitaillés comme eux, et des délicats qu'un tel menu dégoûtait... « Je suis un brave, je peux manger n'importe quoi ! Ainsi se vantaient-ils en prenant leur horrible repas. » On a signalé des coutumes semblables chez les Cree, les Sauk et les Fox (Skinner *4*, p. 123).

A la différence de leurs voisins Tupi qui ne le cédaient en rien aux Algonkin centraux sous ce rapport, les peuples gé n'étaient pas anthropophages, et leurs mythes font ravir le feu par un humain à un fauve, futur cannibale, pour créer l'institution de la cuisine, c'est-à-dire la norme d'une alimentation policée. On se souvient aussi que, chez les Bororo, ces mêmes mythes s'inversent et traitent de l'origine de l'eau au lieu du feu.

Or, et comme nous l'avons souligné (p. 262-266), entre les deux formules du festin cannibale et d'une cuisine plus assagie, les mythes mandan adoptent une solution moyenne qui procède d'une attitude ambiguë, à la fois vis-à-vis du feu (ici céleste) et de l'eau. En mastiquant bruyamment, la visiteuse humaine démontre au Soleil cannibale, détenteur de toutes les sources de vie et maître des puissances de la nature, que l'homme peut venir de très loin, des profondeurs de la terre, et dépendre de l'eau pour cultiver sa nourriture : néanmoins, il sait s'assimiler les forces célestes. L'homme a

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

besoin de l'eau du ciel contre le Soleil (M_{459}) ; mais contre l'eau qui, terrestre, peut se faire aussi destructrice, le peuple céleste et l'humanité ont bon gré mal gré *partie liée*.

Nous justifierons ces propositions au début du chapitre suivant. Pour conclure celui-ci, nous voudrions appeler brièvement l'attention sur la curieuse ressemblance, qui n'exclut d'ailleurs pas des différences, entre la philosophie arithmétique et calendaire des Indiens d'Amérique du Nord et celle que divers témoignages prêtent aux anciens Romains.

« Romulus, dit Ovide, établit que l'on compterait deux fois cinq mois dans son année... Dix mois suffisent pour que l'enfant sorte du sein de sa mère... C'est aussi pendant dix mois que l'épouse, après la mort de son époux, porte les tristes vêtements de son veuvage » (*Fastes*, I, v. 28-36). Ce calendrier paraît du même type que celui que nous avons repéré dans plusieurs régions de l'Amérique du Nord et qui nous a servi de point de départ pour interpréter les décades, dont la Rome archaïque offrait aussi des illustrations. L'analogie ressort de manière encore plus nette quand on remarque que le calendrier romain à 10 mois résultait de la multiplication de 5 par 2, et que, comme nous l'avons noté en Amérique, il avait une forme numérique : seuls les 4 premiers mois étaient nommés : d'après Mars, Vénus, Terminus ou la vieillesse, Juventas ou la jeunesse, énoncés dans cet ordre. Les autres portaient seulement un numéro (*ibid.*, v. 39-42). On retrouvera plus haut (p. 488-491) de nombreux exemples américains.

C'est Numa qui aurait introduit les mois de janvier et de février entre décembre et mars, et porté ainsi le calendrier à 12 mois. De fait, la numération romaine juxtapose souvent la décade et la dodécade. Elle trahit ainsi une hésitation, fréquente dans plusieurs régions du monde, et que nous avons signalée aussi en Amérique. Une ancienne croyance exploite une formule duodécimale, mais qui résulte, comme la formule décimale du calendrier primitif — *menses quinque bis* — de la multiplication d'une base arithmétique par 2.

Au temps de la fondation de Rome, Rémus et Romulus guettèrent des présages. Sur l'Aventin, le premier aperçut 6 vautours ; le second en vit voler 12 au dessus du Palatin. Ce fut le début de leur discorde (Reinach, vol. 3, p. 302-303 ; Hubaux, p. 2). Cette manière d'obtenir par redoublement ce que nous avons appelé l'ensemble saturé semble déjà conforme à la problématique américaine. Et ici comme là, les esprits se sont emparés de la récurrence pour créer des ensembles de rang plus élevé. La notion romaine des « grands mois » qui durent chacun un siècle, celle de la « grande année » de 365 ans dont les jours ont chacun la valeur d'une année, relèvent d'une famille d'ensembles engendrés par une série d'opérations de même type. Les Romains raisonnèrent de cette façon, quand ils cherchèrent plus tard à interpréter la légende. En faisant apparaître 12 vautours à Romulus, les dieux n'avaient pu vouloir promettre à la ville récemment fondée une durée de 12 mois, ni même de 12 années ; un laps de temps si bref n'eût pas

justifié un message aussi solennel. Quand 120 années se furent écoulées depuis la fondation, la conclusion s'imposa que le nombre des vautours présageait à Rome une vie de 1200 années. D'où le découragement qui envahit les esprits quand Alaric menaça Rome en 402-403 et, plus encore, quand Genseric la prit et la mit à sac en 455. On datait officiellement la fondation de l'an 753 avant J.-C., et il fallait donc admettre que la vieille prédiction s'accomplissait (Reinach, *l.c.*, p. 304-307).

Comme les Indiens de l'Amérique septentrionale dans des mythes que nous avons longuement discutés, les Romains commençaient donc par multiplier une base par 2. Puis ils utilisaient le produit pour dénoter des collections formées d'éléments complexes de même rang, et ils faisaient ensuite des collections de ces collections. Mais on voit aussi que, dans l'Ancien et le Nouveau Monde, une même démarche logique recevait des significations opposées. Pour les Indiens, la possibilité d'inclure dans une même famille des ensembles pareils par le rang, mais de plus en plus compacts, constituait un phénomène redoutable sinon terrifiant. Et, s'ils lui donnaient une expression mythique, c'était toujours pour s'empresser de revenir en arrière. Les ensembles d'ensembles qu'on rencontre dans les mythes n'évoquent pas une donnée d'expérience, mais plutôt ce qui aurait pu se produire, au grand dam de l'humanité, si les choses n'avaient pas évolué dans l'autre sens, vers une réduction progressive des ensembles plus élevés. Cette réduction s'achève seulement par le retour à la base initiale qui, multipliée par 2, avait fourni un produit numérique dont l'énormité offre l'image anticipée d'autres énormités plus monstrueuses encore que, livrée à elle-même, la première aurait inévitablement engendrées.

Ce pouvoir multiplicateur, dont les Indiens redoutaient la menace funeste, la pensée romaine y mettait ses chances de survie. Le jeu qui consiste à réitérer plusieurs fois de suite la même opération sur le produit de l'opération précédente avait pour elle quelque chose d'enivrant. Elle se grisait des perspectives d'avenir que lui offrait la gradation progressive d'ensembles de 12 jours, 12 mois, 12 ans, 12 décennies, 12 siècles. En un mot, elle dérivait d'une formule encore statique l'espoir d'un devenir historique, alors que les Indiens, n'admettant d'autres événements que ceux qu'ils parquaient dans le temps révolu du mythe, leur souhaitaient un terme qui les prémunisse contre toute intrusion du devenir sinon sous forme répétitive : celle de la périodicité.

Cette différence d'attitudes vis-à-vis des grands nombres reflète admirablement le contraste qu'on aperçoit entre une société qui se veut déjà historique, et d'autres qui le sont aussi sans doute, mais à leur corps défendant, parce qu'elles s'imaginent accroître leur durée et leur sécurité en expulsant l'histoire de leur sein. Un vieux principe affirme que la nature a horreur du vide. Mais ne pourrait-on dire que, dans son état brut où elle s'oppose à la nature, la culture, elle, a horreur du plein ? Telle est au moins la conclusion que suggèrent nos analyses : car l'interprétation que nous

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

avons proposée des décades, illustrant la notion d'ensemble saturé, rejoint celle que nous donnions des petits intervalles et du chromatisme dans le premier volume de ces *Mythologiques* (CC, p. 58-63, 261-287), et qui inspire maints passages du second.

Mais, si cette brève comparaison des croyances romaines[1] et américaines a un sens, on entrevoit la possibilité d'aller plus loin. En effet, on devrait dire qu'il incombe à l'histoire d'introduire sa médiation entre des tendances antithétiques, qui se heurtent chez l'homme du fait de sa dualité. L'histoire se définirait alors vraiment par un dynamisme qui lui est propre, en ce sens qu'il lui permet de se montrer à la fois destructrice et constructrice.

En récusant et en morcelant la nature, la culture se donne d'abord pour tâche de faire du vide avec du plein. Et, quand elle s'ouvre au devenir, elle s'accorde la possibilité complémentaire de faire du plein avec du vide ; mais c'est qu'alors elle s'incline devant le parti inévitable d'asservir à son entreprise des forces qu'elle condamnait naguère, puisque l'histoire, qui lui offre le moyen de ce retournement, intervient dans la culture au titre de seconde nature : celle que l'humanité en proie au devenir historique sécrète, enrobant son passé de couches toujours nouvelles et rejetant les autres en profondeur, comme pour combler la distance insurmontable qui la sépare du monde qu'une nature spoliée et rendue esclave s'apprête à déserter.

1. En raison de sa date de publication, nous n'avons pas utilisé l'ouvrage récent de A. K. Michels : *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton, 1967, qui, d'ailleurs, ne s'intéresse guère aux formes du calendrier antérieures au Ve siècle av. J.-C.

SEPTIÈME PARTIE

LES RÈGLES DU SAVOIR-VIVRE

« Ce grand monde, que les uns multiplient encore comme espèces sous un genre, c'est le miroir où il nous faut regarder pour nous connaître de bon biais. Somme, je veux que ce soit le livre de mon écolier. Tant d'humeurs, de sectes, de jugements, d'opinions, de lois et de coutumes nous apprennent à juger sainement des nôtres ; et apprennent notre jugement à reconnaître son imperfection et sa naturelle faiblesse ; qui n'est pas un léger apprentissage. »

M. de MONTAIGNE, *Les Essais*, l. I, ch. XXVI.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

I. *Le passeur susceptible* 359
II. *Petit traité d'ethnologie culinaire* 390
III. *La morale des mythes* 412

I

LE PASSEUR SUSCEPTIBLE

« *Des héros de roman fuyez les petitesses.* »
BOILEAU, *Art poétique*, chant III.

La position ambiguë de l'eau dans la philosophie naturelle des Mandan ressort nettement d'un de leurs mythes : celui qui fonde les rites en l'honneur des « grands oiseaux », c'est-à-dire les oiseaux-tonnerres, dont la mission principale est d'assurer le succès à la guerre.

M_{503}. *Mandan : la visite au ciel.*

Aux temps lointains où les villages étaient groupés à l'embouchure de la rivière Heart, il y avait un grand chef, père de deux fils nés de lits différents. L'aîné, sage et prudent, s'appelait Remède-Noir ; le cadet, nommé Plante-qui-Pousse-sous-le-Vent ou Remède-Parfumé selon les versions, agissait de manière impulsive et ne respectait rien.

Un jour qu'ils chassaient, les frères constatèrent que le gibier se faisait de plus en plus rare. Leur quête les conduisit jusqu'à une cabane, dont sortit un occupant lourdement chargé qui feignit de ne pas les voir. Les deux frères entrèrent dans la cabane qui était très confortable. Des viandes choisies rôtissaient sur un bon feu. Après avoir vainement attendu le retour du propriétaire, ils mangèrent et burent leur content, puis s'endormirent.

Le lendemain, ils allèrent dans la direction qu'avait prise leur hôte vers le sud-est. Ils ne virent pas trace de gibier et n'aperçurent pas l'inconnu. Au moment où les frères regagnaient la cabane, celui-ci sortit, chargé comme la veille, et, sans leur adresser une parole ou un regard, il disparut.

Décidés à percer le mystère, le jour suivant les frères eurent soin de revenir à la cabane en se dirigeant contre le vent afin que l'homme ne puisse les sentir. Ils se jetèrent sur lui dès qu'il sortit. Son fardeau fit un tel bruit en tombant qu'on put l'entendre de très loin. Toutes

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

les variétés de gibier s'en échappèrent, car c'était lui qui les retenait prisonnières.

Après avoir passé la nuit dans la cabane, nos héros se remirent en chemin. Ils aperçurent une sorte de bouillonnement blanc, sur lequel Remède-Parfumé eut l'imprudence de tirer une flèche malgré les avertissements de son frère. La chose était une tornade qui se déchaîna et les emporta dans les airs, leur laissant juste le temps de s'attacher ensemble avec les cordes en cuir de leurs arcs [version Beckwith : avec des lacets]. Ils survolèrent Grand-River en pays arikara, et atterrirent dans une île qui faisait partie d'un archipel. Tout autour, l'eau s'étendait à perte de vue.

Ils partirent en exploration le lendemain. Un sentier les conduisit jusqu'à une grande cabane au milieu des champs de maïs et des jardins. Une femme, qui était la Vieille-qui-ne-Meurt-Jamais [cf. plus haut, p. 239], les reçut avec bienveillance et leur servit de la bouillie de maïs dans un chaudron minuscule, mais inépuisable. Les frères avaient aussi faim de viande, et ils tuèrent un cervidé qui passait devant la porte. La vieille consentit à l'accommoder sans y goûter elle-même et, par la suite, elle avertit les cervidés de se tenir à distance. Les frères pourraient les chasser s'ils voulaient, mais à condition de cuire et de manger leur gibier loin de la cabane, au fond des bois ; car c'étaient ces animaux qui prenaient soin des jardins.

Un jour, la vieille défendit aux frères d'aller à la chasse. Cachés dans un coin, ils virent des jeunes femmes pénétrer l'une après l'autre dans la cabane. Elles portaient des offrandes consistant en viande séchée ou en plats cuisinés. C'étaient des divinités du maïs, qui venaient chaque automne se réfugier auprès de la vieille jusqu'au printemps. Bientôt, elles se changèrent en épis que la vieille rangea soigneusement, faisant une place spéciale à chaque variété. Les offrandes serviraient de provisions pour l'hiver.

Les frères se lassèrent de cette vie inactive et voulurent rentrer chez eux. La vieille les congédia avec bonté et leur remit des boulettes de « quatre-en-un » — mélange de maïs, de haricots, de graines de tournesol et de courges bouillies — à l'intention d'un serpent qui leur ferait traverser la rivière. Ce serpent cornu, à la tête chargée d'herbes, d'armoises, de saules et de peupliers, serait le quatrième d'une équipe de passeurs. Les héros devraient avoir soin d'éconduire les trois premiers : un serpent à une seule corne, un deuxième à cornes fourchues, et un autre à la tête cornue et encombrée de jeunes plantes [version Beckwith : 1) serpent unicorne ; 2) serpent porteur d'andouillers ; 3) serpent à tête chargée de bancs de sable, et 4) de terre où poussent des peupliers]. Elle recommanda aux frères d'exiger que le serpent allongeât sa tête sur la berge. Ils profiteraient de cet instant pour sauter à terre.

Les choses se déroulèrent comme prévu, et le serpent, réconforté par les boulettes, réussit à atteindre l'autre rive. Mais il ne put poser sa tête sur la terre ferme. En sautant, Remède-Noir faillit être avalé. Son frère voulut absolument se rapprocher du rivage en utilisant le

serpent comme débarcadère, mais, quand il fut arrivé à la hauteur du nez, le monstre le happa [version Beckwith : Remède-Noir sauta de côté, son frère malchanceux par l'avant]. Confortablement installé dans l'énorme gueule, Remède-Parfumé invita son aîné à le rejoindre. Mieux avisé, celui-ci refusa en pleurant. Ce manège dura trois jours. La nuit suivante, Remède-Noir aperçut dans l'eau le reflet d'un personnage inconnu, qui portait son manteau de fourrure poil dehors et qui le regardait du haut des airs, curieux de savoir la cause de toutes ces lamentations. Si le serpent remontait périodiquement à la surface, expliqua l'inconnu, c'était pour avoir des boulettes. La provision de Remède-Noir était épuisée, son protecteur lui remit une boulette faite de graines de tournesol pilées avec beaucoup de crotte de lapin et très peu de maïs. Le quatrième jour, le héros l'offrit au serpent en le priant d'ouvrir tout grand la gueule pour lui permettre de voir une dernière fois son frère. Le serpent y consentit, mais refusa de poser la tête sur la terre ferme. Il s'inquiétait de savoir s'il y avait des nuages noirs dans le ciel. Remède-Noir prétendit que non, saisit son frère par le poignet et le tira à terre. Au même instant, un éclair frappa le serpent qui mourut sous le coup.

Le protecteur inconnu, qui était un oiseau-tonnerre, fit reprendre leurs sens aux frères évanouis et les emmena chez lui. Il avait une femme et deux filles [version Beckwith : blondes et timides], qui s'employèrent d'abord à découper le serpent. Quant à la femme, elle restait au lit toute la journée. Notant combien ses invités étaient actifs et dotés de pouvoirs exceptionnels, l'Oiseau-Tonnerre leur offrit ses filles en mariage : l'aînée à l'aîné, la cadette au cadet [version Beckwith : toujours déraisonnable, Remède-Parfumé, qui est ici l'aîné, exigea la cadette]. Malgré les mises en garde de leur beau-père, les deux héros se lancèrent alors dans une série d'aventures périlleuses, d'où ils sortirent victorieux après avoir détruit des monstres qui terrorisaient les oiseaux. Et ils guérirent aussi leur belle-mère qu'un piquant de porc-épic avait blessée au pied et rendue infirme, ce qui empêchait les oiseaux d'entreprendre leur migration printanière vers l'ouest [version Beckwith : la femme-aigle s'est blessée en fonçant du haut des airs sur le porc-épic pour le ravir].

Un jour, l'Oiseau-Tonnerre pria ses gendres de se cacher dans un coin de la cabane, car il attendait de la famille. Des corneilles, des corbeaux, des buses (en Amérique du Nord, le mot « *hawk* » désigne surtout les rapaces du genre *Buteo*) et des aigles arrivèrent à la suite et prirent place, chacun selon son espèce ou sa variété. Après un festin de viande d'amphisbène, dernier en date des monstres tués par les héros, l'Oiseau-Tonnerre leur fit publiquement crédit de ce gibier et il les présenta aux siens qu'il congédia ensuite, car c'était maintenant l'automne : on se retrouverait pour faire route ensemble au printemps prochain.

Les oiseaux partirent hiverner dans leurs vieux nids. Quand revint le printemps, époque de la migration vers l'amont, les oiseaux se rassemblèrent et décidèrent de rendre les deux héros pareils à eux

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pour qu'ils puissent voler de concert. Ils les changèrent en œufs, d'où ils renaquirent sous forme d'aigles chauves qui apprirent vite à voler. Tout le monde se mit en route en remontant la vallée du Missouri. Judicieusement conseillés par leurs femmes, les frères choisirent les plus vieilles et les plus abîmées parmi les armes que leur offrirent les oiseaux, car c'étaient celles-là qui avaient le pouvoir magique de produire les éclairs et de tuer les serpents. Quand la bande survola le village des Mandan, le père des héros célébrait les rites en l'honneur des oiseaux, ainsi qu'il faisait chaque année à la même époque.

Les deux hommes voulurent rentrer chez eux, et ils invitèrent leurs épouses à les suivre. Elles s'excusèrent, craignant de se sentir mal à l'aise près des humains, et elles donnèrent à leurs maris des plumes magiques qui les remplaceraient dans les rites que, dorénavant, les Indiens devraient célébrer aussi à l'automne, quand les oiseaux repartent vers le sud (Bowers *1*, p. 260-269 ; Beckwith *1*, p. 53-62).

Il y a beaucoup à dire sur ce mythe, et nous commencerons par présenter en vrac un certain nombre d'observations d'importance inégale, mais qui, chacune à sa manière, peuvent contribuer à l'intelligence du récit.

En premier lieu, l'épisode de la femme blessée au pied raccorde M_{503} à ceux des mythes sur la dispute des astres qui relèvent de ce que nous avons appelé, à la suite de Thompson, la « rédaction porc-épic ». En fait, cet épisode central retourne purement et simplement l'épisode initial de l'autre rédaction. Là, une fille à marier se trouve mobilisée par un porc-épic qu'elle convoite pour des raisons culturelles : permettre à sa mère d'achever des ouvrages de broderie ; et qui l'entraîne depuis la terre jusqu'au ciel, c'est-à-dire de bas en haut, où elle épousera un mari céleste. Ici, une mère de filles à marier se trouve immobilisée par un porc-épic qu'elle avait convoité pour des raisons naturelles : le manger (car elle est elle-même un aigle), et qui l'avait attirée depuis le ciel jusqu'à la terre, c'est-à-dire de haut en bas ; et ses filles célestes épouseront des maris terriens. Le lien apparaîtra encore plus manifeste quand on aura signalé que, dans un autre mythe mandan, une version de la dispute des astres remplace la visite chez les oiseaux, et vient à la suite du séjour des deux frères chez la Vieille-qui-ne-Meurt-Jamais et de leurs aventures avec le serpent (M_{460}, *supra*, p. 257). Dans ce mythe, très proche des variantes hidatsa dont nous reparlerons ($M_{503b, c}$, p. 365), l'épisode du serpent en précède un autre, qui relate la transformation du frère fol en serpent d'eau pour avoir consommé la chair d'un second reptile (à deux têtes dans les versions hidatsa) dont les héros ont perforé le corps ; type d'incident que M_{503} évoque aussi (Bowers *1*, p. 266) en lui prêtant des conséquences bénéfiques au lieu de maléfiques (car les aigles sont des mangeurs de serpents), et qu'il situe pendant le

séjour chez les oiseaux-tonnerres. On comprendra plus tard (p. 377) le sens de cet épisode qui, inversé comme celui du porc-épic et récurrent comme lui dans les deux séries mythiques, renforce donc leur symétrie.

Bien que le mythe fonde des rites guerriers, aussi bien la version mandan que celles des Hidatsa renvoient à la chasse aux aigles (Bowers *1*, p. 226, n. 5 ; *2*, p. 361, 363) dont le cérémonial comportait des chevets en forme de serpents (cf. *supra*, fig. 32) et des bâtonnets garnis d'offrandes destinées aux oiseaux. On sait, d'ailleurs, que les serpents cachés dans les fosses-pièges présentaient un danger redoutable pour les chasseurs (Bowers *1*, p. 241, n. 33). Mais M_{503} renvoie aussi aux rites de la chasse ordinaire, puisque son début évoque la libération du gibier retenu prisonnier par un personnage laissé ici dans l'ombre, mais que le mythe fondateur de l'/okipa/ (*supra*, p. 254 ; cf. Bowers *1*, p. 350) désigne sous le nom de Hoita, l'aigle tacheté. Cette triple association de la guerre, de la chasse profane et de la chasse sacrée s'explique du fait que les Indiens des Plaines conçoivent la guerre comme une forme limite de la chasse en général, dont celle aux aigles rassemble tous les symboles et sublime les propriétés.

On notera également que le frère fol de M_{503} adopte une conduite comparable à celle de Oxinhede, « le fol » des danses de l'/okipa/. L'un convie son frère à le rejoindre dans la gueule du monstre chthonien, l'autre invite son père le Soleil, qui est un ogre, à se rapprocher des humains. Ici et là, par conséquent, la folie consiste à se complaire dans l'immédiation.

Mais revenons au texte du mythe. Un des frères s'appelle Remède-Noir, nom d'une plante médicinale aux vertus hémostatiques, utilisée pour soigner les blessures causées par les aigles et les morsures de serpent (Beckwith *1*, p. 259, n. 126 ; Bowers *1*, p. 261). Cette renonculacée, *Actaea rubra*, voisine par le genre de l'herbe de saint Christophe *(A. spicata)* qui tient une place importante dans la pharmacopée populaire européenne, s'est déjà présentée sur notre chemin (p. 51). De façon directe ou par périphrase, les noms de l'autre frère désignent aussi un simple, qui pourrait être *Actaea arguta :* plante « bonne pour le sang », disent les Cheyenne qui nomment d'après elle un des héros culturels (cf. Grinnell *2*, vol. 2, p. 174 et *passim*). Si l'une des plantes est noire, l'autre est brune, comme sont respectivement noirs et bruns les carcajous mythiques qui se partageaient jadis les terrains pour la chasse aux aigles, de part et d'autre du Missouri (cf. Bowers *1*, p. 261 et p. 214-215). La rivière coule selon un axe nord-ouest - sud-est, qui divise l'univers en deux moitiés : celle de l'ouest (incluant le sud) et celle de l'est (incluant le nord). Des démiurges différents prirent soin de la création des êtres et des choses dans chaque région (Maximilien, p. 362-363 ; Will-Spinden, p. 139). Respectivement associées à l'ouest et à l'est, les moitiés perpétuaient pour les Mandan le souvenir de ce dualisme fondamental (fig. 39). Les héros de M_{503} — dont les rapports d'opposition et de corrélation sont encore plus fortement marqués quand ils apparaissent

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans d'autres mythes sous les traits du « jumeau admis dans la cabane » et du « jumeau jeté au ruisseau » (*Lodge Boy, Spring Boy ;* cf. plus haut, p. 235) — voyagent d'abord vers le sud-est où réside la Vieille-qui-ne-Meurt-Jamais et où les migrations d'automne conduisent les oiseaux. Au printemps, ils accompagneront ceux-ci en direction du nord-ouest. Mais, pour aller d'est en ouest, ils auront dû d'abord traverser l'eau. En effet, celle-ci divise et unit tout à la fois ; elle signale la frontière entre deux mondes, et pourtant, c'est en suivant son tracé que les oiseaux, quand ils remontent ou descendent la vallée du Missouri au cours de leurs migrations saisonnières, passent sans encombre de l'un à l'autre.

Le récit mythique ne s'inscrit pas seulement dans un espace ; il se déroule aussi dans le temps. Un premier cycle saisonnier débute par une tornade ou un cyclone, phénomènes météorologiques que les Mandan et les Hidatsa associent au nord-est (cf. Beckwith *1*, p. 62 : « Jadis, dit un informateur, il n'y avait de cyclone qu'à l'est »). Ce cyclone provoque la translation horizontale des frères liés ensemble vers l'île de la Vieille-qui-ne-Meurt-Jamais : ils y passent l'été, l'automne et l'hiver. Ils se remettent en route au printemps, et, au moment même qu'ils viennent d'être désunis, un orage personnifié provoque leur élévation verticale au ciel où ils séjourneront une année supplémentaire, jusqu'au printemps suivant.

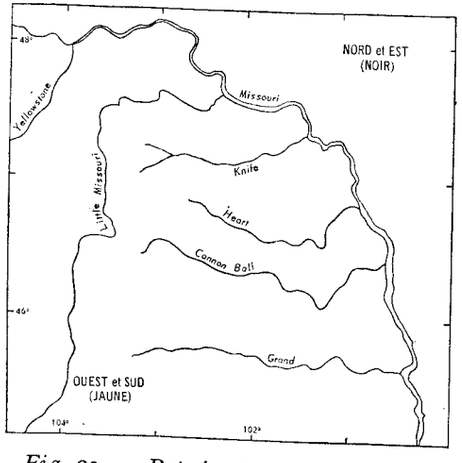


Fig. 39. — Représentation schématique de l'univers géographique des Mandan.

Ce calendrier mythique concorde avec les faits. On célébrait les cérémonies les plus importantes au printemps, quand les « grands oiseaux » — aigles, buses, corbeaux et corneilles — remontaient vers le nord-ouest, en direction des « mauvaises terres » et des montagnes Rocheuses. Il s'agissait alors d'honorer les oiseaux, pour qu'ils s'approchent des villages et leur apportent la pluie, indispensable aux champs et aux jardins. Ces cérémonies coïncidaient avec les premiers orages de printemps et suivaient les rites pour la Vieille-qui-ne-Meurt-Jamais. En effet, les oiseaux aquatiques dont elle est la maîtresse, et que la religion indigène rassemblait dans un même culte avec les Esprits féminins du maïs décrits par M_{503}, remontaient vers le nord avant que la neige ne soit complètement fondue ; les rapaces arrivaient plus tard. En revanche, on célébrait en premier les rites d'automne pour les rapaces, car on croyait qu'ils s'attardaient en chassant le long du Missouri pendant leur voyage vers le sud, tandis que les oiseaux

aquatiques — oies, cygnes et canards — ne se mettaient en route que quand les grands froids survenaient (Bowers *2*, p. 363).

Deux séries de rites existaient donc pour les grands oiseaux. La première célébrait leur arrivée au printemps, la seconde saluait leur départ à l'automne. On aura remarqué que M_{503} prétend moins expliquer l'origine absolue de ces rites que celle de leur redoublement saisonnier. Il fallait que les rites de printemps fussent déjà en vigueur, puisque le père des héros les célèbre quand les oiseaux survolent son village. Mais, avant de donner congé à leurs maris, les filles des oiseaux-tonnerres leur ordonnent de célébrer désormais les mêmes rites aussi à l'automne.

Le point est important, car les versions hidatsa ($M_{503c, b}$; Bowers *2*, p. 359-362 ; Denig, p. 613-617 — cette dernière recueillie d'un chef Assiniboine, mais qui l'attribue « aux Gros-Ventre », c'est-à-dire aux Hidatsa, cf. *ibid.*, p. 403) — divergent de M_{503} à plusieurs titres. Soit que l'épisode de la visite aux oiseaux subsiste, mais un fils des oiseaux est infirme, non une épouse, et d'avoir été blessé par un bois de cervidé, non un piquant de porc-épic ; soit que la visite au ciel disparaisse, remplacée par une visite en direction de l'ouest chez le grand serpent maître des bisons, dont les héros abusent. Dans les deux cas, le frère fol commet la faute de consommer la chair de serpent, et il se change en grand reptile au fond du Missouri. Or, une des versions hidatsa au moins (M_{503c}, Bowers *2*, p. 361) se rapporte de manière explicite à l'instauration des rites de printemps : « Il (le héros) annonce qu'il célèbrera la cérémonie pour les grands oiseaux, et il prévient la population qu'au début du printemps, le temps sera couvert et pluvieux pendant quatre jours ; tout de suite après, les oiseaux arriveront du sud ». Il semble donc qu'en passant des Mandan aux Hidatsa, la fonction étiologique du mythe s'inverse par rapport au calendrier cérémoniel, et détermine du même coup, dans des récits à tous autres égards parallèles, les transformations que nous avons signalées (cf. L.-S. *19*).

Il convenait de le rappeler, car nous avons déjà noté la présence, chez les Mandan, d'un récit identique aux versions hidatsa, mais servant alors d'introduction à la dispute des astres (M_{460}). Ce qui confirme, par une autre voie, notre hypothèse de la p. 362 que M_{503} et M_{460} sont en rapport de symétrie inversée. En effet, la conclusion résulte du fait que M_{503c} inverse M_{503} sur l'axe du calendrier, et que M_{503c} appartient à M_{460} lequel inverse donc aussi M_{503}. D'ailleurs, l'histoire de la dispute des astres ne tourne-t-elle pas autour d'une visite au ciel ? Malgré des intrigues en apparence très différentes, nous restons en terrain familier.

***

Au delà des Mandan, M_{503} réveille d'autres échos. L'épouse de l'Oiseau-Tonnerre est une boiteuse, et son invalidité empêche que les oiseaux n'entreprennent leur migration de printemps. Boiteux aussi sont, dans d'autres mythes hidatsa $M_{503d, e}$ (Bowers *2*, p. 304-308, 439), le beau-père du héros

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que les deux frères guérissent avec *Actaea rubra*, permettant ainsi aux Indiens d'entreprendre leur migration saisonnière entre le village d'hiver et le village d'été ; ou bien encore une mère bisonne, incapable de gagner les pâturages d'été. L'interprétation du boitement rituel que nous avions avancée (MC, p. 395-401) en nous fondant sur d'autres mythes, celle aussi que suggérait une discussion du présent volume (p. 287), trouvent à nouveau leur confirmation.

M_{503} rappelle également par plusieurs détails un mythe warrau (M_{28} ; CC, p. 117-118 et *passim* ; MC, p. 390-395) où deux frères, l'un sage et l'autre fol, tombent victimes d'une ogresse aquatique. Elle dévore celui qui s'était approché trop près de la berge et dont elle avait surpris le reflet dans l'eau ; soit le même procédé de découverte que M_{503} attribue au frère sage, quand celui-ci repère son sauveteur céleste après avoir évité de s'approcher trop près de la berge où un ogre aquatique l'aurait aussi dévoré. Dans les deux cas, par conséquent, le héros réchappé est celui qui comprend que le passage de l'eau à la terre, ou de la terre à l'eau, offre un caractère discontinu ; l'autre périt pour avoir recouru aux petits intervalles, dans le vain espoir d'annuler cette discontinuité.

L'épisode au cours duquel les héros traversent une rivière sur le dos d'un serpent monstrueux, retiendra spécialement notre attention. Très fréquent en Amérique du Nord, il se retrouve aussi en Amérique du Sud, illustré par une série de mythes que nous avons discutés dans *le Cru et le Cuit* (M_{124}, M_{139}) et dans la deuxième partie du présent livre (M_{402}-M_{404}). Quand, pour la première fois, nous avons identifié le motif du passeur susceptible (CC, p. 259, n. 1), nous nous sommes borné à signaler son importance. Il convient maintenant d'en montrer la signification.

Cette importance tient d'abord au fait que les mythes des deux Amériques racontent l'histoire presque dans les mêmes termes. Après avoir relu le mythe mandan (M_{503}), revenons à un mythe mundurucu dont nous n'avions offert qu'un court résumé (*supra*, p. 98-99).

M_{402}. *Mundurucu : aventures de Perisuát (détail).*

Au moment de congédier Perisuát, son oncle changé en tapir lui expliqua que pour regagner le village, il lui faudrait traverser une rivière hantée par trois caïmans géants dont le plus grand s'appelait Uäti-pung-pung. Les deux premiers se proposeraient d'abord comme passeurs, mais Perisuát devrait les éconduire et attendre que paraisse Uäti-pung-pung, sur le dos duquel poussaient des arbres /imbauba/ (*Caecropia* sp. ; cf. MC, p. 314).

Le héros refusa donc les services des deux premiers caïmans et demanda au troisième de lui faire passer la rivière. Mais comme l'animal refusait d'approcher de la berge, Perisuát n'arrivait pas à embarquer. Finalement, il sauta sur son dos en s'accrochant aux branches des arbres surplombant l'eau. Il évita ainsi d'y tomber, car alors, le monstre l'aurait dévoré.

Au milieu du parcours, le caïman annonça qu'il allait jouer de la trompe, et il exhala un souffle sonore et malodorant. Prévenu par son oncle, Perisuát se retint de cracher par dégoût, et il complimenta le monstre sur son haleine parfumée.

Vers la fin de la traversée, le caïman voulut convaincre son passager de gagner l'autre rive à la nage, car il comptait bien le manger. Mais Perisuát exigea qu'il s'approchât au plus près, et il sauta à terre en s'aidant d'une branche. Dès qu'il fut en sûreté, il déclara que le caïman puait de la bouche. « Pourquoi ne l'as-tu pas dit pendant la traversée ? » vociféra le passeur pris d'une telle crise de rage que tous les arbres qui poussaient sur son échine se rompirent (Murphy *1*, p. 96-97).

Dans une version assiniboine (M_{504} ; Denig, p. 611), le passeur, qui est ici une grue, veut aussi qu'on le complimente sur son haleine. Un mythe kickapoo (M_{505} ; Jones *3*, p. 85) raconte qu'un poisson consentit à passer le héros à condition qu'il le frappe chaque fois qu'il ralentirait sa course ; un vautour avait d'abord renoncé à rendre le même service, car il puait tellement que son passager ne put se retenir de vomir pendant la traversée. Chez les Algonkin orientaux, le plus souvent dans des variantes de M_{437}, M_{438} (Prince, p. 68-69 ; Leland, p. 152-154 ; Rand, p. 164-165, 312-313, 320), c'est la prétendue beauté physique d'une grue faisant office de passeur qu'il faut louer ; ou bien (Leland, p. 184-185, 325-326, 328-329) le passeur redevient un saurien : alligator porteur de cornes, aveugle et irascible au surplus.

Tous ces traits persistent dans d'autres versions sud-américaines : ainsi M_{124}, où le héros raille le physique ingrat du saurien ; M_{139}, M_{403} *a* et *c*, où l'animal souhaite que son passager l'insulte (car il cherche un prétexte pour le manger) à moins que, comme dans M_{404}, il ne l'accuse de lui manquer de respect.

Des ressemblances aussi frappantes, dans la manière dont des mythes très éloignés racontent la même histoire, posent un problème. Existe-t-il une armature logique capable d'expliquer la résistance du thème, malgré son transfert à des distances considérables d'un lieu d'origine hypothétique, ou son apparition indépendante dans des sociétés très diverses ? Quelle que soit l'hypothèse initiale que l'on préfère, on ne saurait se dispenser de recourir à celle d'une nécessité interne, qui constitue un préalable pour les deux autres.

Nous avons déjà accompli la moitié du chemin vers une réponse en notant (p. 362, 365) que M_{503}, qui contient l'épisode du passeur susceptible, en inclut un autre où se reconnaît une inversion de l'épisode du porc-épic dans le cycle de la dispute des astres. Car, si les deux cycles sont symétriques, nous nous garderons d'oublier que celui de la dispute des astres avait émergé dans notre discussion à propos des problèmes soulevés par un autre motif : le voyage en pirogue de la lune et du soleil. La nécessité

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

interne de l'épisode du passeur susceptible pourrait donc résulter du fait qu'il constituerait lui-même une inversion du motif de la pirogue.

Il suffit de formuler l'hypothèse pour que son évidence éclate à la vue. Qu'il soit d'aller ou de retour, le voyage en pirogue se déroule dans l'axe du fleuve, celui sur le dos du passeur est perpendiculaire à cet axe, car il s'agit alors d'une traversée. Mais il y a plus. La grue de certaines versions nord-américaines allonge sa patte en guise de passerelle. Les serpents passeurs des deux hémisphères portent des cornes, entre lesquelles s'étendent des bancs de sable où pousse une abondante végétation : ce sont donc des îles flottantes, comme on en voit dans les grands cours d'eau des deux Amériques au temps des crues. C'était particulièrement le cas du Missouri : « Au printemps, il détache de ses rives de vastes morceaux de terre : ces îles flottantes descendant le cours du Missouri avec leurs arbres couverts de feuilles ou de fleurs, les uns encore debout, les autres à moitié tombés, offrent un spectacle merveilleux » (Chateaubriand *1*, p. 95 ; cf. W. Matthews, p. xxii ; Neill, p. 383).

Or, les ponts et les îles ressemblent aux embarcations et en diffèrent, bien que ce ne soit pas exactement pour les mêmes raisons : l'île et la pirogue sont des corps flottants, l'une selon l'ordre de la nature, l'autre selon l'ordre de la culture ; et même si les ponts, que les Indiens américains ne construisaient guère, évoquent plutôt l'idée de passerelles naturelles, celles-ci sont fixes au lieu de mobiles, perpendiculaires et non parallèles au courant. Enfin, le voyage en pirogue intéresse deux passagers qui doivent, nous l'avons vu, se tenir à bonne distance, alors que la traversée conjoint intimement deux voyageurs : le passeur et son client.

De nombreux textes mythiques attestent la réalité objective de cette transformation. Au héros de M_{403b} qui le sollicite, le caïman répond mensongèrement, car il ne pense qu'à le dévorer, que ses épaules forment une grande pirogue capable de supporter le poids d'un passager (Wagley-Galvão, p. 141). Un mythe salish (M_{506} ; Adamson, p. 270), où le passeur trahit son vilain caractère en répétant les appels au lieu d'y répondre, s'achève sur l'assurance que « dorénavant, personne ne prétendra plus jouer les pirogues pour noyer les gens. » Les Oglala Dakota (M_{507} ; Walker, p. 205-206) racontent comment un tronc abattu se changea en pirogue magique : « il roula sur lui-même, devint semblable à une pirogue avec une tête, deux gros yeux et une queue... il fallait vite sauter à bord, sinon il partait sans son passager. »

Que le monstre des eaux soit une anti-pirogue ressort aussi d'un mythe dakota, proche parent des versions hidatsa de M_{503} et d'une variante mandan (M_{460} ; cf. Maximilien, p. 380-381 ; Bowers *1*, p. 199-200).

M_{508}. *Dakota : le grand poisson.*

Une fille de chef, rebelle au mariage, agréa finalement un prétendant pauvre à la condition qu'il accomplisse une action d'éclat. L'homme organisa une expédition guerrière, mais les ennemis restèrent introuvables. Sur le chemin du retour, les Indiens rencontrèrent une tortue géante sur le dos de laquelle ils montèrent tous, sauf le héros et son ami. La bête plongea dans un lac, les imprudents furent noyés [cf. M_{385}].

Les deux survivants se remirent en marche jusqu'à ce que le héros épuisé dût s'arrêter pour reprendre des forces, tandis que son compagnon cherchait çà et là des poissons morts que les eaux, hautes en cette saison, auraient peut-être échoués sur la berge. Il en trouva un, le nettoya, le fit cuire et convia le héros à partager le repas. Celui-ci refusa d'abord, puis accepta à la condition que son ami s'engage à lui apporter autant d'eau qu'il voudrait.

Mais il se montra insatiable, et l'ami en eut assez de charrier l'eau dans leur unique récipient. Le héros se traîna jusqu'à la rivière, s'y plongea et but à même le courant. Peu à peu, il se changea en un énorme poisson qui bloqua la navigation.

Prévenue du drame, la fille du chef jura fidélité à son fiancé mort par sa faute. Elle confectionna des vêtements d'homme pendant un an, demanda qu'on lui fît une pirogue d'écorce et se laissa descendre jusqu'au poisson, à qui elle offrit ses présents en lui promettant de garder le célibat en souvenir de son sacrifice, à la condition qu'il consente à dégager la rivière « pour que les Indiens puissent à nouveau la descendre en pirogue ». Le poisson s'enfonça libérant les eaux de la rivière Sainte-Croix *(Stillwater river)* (McLaughlin, p. 23-28 ; cf. version arikara, Dorsey *6*, p. 79-80 ; version creek, Swanton *1*, p. 32-33 ; *etc.*).

Si l'île et son équivalent mythique sont l'inverse de la pirogue, un mythe sud-américain atteste qu'une pirogue manœuvrée à l'envers peut devenir une île :

M_{509}. *Arawak : origine des îles.*

Au cours d'une expédition maritime, des voyageurs visitèrent un pays dont les habitants ne savaient voguer en pirogue qu'avec la marée. Car ils manœuvraient leurs pagaies en coupant l'eau avec le tranchant au lieu de la frapper avec le plat. Incapables de lutter contre le flux quand la marée était adverse, ils se contentaient d'enfoncer une longue perche pour immobiliser l'embarcation.

Le vieux sorcier qui commandait l'expédition se changea en oiseau bunia et poussa son cri : tarbaran ! tarbaran ! qui signifie « côté plat ». « Et que dirais-tu donc, rétorquèrent les piroguiers ignares, si on te cognait la tête avec le plat des rames ? » Finalement, ils se décidèrent à suivre son conseil et virent qu'ils pouvaient voyager trois fois plus vite, aussi bien contre qu'avec le courant (Roth *1*, p. 221).

A ce mythe, qui rappelle des croyances attestées depuis les Salish, qui leur donnent la même forme qu'en Guyane (Adamson, p. 40, 420), jusqu'aux

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Karaja (premières pagaies tenues par la palette, Baldus *6*, p. 215), Roth ajoute en guise de commentaire qu'une île sur l'Essequibo s'appelle /hiarono-dulluhing/ « perche de la femme », parce que des femmes du peuple précité, non encore instruites, plantèrent une perche dans la vase pour amarrer leur pirogue quand la marée remonta. Mais elles l'enfoncèrent si profondément qu'elles ne purent la retirer. Le sable s'aggloméra autour, les herbes et les arbres y poussèrent, formant l'île qu'on voit à présent. Pirogue inversée, cette île restitue donc l'image du passeur avec son dos couvert de bancs de sable et tout hérissé de végétation.

Si l'interprétation que nous avons avancée des gravures sur os de Tikal est exacte (p. 118), on reconnaîtra qu'elles illustrent les deux états de la transformation. En effet, la pirogue des animaux revêt parfois l'apparence d'un serpent velu (fig. 40), créature mythique dont, comme doublet du serpent cornu, la notion est familière aussi bien aux Waiwai de la Guyane

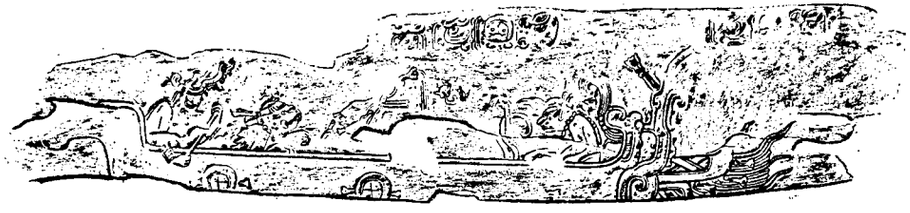


Fig. 40. — Pirogue en forme de serpent. Gravure sur os de Tikal. (D'après Trik, fig. 5. Photo University Museum, *Philadelphie.)*

(Fock, p. 91) qu'aux Cheyenne (Grinnell *2*, vol. 2, *passim*) et aux Menomini (Skinner-Satterlee, p. 354). Nous rencontrerons bientôt, dans des mythes mandan ($M_{512-515}$, p. 379-384), une embarcation capable de jouer alternativement les rôles de pirogue loyale ou de passeur perfide, selon que le nombre des voyageurs est ou non *mesuré*.

Arrêtons-nous sur ce point. Nous savons que le voyage en pirogue de la lune et du soleil se déroule sous le signe de l'équilibre ; toute notre troisième partie l'a établi. En revanche, les indications que nous avons rassemblées sur l'épisode du passeur susceptible évoquent un dérèglement général : les deux protagonistes rivalisent dans la mauvaise foi, le mensonge, l'insulte. Or, il nous est apparu que le motif du voyage en pirogue connotait des conjonctures de type équinoxial. Ne s'ensuit-il pas que celui du passeur susceptible, symétrique et inverse de l'autre, connote des conjonctures de type solsticiel ?

Il serait facile de répondre, si l'on pouvait déceler une corrélation entre les rituels associés à chaque motif et ces périodes du calendrier. Malheureusement, en dépit du véritable tour de force que constitue l'enquête menée par Bowers chez les Mandan, à une époque où l'ancienne culture ne survivait plus que dans le souvenir de quelques vieillards, le

calendrier cérémoniel reste flou et on hésite à l'interpréter. Pour autant qu'on puisse s'y risquer, l'image qui s'en dégage est plus complexe que celle que nous venons d'évoquer à titre d'hypothèse. Il semble, en effet, que les Mandan aient construit leur calendrier cérémoniel en fonction de plusieurs oppositions, dont aucune ne paraît exactement traduisible dans les termes de celle du solstice avec l'équinoxe.

Une première opposition se manifeste entre les rites pour les grands oiseaux, dont M_{503} relate l'origine, et tous les autres. Ceux-ci, au nombre d'une vingtaine (cf. Bowers *1*, p. 108) se déroulaient en une ou plusieurs fois, mais toujours dans un laps de temps continu, de l'ordre d'un ou plusieurs mois ou même de l'année entière. Au contraire, les rites des grands oiseaux avaient seulement lieu en avril et en novembre. Ils relevaient donc de cérémonies célébrées de façon discontinue, à deux époques distinctes de l'année. Situées au printemps et à l'automne, ces époques correspondaient *grosso modo* aux équinoxes. De façon significative, les offrandes au Missouri, dont des variantes de M_{503} retracent l'origine, avaient aussi lieu deux fois par an (*infra*, p. 377).

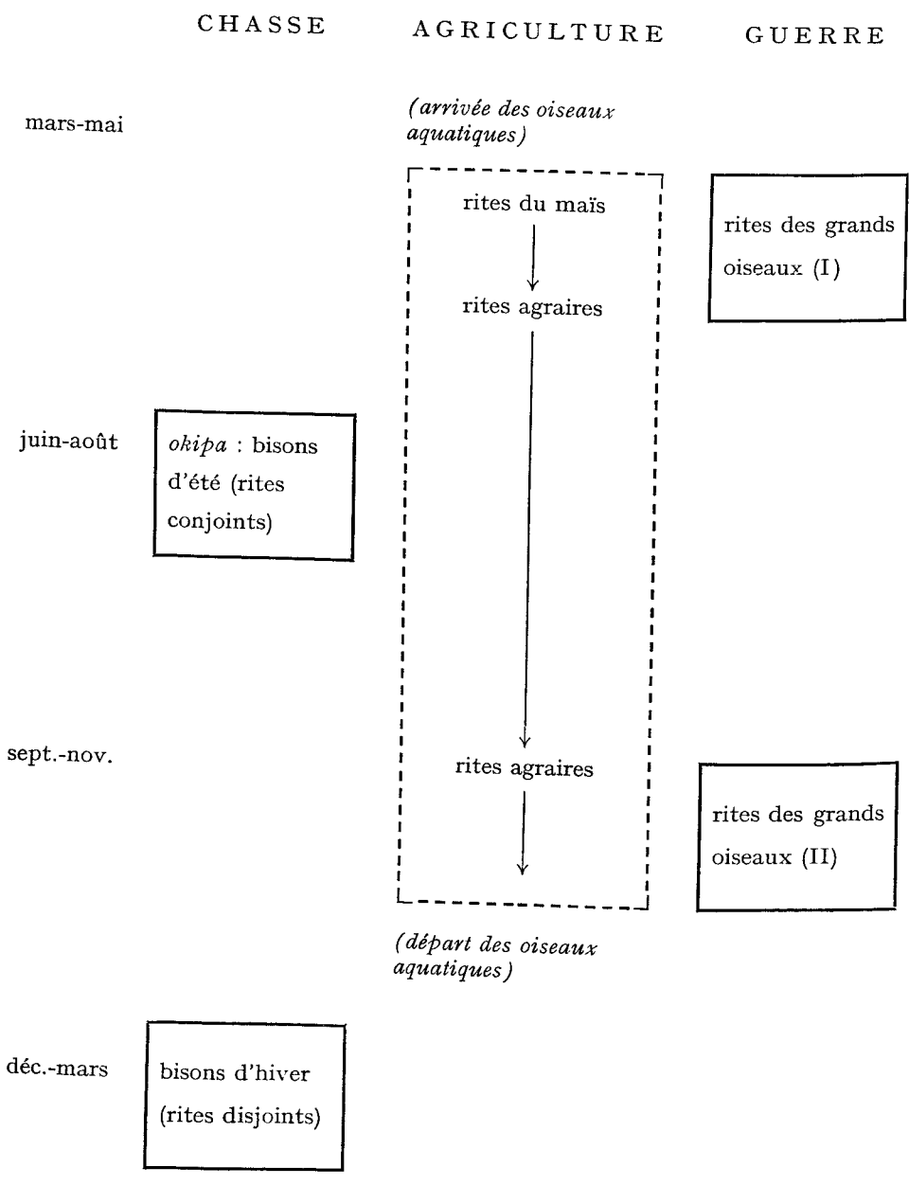
Examinons maintenant les rites de la chasse au bison, dont nous avons évoqué plus haut la complexité (p. 256, 307-309). On peut les répartir en deux groupes : d'une part la grande fête tribale de l'/okipa/ pour la multiplication des bisons, qui avait lieu pendant les mois les plus chauds (Bowers *1*, p. 122), d'autre part divers rites villageois pour la chasse d'hiver, qu'on célébrait pendant les mois les plus froids. Les deux époques se situent donc aux alentours des solstices (*ibid.*, p. 315 et 325, 326 : « *in the winter during the shortest days* » ; et Bowers *2*, p. 56 : « *the rites to the winter herds began with the winter solstice* »).

Rites des oiseaux et rites des bisons se trouvent donc en corrélation et en opposition sur plusieurs axes. Les premiers, identiques entre eux, se répétaient à des périodes différentes ; les seconds, différents entre eux (pour autant que l'/okipa/ consistait en plusieurs rites, et qu'il existait au moins trois rites distincts pour les bisons d'hiver : le « hibou des neiges », le « bâton rouge », la « bisonne blanche ») avaient lieu, pour ce qui concerne chaque cycle, pendant une seule période de l'année. Enfin, les premiers voisinaient avec les équinoxes, les seconds avec les solstices.

Formant contraste avec ces oppositions bien tranchées, les rites agraires, qui commençaient avec l'arrivée des oiseaux aquatiques au début du printemps, s'échelonnaient pendant toute l'année. En simplifiant beaucoup, on peut donc organiser le calendrier cérémoniel dans un schéma (voir page suivante).

Nous savons que les deux groupes de rites les plus éloignés dans le schéma étaient incompatibles. Eût-on célébré les rites pour la chasse d'hiver au printemps, quand les semis avaient levé, que les gelées seraient revenues et auraient détruit toute la récolte (Bowers *1*, p. 327). En revanche, les rites des grands oiseaux et les rites agraires étaient compatibles, puisque

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert



les premiers remplissaient une fonction subsidiaire, pour attirer les pluies de printemps indispensables à la prospérité des champs (*supra*, p. 255).

Cela posé, un problème surgit du fait que l'épisode du passeur susceptible revient au moins trois fois dans la mythologie des Mandan. En plus du mythe des grands oiseaux (M_{503}), il figure aussi dans le mythe fondateur des rites du maïs (M_{460}), et dans celui du hibou des neiges, qui fonde un des rites pour appeler les bisons d'hiver ($M_{469a, b}$). En d'autres termes, l'épisode crée une affinité entre deux séries incompatibles : bisons d'hiver et maïs, et deux séries compatibles : maïs et grands oiseaux. Tout se passe donc comme s'il opérait une suture en un lieu du système rendu particulièrement fragile, parce que des rapports d'incompatibilité et de compatibilité y voisinent en position marquée.

Or, on relève des différences subtiles entre les trois récits. Le mythe du hibou d'hiver est de loin le plus riche, car il contient l'incident au cours duquel le héros insiste pour que le serpent s'approche de plus en plus près de la berge ; puis il saute en s'accrochant aux arbres qui poussent sur le dos du monstre : détails que le mythe mundurucu de Perisuát (M_{402}) relate exactement dans les mêmes termes. De plus, M_{469} transforme M_{503} sur deux points : le héros nourrit le serpent avec 8 boulettes au lieu de 4, et, de crainte d'être dévoré, il évite de les mettre directement dans la gueule du monstre, mais les jette à l'eau loin de lui.

Les épisodes correspondants de M_{503} et de M_{460} s'opposent aussi entre eux, mais sur d'autres axes. En premier lieu, si le serpent de M_{503} avale effectivement un des frères, et si celui de M_{469} est empêché d'en faire autant, son homologue de M_{460} n'entretient pas de si noirs projets. Il ne demande qu'à rendre service, et il faut seulement le nourrir en cours de route pour réparer ses forces. Cette nourriture consiste en quatre boulettes de « quatre-en-un », plus un morceau de viande séchée que le héros trouve providentiellement dans sa poche au moment où le serpent n'est plus capable d'avancer.

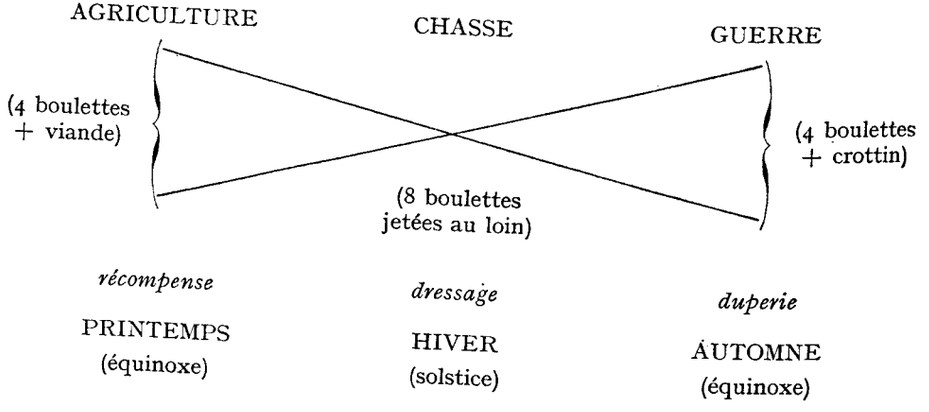
Il est clair que ce détail rend M_{460} et M_{503} symétriques, car ce dernier mythe mentionne aussi une cinquième ration : la boulette reçue de l'oiseau-tonnerre, faite de graines de tournesol pilées avec de la crotte de lapin et un tout petit peu de maïs. Soit, dans un cas, de la viande : nourriture encore plus réparatrice que les boulettes de farine ; et, dans l'autre cas, une pseudo-nourriture faite surtout d'excréments[1].

On peut donc dire que M_{460}, M_{469} et M_{503} mettent respectivement en scène un passeur secourable, un passeur perfide dont les plans seront

1. L'analyse reste incomplète, car il arrive aussi que, pendant le voyage de retour, le héros doive nourrir le serpent avec un morceau de sa propre cuisse (M_{469b} ; Bowers I, p. 291). Nous laissons cet incident de côté, car le mythe du hibou des neiges est le seul où le passeur intervienne à l'aller et au retour. Il faudrait donc l'analyser à part, ce qui nous entraînerait trop loin ; d'autant plus que la mythologie des Mandan témoigne d'une richesse et d'une complexité qui la rendent pratiquement inépuisable. Nous n'aurons fait ici que gratter la surface.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

frustrés, et un passeur perfide qui arrivera presque à ses fins. Le héros récompense le premier, dresse le second et dupe le troisième. Les deux situations extrêmes se rapportent aux rites célébrés vers les équinoxes : de printemps pour M_{460}, d'automne pour M_{503} ; tandis que M_{469} fonde des rites célébrés autour du solstice d'hiver. Les rites concernent tantôt l'agriculture, tantôt la chasse et tantôt la guerre, soit une série formant aussi une progression :



Le diagramme illustre bien le caractère contrapunctique qu'offre tout système mythique et rituel, car si les deux séries : *agriculture, chasse, guerre* et : *printemps, hiver, automne*, sont l'une progressive, l'autre rétrograde[1], elles s'harmonisent ensemble avec ce qu'on aimerait appeler une basse continue, qui exprime l'alternance régulière d'un équinoxe et d'un solstice. Mais, si l'on pousse plus loin l'analyse, on comprend que le mouvement dialectique du mythe (en l'occurrence M_{503}) tend à transformer cette opposition donnée d'abord à l'état statique en une progression dynamique. Rappelons, en effet, que M_{503} ne fonde pas les rites des grands oiseaux en général, mais explique pourquoi on en est venu à répéter en automne des rites célébrés d'abord au printemps seulement. Pourtant, quand on les envisage d'un point de vue logique, les deux équinoxes relèvent d'une transformation identique : *(jour = nuit)* ⇒ *(nuit = jour)* ; et, du point de vue de l'expérience, toutes deux sont pertinentes sous le rapport des oiseaux. Mais c'est précisément pour cela que le déséquilibre conceptuel, qui serait apparu si l'on s'était contenté de sanctionner l'une et pas l'autre, aurait été encore plus grand que celui qui existe entre les rites de chasse accompagnant les deux solstices : car on célèbre alors chaque fois des

1. Le caractère progressif de la première série résulte de ce que M_{460} met la viande séchée après les boulettes de nourriture végétale, et de ce que la viande séchée de M_{460} s'oppose à la boulette de nourriture végétale et de crottin de M_{503} ; quant au caractère régressif de la deuxième série, il découle immédiatement du calendrier : en fait, c'est l'hiver qui succède à l'automne, et le printemps à l'hiver.

cérémonies — /okipa/ en été, rites spéciaux en hiver — et ces cérémonies peuvent rester dissemblables puisque les solstices eux-mêmes s'opposent entre eux : *(jour > nuit)* ≠ *(nuit > jour)*. La situation théorique évoquée par M_{503}, quand il imagine une époque où les Indiens ne fêtaient les grands oiseaux qu'au printemps (à l'automne, selon les versions hidatsa), offrirait, si l'on nous passe l'expression, un caractère hyper-solsticiel : plus déséquilibré encore que l'opposition des solstices. Le mythe semble donc reposer sur l'équivalence implicite :

(une seule équinoxe marquée) : (solstice) :: *(solstices) : (équinoxes)*

On comprend du même coup pourquoi l'épisode du passeur susceptible, dont nous avons postulé le caractère « solsticiel », se trouve rapporté à une conjoncture en apparence équinoxiale. Car, du fait qu'elle n'était pas redoublée, celle-ci violait une exigence de symétrie que la notion même d'équinoxe imposait.

L'interprétation qui précède vaut pour M_{469}, qui renvoie objectivement au solstice d'hiver, et pour M_{503} comme nous venons de le montrer. Afin d'instituer un équilibre rituel entre les équinoxes, le mythe recourt à un modèle initial en déséquilibre qui, d'un point de vue logique, se situe du côté du solstice. Mais vaut-il aussi pour M_{460} ? En apparence non, puisque ce mythe fonde les rites de la Vieille-qui-ne-Meurt-Jamais, célébrés au printemps pour inaugurer des cérémonies agricoles qui se succèderont jusqu'à l'automne, mais qu'il est impossible de prolonger au delà en raison de leur stricte incompatibilité avec les rites de la chasse hivernale.

Pour résoudre cette difficulté, il convient d'envisager dans une autre perspective les formes que revêt l'épisode du passeur susceptible chez les Mandan. Nous avons vu qu'il en existe plusieurs : une forme très faible dans M_{460} où l'épithète « susceptible » ne se justifie qu'au sens propre, car le serpent échouerait dans sa mission sans l'effet reconstituant des aliments auquel il se montre sensible ; une forme plus forte dans M_{469}, où le serpent voudrait manger ses passagers, et plus encore dans M_{503} où il réussit à avaler l'un d'eux. Néanmoins, une différence frappante apparaît entre les versions mandan et hidatsa d'une part et, d'autre part, toutes celles que nous en avons rapprochées : au lieu que le ou les passagers payent le monstre en paroles flatteuses mais mensongères, en injures ou même en coups de bâton, les héros mandan le nourrissent : franchement dans M_{460}, avec prudence dans M_{469}, et, dans M_{503}, de façon d'abord franche puis mensongère, quand le frère rescapé donne une boulette de crottin en guise de nourriture véritable. Par conséquent, seul ce dernier incident, qui ne figure que dans un mythe mandan, ramène au type le plus général. On peut dire qu'à l'intérieur du groupe du passeur susceptible dont ils relèvent, les mythes des Mandan et des Hidatsa illustrent une transformation locale qui, sur ce point particulier, s'achève même par une inversion.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Est-il possible d'en donner la raison ? Oui sans doute, grâce à M_{503} dont la construction impeccable offre une valeur démonstrative, qui explique aussi le choix que nous avons fait de ce mythe pour servir de point de départ à la discussion.

Après l'épisode de la libération du gibier qui sert, nous l'avons montré, pour raccorder la célébration des oiseaux à l'/okipa/, M_{503} enchaîne sur trois séquences qui se rapportent aux aventures surnaturelles des héros. La première les conduit chez la Vieille-qui-ne-Meurt-Jamais où ils séjournent pendant un an ; la seconde décrit le franchissement de l'eau sur le dos du serpent ; la troisième les amène chez les oiseaux-tonnerres où ils passent aussi une année. La première et la troisième séquences présentent un complet parallélisme : durée du séjour identique, déroulement d'un cycle saisonnier, visite d'esprits surnaturels pendant l'arrivée desquels les héros doivent se tenir cachés, répartition des plantes et des oiseaux selon l'espèce ou la variété, etc. En quoi diffèrent-ils donc ? La première séquence évoque un séjour *terrestre* chez une divinité *agricole*, et pendant lequel les héros doivent se conduire avec *mesure :* ils peuvent chasser les cervidés, bien que ceux-ci soient des esprits des jardins, mais à la condition d'agir avec tact et de respecter un certain nombre de règles : tuer, cuire et consommer le gibier en forêt, loin des terres cultivées et habitées[1]. En revanche, chez les oiseaux, donc dans un séjour *céleste*, la conduite des héros est empreinte de *démesure*. Ils *chassent* témérairement les monstres sans écouter les conseils de prudence qu'on leur prodigue ; et ils éblouissent leurs hôtes surnaturels par de folles prouesses.

On voit alors de quelle façon la deuxième séquence s'oppose tout à la fois à celle qui la précède et à celle qui la suit. Elle concerne un *voyage*, non des *séjours ;* elle se déroule sur l'*eau*, au lieu que ce soit sur la *terre* ou au *ciel*. Vis-à-vis du serpent, enfin, les héros adoptent une conduite rigoureusement intermédiaire entre la *mesure* et la *démesure* dont ils font preuve chez la déesse agraire ou chez les dieux guerriers : ils *marchandent* leur passage, et échelonnent leurs paiements en nourriture qu'ils n'acceptent de faire qu'à terme, en échange de services déjà rendus. Vis-à-vis du serpent cornu, les héros témoignent donc d'un mélange d'audace et de prudence, et le côté ambigu de cette politique ressort aussi de ce que le frère sage réussit à se faire transporter, tandis que le monstre avale le frère aventureux. Enfin, on notera que chez la mère du maïs, les héros *reçoivent*, alors que, chez les oiseaux, ils *donnent* (« payant de leur personne », si l'on peut dire, pour procurer à leurs hôtes nourriture, armes de chasse et objets rituels), et que, chez les serpents cornus, ils *négocient* leur passage au moyen de boulettes de nourriture dont certaines sont factices, mais permettent cependant de duper le partenaire. Car il n'y a pas loin du marchandage à la ruse, et de la ruse à la tromperie.

1. On retrouve la même prohibition dans un mythe des Wintu de la Californie (cf. DuBois-Demetracopoulou, p. 343).

Les diverses modalités de l'épisode du passeur susceptible illustrent le passage progressif qui conduit des paiements en nature à ceux qui consistent en bonnes paroles, en menteries, en injures et en coups. *Il faut donc que le passeur soit susceptible :* parfois au physique, dans plusieurs versions nord-américaines où sa nuque ou son genou endolori ne supporte pas le moindre contact, et le plus souvent au moral ; sinon, la ruse et le marchandage, qui opèrent la médiation entre les deux autres types de conduite, ne pourraient s'introduire dans la problématique des mythes. Mais, si cette conduite ambiguë y apparaît comme seule appropriée envers le monstre chargé d'incarner l'élément aquatique formant triangle avec la terre et l'air, n'est-ce pas que dans un tel système, l'eau remplit elle-même une fonction ambiguë ? Des versions de M_{503} le disent clairement : après que les héros se sont ouvert au feu un passage à travers le corps du serpent à deux têtes (inversant le serpent à une tête qui traverse l'eau : ([*serpent*] *traversant l'eau* ⇒ *traversé par le feu*), le frère fol commet un sacrilège ; il mange la chair du monstre, et se change en serpent, maître du Missouri (cf. M_{508} et Bowers *1*, p. 199 ; *2*, p. 360). Dorénavant, selon que les Indiens lui feront ou non des offrandes deux fois l'an — à l'embâcle de novembre et à la débâcle d'avril (Will-Spinden, p. 127 ; Bowers *2*, p. 373) — il les aidera à traverser la rivière ou provoquera la tempête, le déluge et les inondations qui rendent la rivière infranchissable et détruisent les récoltes. « Car, explique-t-il aux humains, je ne suis plus l'un des vôtres. Désormais vous aurez en moi un ami ou un ennemi » (M_{503b} ; Denig, p. 613-617).

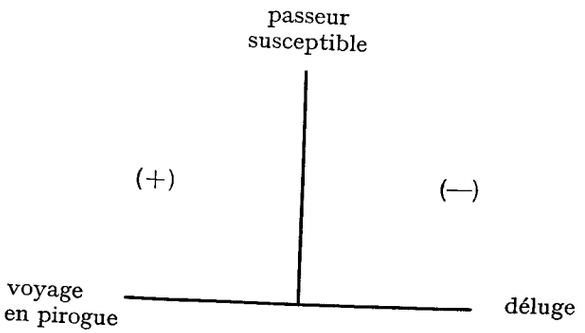
***

Ainsi donc, la puissance de l'eau oscille entre deux modes extrêmes : d'une part, celui illustré par la pirogue dont le trajet règle le cours du temps, l'alternance du jour et de la nuit, le retour des saisons, pourvu que les voyageurs se tiennent à distance raisonnable, et donc qu'ils instituent dans leur nacelle un écart *interne ;* d'autre part, la tempête et l'inondation qui subvertissent le cours naturel des choses, et qui résultent du non-respect d'un écart *externe* entre le voyageur et le monstre aquatique. Le personnage du passeur susceptible illustre une position moyenne. Il ne voyage pas par eau, mais la traverse ; et la contiguïté qui s'impose entre son corps et celui du passager porte en elle un risque mortel, à moins que le héros ne le conjure en évitant que, pour aller de la terre à l'eau ou de l'eau à la terre, la distance à franchir ne soit trop petite ou trop grande ; ce qui revient à transférer l'étalon de distance raisonnable au dehors de l'embarcation au lieu qu'il reste au dedans.

Il faut donc compléter la notion trop simple, à laquelle nous nous étions provisoirement arrêté, d'un rapport d'inversion entre le passeur et la pirogue. En fait, ces deux termes en supposent un troisième que nous venons de voir surgir dans la mythologie hidatsa : le déluge, à l'occasion

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

duquel l'eau maîtrisée par le voyage en pirogue se déchaîne ; tandis que la traversée réussie apparaît comme le prix d'un dialogue, qui est aussi un duel, entre l'homme calculateur et l'eau hostile :



Les mythes d'origine des Mandan et des Hidatsa, où le déluge tient une place considérable, vont permettre de vérifier la justesse de ces propositions.

Ni l'une ni l'autre tribu n'envisagent l'idée que l'humanité ait pu sortir de l'eau, bien que celle-ci fût l'élément primordial à leurs yeux. Cela est déjà significatif, et le devient davantage quand on constate que les mythes paraissent embarrassés pour choisir entre une origine terrestre ou céleste. Ils conjuguent les deux thèses, et les sages Hidatsa schématisent leur système en traçant une sorte d'Y : les deux bras de la fourche représentent l'émergence d'une partie des ancêtres, qui vivaient dans les entrailles de la terre, et la descente du ciel de l'autre partie ; le tronc commun évoque les aventures des deux groupes après qu'ils se furent rencontrés et associés (Bowers *2*, p. 304). Sur leur origine mythique, les Mandan entretiennent des idées encore plus complexes. Ils distinguent un grand nombre de peuples primordiaux : gens du poisson, de l'aigle, de l'ours, du maïs, du bison, etc. (Bowers *1*, p. 26, 365) dont se détachèrent trois races qui jouent un rôle dans les mythes. Chez les Mandan comme chez les Hidatsa, ces mythes, dont on connaît une bonne quinzaine, varient beaucoup et semblent préserver des traditions villageoises distinctes. Pour ménager les lettres de l'alphabet, nous leur donnerons des numéros séparés, sauf pour le groupe mandan cité plus haut sous la référence M_{459} et dont nous distinguerons les trois variantes a, b, c (Bowers *1*, p. 156-163 ; 194-196 ; 196-197). Les numéros 510 et 511 renvoient aux plus anciennes versions connues (Maximilien, p. 364 ; Catlin, p. 369-370) ; on a numéroté de 512 à 522 les versions Beckwith *1* et Bowers *1* et *2*, qui proviennent pour une partie des Mandan et pour l'autre des Hidatsa.

C'est sans doute à cause de leur division ancienne en moitiés que les Mandan font dans les mythes une place spéciale au peuple du maïs, sorti des profondeurs de la terre, et au peuple du bison, façonné par le démiurge Seul-Homme à une époque où l'espèce humaine n'avait que lui pour représentant. Comme les peuples éponymes, les moitiés étaient respectivement associées au maïs et au bison, à l'est et à l'ouest, à la guerre et à la paix, au principe mâle et au principe femelle, au tuyau et au fourneau de la pipe, à l'eau courante et à l'eau stagnante, au terrain accidenté ou boisé et au terrain découvert, etc. (sur ce dualisme systématique, cf. M_{515} ; Bowers *1*, p. 353-361). Les deux peuples se rencontrèrent et s'unirent, à peu près à la même époque où fut instaurée la division en moitiés. Certaines versions s'intéressent davantage au peuple du maïs, d'autres à celui du bison, d'autres enfin sont mixtes. Elles ne prêtent pas toutes une égale attention au peuple céleste qui descendit sur terre pour s'unir aux deux autres. Cependant, les rites de l'/okipa/, auxquels se rattache l'ensemble du groupe, attestent l'importance d'un système ternaire. Personnifiés par les danseurs, des aigles et des buses luttent contre des « antilopes » (*Antilocapra americana*, que la systématique indigène classe avec les cervidés qui sont des esprits des jardins) ; et celles-ci essayent de voler la nourriture des ours et des bisons (Maximilien, p. 376 ; Bowers *1*, p. 144, 146, 153). Le triangle techno-économique : agriculture, chasse et guerre, recouvre donc exactement la tripartition de l'humanité primordiale en peuple du maïs, peuple du bison et peuple du ciel, auxquels correspondent aussi trois démiurges : Seul-Homme et Premier-Créateur qui se partagèrent la création ou l'organisation de l'espace, chacun sur une rive du Missouri ; et Hoita, l'aigle tacheté, qui n'eut pas de rôle dans l'entreprise terrestre, car il représente exclusivement le peuple d'en haut (cf. Bowers *1*, p. 120). Le passage du système binaire au système ternaire s'opère donc en intégrant deux oppositions : celle entre Seul-Homme et Premier Créateur, puis, après que le second se fut transformé en coyote, celle entre Seul-Homme et Hoita.

L'analyse comparative des mythes d'origine mandan et hidatsa exigerait un travail considérable et il n'est pas sûr qu'on en obtiendrait de grands résultats. En faisant ressortir certains aspects privilégiés du récit et en laissant d'autres au second plan, chaque version semble guidée par le souvenir de péripéties historiques, propres à tel clan ou à tel village, qu'on n'est guère en mesure de reconstituer. Nous nous contenterons donc de dégager le schème commun à toutes les versions. Après l'émergence du peuple du maïs et sa fusion avec les peuples du bison et du ciel, les ancêtres vécurent près d'un cours d'eau baptisé « l'Inconnu » ou « l'Étranger ». Une migration de plusieurs années les conduisit ensuite jusqu'à un estuaire. Là, ils aperçurent sur l'autre rive, ou dans une île au milieu d'un lac selon certaines versions, un grand village dont le chef s'appelait Maniga, mot dans la composition duquel entre sans doute une racine désignant l'eau. Toutes les versions convergent sur cet épisode et le développent comme suit :

$M_{512\text{-}515}$. *Mandan : mythe d'origine* (fragment : le déluge).

Les ancêtres convoitaient les coquillages qui abondaient sur les grèves de ce lointain pays. Les gens de Maniga leur permirent de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

venir les ramasser, en échange de peaux de lièvres et de sturnelles au camail orné d'un croissant de plumes jaunes. Mais ces étrangers ne rendaient jamais visite aux Mandan ; pour engager le troc, ceux-ci devaient accomplir une traversée périlleuse, dans un bateau magique qui obéissait aux ordres à la condition de porter un nombre fixe de passagers.

Quand les Mandan avaient réussi à franchir les eaux déchaînées, d'autres épreuves les attendaient. D'abord, les arbres du rivage se transformaient en guerriers auxquels il fallait livrer combat pour accoster. Maniga les accueillait ensuite avec une générosité feinte. Il les obligeait à consommer trop de nourriture, les faisait trop boire et trop fumer, et leur prêtait des femmes si nombreuses que les visiteurs mouraient d'indigestion, d'ivresse de tabac ou d'épuisement sexuel. Seuls, ceux qui avaient surmonté toutes ces épreuves pouvaient remplir leurs sacs de coquillages et s'en aller. Mais si forte était la passion des Mandan pour ces joyaux de nacre qu'ils recommençaient l'aventure chaque été, et que beaucoup d'entre eux périssaient.

Grâce à l'aide du démiurge nommé Seul-Homme ou Vent-du-Sud, les Mandan parvinrent enfin à duper leurs adversaires. Il eut l'idée d'employer un tube creux, fait d'une tige de tournesol, de jonc ou de roseau, que les Indiens passeraient au travers de leur corps et par lequel ils expédieraient jusqu'au quatrième monde inférieur la nourriture, la boisson et la fumée. Selon d'autres versions, Seul-Homme se fit assister par trois chamans capables, l'un de manger, l'autre de boire, le troisième de fumer avec excès. Quant à la dernière épreuve, les Mandan apprirent à la surmonter en substituant une queue de bison débarrassée de ses poils à leur organe naturel. On raconte aussi que Seul-Homme se chargea lui-même de toutes les femmes, car, à la chasteté dont il se faisait une règle parmi les siens, il alliait d'extraordinaires pouvoirs quand il était en pays étranger.

Furieux de sa défaite, Maniga rompit avec les Mandan en les accusant faussement du meurtre d'un chien. Il provoqua un déluge, dont Seul-Homme sut protéger son peuple : « Un épais brouillard va tomber ; il durera quatre jours et quatre nuits. Vous saurez alors qu'ils arrivent pour vous détruire. Mais ce ne sera que de l'eau. » En effet, les flots ne purent monter jusqu'au genévrier protégé par un rideau d'arbres que les Mandan avaient plantés sur l'ordre du démiurge (Beckwith *1*, p. 4-7 ; Bowers *1*, p. 132, 340-341, 347-353, 360-361, etc.).

La nature des échanges renseigne déjà sur l'esprit du mythe. Contre les coquillages dont ils feront des coupes à boire (M_{459a} ; Bowers *1*, p. 156) ou des pendants d'oreille (M_{513} ; Beckwith *1*, p. 12)[1], les Mandan offrent des peaux d'animaux : lièvres (moufettes selon M_{514} ; Bowers *1*, p. 351), et sturnelles. Les coquillages proviennent de l'eau ; lièvres et moufettes

1. A l'époque historique, les Mandan se montraient habiles à faire des perles en verre pilé et fondu au four (Maximilien, p. 338, 340, 348 ; Will-Spinden, p. 115-116).

dorment sous terre et vivent à ras de terre ; on se souvient que les sturnelles nidifient au sol et volent bas (*supra*, p. 194). Nous avons donc affaire, du côté des Mandan, à deux intersections : *sous-sol* ∩ *surface de la terre*, et *surface de la terre* ∩ *ciel atmosphérique*, intégrant sous forme binaire la triade des peuples primordiaux. Dans l'acte d'échange, ce sont bien la terre et le ciel qui, ensemble, s'affrontent à l'eau.

Le vaisseau magique ne transportait à l'origine que 8 personnes selon une version ancienne (M_{510} ; Maximilien, p. 364), 12 selon d'autres (M_{512} : Beckwith *1*, p. 4 ; $M_{514, 515}$: Bowers *1*, p. 347-361) et parfois 13 quand le démiurge embarque en surnombre sans faire chavirer le bateau ($M_{512, 514}$). Comme les bateaux mandan ne logeaient en fait qu'une ou deux personnes, et que la pirogue de la lune et du soleil transporte aussi deux passagers, il est probable que nous sommes ici devant un de ces cas de « polyploïdie » mythique dont nous avons repéré d'autres exemples chez les Mandan et les Hidatsa, et qui nous ont permis d'introduire la notion d'ensemble saturé (*supra*, p. 289-298). Selon $M_{512-513}$ (Beckwith *1*, p. 4, 12) ce bateau s'appelait /i-di-he/ « Va-tout-seul », car il suffisait de le commander pour qu'il se meuve. M_{515} précise que les Indiens le perdirent parce qu'un sot garçon lui dit « Va ton chemin ! » alors qu'il était vide ; le bateau partit et ne revint plus (Bowers *1*, p. 361). Ces paroles malencontreuses rappellent le mauvais usage des rames dans M_{509}.

Les arbres qui se transforment en guerriers, et ceux qui protègent le village contre l'inondation, pourraient être des saules des sables *(Salix interior)* d'après les indications de Bowers (*1*, p. 162 : « *water willow* » et p. 351, 361) plus tard remplacés par des peupliers. En contraignant ses hôtes à ingérer des quantités énormes de nourriture, de boisson et de fumée, Maniga cherche manifestement à retourner contre eux les puissances de la terre, de l'eau et de l'air. La ruse qui consiste à envoyer ces aliments dans le quatrième monde inférieur rappelle la croyance mandan en quatre ciels étagés au dessus de la terre et quatre mondes au dessous.

Considéré d'un point de vue plus général, le mythe présente un caractère étiologique : il propose une théorie des crues qu'il envisage sous un double aspect : conséquence d'un conflit entre le peuple terrestre et le peuple aquatique, et expression du cycle saisonnier.

Penchons-nous d'abord sur le second aspect. Les Mandan désignaient les mois de l'année d'après des conjonctures météorologiques : « petit froid », « sept jours froids » ; ou par certains traits de la vie animale et végétale : « rut des loups », « mal aux yeux », « maïs mûr », « chute des feuilles », etc. Deux périodes, correspondant à peu près aux mois d'avril et de novembre, portaient des noms symétriques qui évoquaient l'embâcle et la débâcle des rivières, événements importants à un double titre : d'une part, la débâcle précédait et l'embâcle suivait de peu le début et la fin des travaux des champs, en mai et octobre respectivement ; d'autre part, la débâcle annonçait les grandes crues de la fin du printemps qui, on vient de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le voir, tenaient une place essentielle dans les représentations religieuses (Will-Spinden, p. 117-120, 127).

De cet aspect temporel du mythe, on ne saurait pourtant dissocier l'aspect spatial. Avec le changement de saison, les Mandan changeaient aussi de résidence. Ils établissaient leurs villages d'été sur des promontoires surplombant la rivière, de sorte qu'ils n'avaient à les protéger par un fossé et une palissade que d'un côté. Cette élévation relative, de l'ordre de 20 ou 30 m, prenait d'autant plus de relief que les champs et les jardins se trouvaient dans des dépressions où la terre était fertile et facile à travailler. Là poussaient 7 variétés de maïs, 4 de haricots, 5 de cucurbitacées, 3 de tournesol. Après les semailles, il fallait sarcler à plusieurs reprises pendant les mois d'été.

Quand arrivaient les froids, la rivière gelait et les crues n'étaient plus à craindre. On déménageait alors vers les campements d'hiver, installés au fond des vallées, dans des endroits boisés et abrités. Au moins à l'époque historique, les Hidatsa suivaient le même usage : à chaque village d'été correspondait un village d'hiver, le premier sur quelque terrasse herbeuse au dessus du Missouri, le second près de la rivière, en terrain boisé. A chaque type de résidence correspondait aussi une organisation politique distincte, car les pouvoirs du « chef d'hiver », absolus pendant cette période, cessaient avec le retour au village d'été (Bowers *1*, p. 251 ; *2*, p. 61).

Chez les Mandan, le village d'été comprenait jadis une place en terre battue, de 50 m de diamètre environ. On voyait au centre une construction cylindrique, faite de planches dressées et liées avec des branchages, entourant un poteau en genévrier d'Amérique *(Juniperus virginiana)*. Vers 1930, des vestiges existaient encore dans un village (Bowers *1*, fig. 19). L'arbre symbolisait le démiurge Seul-Homme, et l'enceinte de planches, le rempart qu'il fit élever pour protéger le village du déluge (*supra*, p. 380). C'est là que se déroulaient les principaux rites de l'/okipa/, commémorant la victoire des Mandan sur Maniga et la puissance destructrice de l'eau (voir l'illustration au dos de la couverture). Cet aspect « aquatique » du cérémonial ressort aussi du fait que les tambours sacrés, toujours réparés en bateau au milieu de la rivière, étaient au nombre de 6, battus 3 vers l'amont, 3 vers l'aval (Bowers *1*, p. 121, 128 n. 18, 151, 360).

Les Mandan désignaient ce bâti de planches, qu'ils tenaient pour leur arche sainte, d'un mot signifiant « le grand bateau » (M_{511} ; Catlin, p. 350, 353, 369). Ainsi donc, l'opposition du village et de la pirogue, que les mythes sud-américains nous avaient permis de dégager, fait place chez les Mandan à une opposition entre village d'hiver et village d'été : l'un contigu à l'eau quand celle-ci est gelée, donc immobile ; l'autre éloigné de l'eau quand la rivière entre en crue, et devient trop mobile de ce fait. Entre l'embâcle et la débâcle, l'eau figée et l'eau déchaînée, le village d'été remplit une fonction analogue à la pirogue qui transcende l'opposition de la descente, où le mouvement naturel de l'eau accélère la vitesse, et la remontée où il

la ralentit. Et, de même que les passagers célestes de la pirogue doivent se tenir à bonne distance : ni trop près ni trop loin l'un de l'autre, afin que les jours, les nuits et les saisons soient exactement mesurés, le village d'été, à la différence du village d'hiver, doit s'établir à une hauteur raisonnable par rapport à la rivière : pas trop loin des champs cultivés en contrebas, qu'il faudra tout de même travailler pendant l'été ; mais assez haut pour que la crue s'arrête au pied du rempart symbolique et n'atteigne pas les maisons. En ce sens, et comme les Mandan le reconnaissent eux-mêmes en désignant ainsi leur arche, le village d'été *est* une pirogue, puisqu'il leur permet de surmonter les périls de l'eau.

Ce n'est pas tout. On se souvient du rôle que la pensée sud-américaine assigne à la pirogue mystique : en elle et par elle s'exerce un arbitrage entre le proche et le lointain, l'inceste et le célibat, la conjonction et la disjonction. Avec les deux termes polaires dont elle assure la médiation, elle forme donc un système ternaire. Or, nous avons vu que le dualisme de la pensée mandan s'accommode aussi de triades imaginaires, et nous allons maintenant en comprendre la raison. Car, si le village d'été se trouve à mi-hauteur, ce ne peut être que par rapport à deux termes extrêmes : le ciel et la terre. De ce point de vue, une opposition diamétrale apparaît entre le village céleste où vécurent une partie des ancêtres, et le village d'hiver, plus « terrestre » (puisque plus bas) que le village d'été dont nous avons déjà, pour de tout autres raisons, reconnu le rôle médiateur.

Les mythes hidatsa, qui mettent l'opposition *ciel/terre* au premier plan, insistent sur les motifs qui poussèrent les ancêtres à quitter leur séjour céleste pour descendre sur terre : ils n'avaient plus de gibier, et c'est en le cherchant dans toutes les directions qu'ils découvrirent les troupeaux de bisons au dessous d'eux (M_{520} ; Beckwith *1*, p. 22-23 ; M_{522} ; Bowers *2*, p. 304). De cette conception, les mythes mandan offrent une image symétrique, quand ils attribuent la disparition du gibier à la rancune du démiurge Hoita, personnification du peuple céleste (M_{514} ; Bowers *1*, p. 349). Dans les deux cas, la référence au ciel connote l'absence de gibier.

En tant que rites de multiplication des bisons, les danses de l'/okipa/ retournent seulement la relation : elles préposent les oiseaux à la garde des bisons dont les esprits des jardins essayent de voler la nourriture (*supra*, p. 379). Nous dirons donc que sous le rapport du ciel, chasseur et gibier sont disjoints.

Il est significatif que le mythe hidatsa de la descente du ciel débouche sur la migration saisonnière du village d'été au village d'hiver. En effet, c'est surtout en hiver que la relation entre chasseur et gibier apparaît inverse de celle que les mythes font prévaloir au ciel. Depuis le début de l'hiver jusqu'au printemps, les Mandan et les Hidatsa dépendaient pour leur subsistance des troupeaux de bisons qui venaient chercher pâturages et refuge au fond des vallées. En fait, les Indiens installaient leurs villages dans les lieux mêmes que hantaient les animaux. Toute l'activité sociale

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et religieuse tendait alors à favoriser la conjonction, au cœur même du village, de l'homme et du gibier. La population entière s'astreignait au jeûne et à la prière. Si les troupeaux s'approchaient, une discipline farouche interdisait qu'on coupât du bois, qu'on allumât des feux, qu'on fît le moindre bruit. Le corps de police des « Bouches noires » aurait tué sans hésitation les chasseurs négligents ou impatients, car les bisons s'effrayaient vite dans les bas-fonds et il leur fallait plusieurs jours pour s'habituer au changement. Quant aux Indiens eux-mêmes, ils avaient du mal à se dominer, surtout quand les enfants pleuraient de faim et de froid. Tout le monde restait pourtant cloîtré dans les cabanes, entre lesquelles on voyait déjà errer les bisons (Bowers *2*, p. 56-63).

Qu'un extrême rapprochement du chasseur et du gibier fût la condition requise pour échapper à la famine explique sans doute pourquoi la promiscuité des sexes tenait une si grande place dans les rites d'hiver à l'intention des bisons (*supra*, p. 269-270). Par ses aspects techniques, la chasse d'hiver possède une connotation endogame, sinon même incestueuse. La conjonction qu'elle implique s'oppose concrètement à une disjonction abstraite dont seuls les mythes peuvent proposer l'image, puisque, dans la pratique, les Indiens chassaient en toute saison.

Mais, entre ces formes extrêmes, l'une réelle et l'autre imaginaire, la chasse d'été illustre un cas intermédiaire. Elle se déroulait loin du village, dans les plaines. Le chasseur allait donc jusqu'au bison, au lieu d'attendre que le bison vienne jusqu'à lui. Nous avons déjà souligné (p. 259) ce contraste comparable, sur le plan de la vie économique, à celui que la vie sociale instaure entre le mariage exogame et le mariage endogame, à la condition, toutefois, que le premier se fasse à distance raisonnable : sinon il risquerait de ne pas se faire du tout, et l'on se retrouverait devant une disjonction. En posant le problème de l'arbitrage du proche et du lointain dans d'autres termes, la pensée mandan rejoint donc celle des Indiens de l'Amérique tropicale. Sous réserve de la transformation : *(pirogue mobile/eau immobile)* ⇒ *(village immobile/eau mobile)*, elle installe seulement le village d'été à la place de la pirogue, en tant qu'il protège aussi ses occupants contre l'eau dangereuse, et qu'une arche sainte le symbolise, appelée précisément « grand bateau ». Dans un cas comme dans l'autre, sur un axe vertical ou horizontal et chaque fois aussi temporel, une même formule exprime les propriétés des deux mythèmes : celle qui nous a permis p. 159 de définir la pirogue comme intersection de l'union et de la disjonction, et que nous pouvons reproduire en l'appliquant maintenant au village d'été : (**U**) ∩ (**//**).

***

Pour la seconde fois nous bouclons un périple. Car c'est le mythe examiné au tout début de ce livre — M_{354}, histoire des mariages du chasseur Monmanéki — qui nous a confronté à l'image de la pirogue. Pour interpréter

celle-ci, nous avons dû regarder d'abord vers des mythes nord-américains qui illustrent sa converse, sous la forme d'une dispute du soleil et de la lune ; en retournant ce dernier thème, nous avons rencontré la hutte pour la chasse rituelle aux aigles, séjour des astres réconciliés (M_{458}), et dont le symbolisme ramenait déjà à la pirogue.

Recommençant alors notre parcours, nous avons passé du motif de la pirogue à celui du passeur susceptible, et du voyage le long du fleuve à son franchissement en travers ; par un retournement que les mythes attestent aussi, ce dernier motif nous donnait le déluge, qui rend impossible le passage des rivières. Enfin, le déluge neutralisé nous ramenait de nouveau à la pirogue, sous la forme de l'arche sainte ou tabernacle du village d'été.

On peut dire que, chez les Mandan et les Hidatsa, la hutte pour la chasse aux aigles est, par rapport au village d'été et au village d'hiver, comme le village d'été (situé à mi-hauteur) est lui-même par rapport au village céleste (d'en haut) et au village d'hiver (d'en bas). En effet, la chasse aux aigles prend place dans le calendrier entre la chasse au bison d'été et celle au bison d'hiver, et nous avons vu que celles-ci formaient une antithèse à tous les points de vue : technique, économique, social, moral et religieux. Cette antithèse persiste dans l'autre cas et se renforce, puisque le village d'été opère une médiation entre la chasse disjointe (au ciel) et la chasse conjointe (dans les bas-fonds).

Mais il est clair aussi que notre deuxième retour au point de départ suppose un changement de direction. Cela ressort déjà d'une comparaison des deux « basses » sur lesquelles nous avons choisi de construire l'harmonie de M_{458} et de M_{503}. Dans le premier cas, en effet, nous l'avions écrite :

solstice d'été	équinoxe d'automne	solstice d'hiver

qui se lit donc de gauche à droite (p. 247) ; alors que, dans le second cas, nous la transcrivions sous la forme :

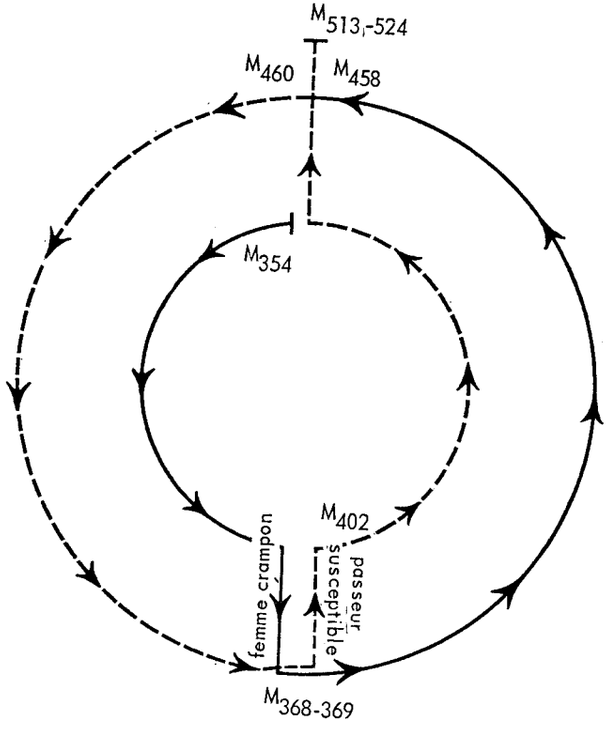
équinoxe de printemps	solstice d'hiver	équinoxe d'automne

qu'il faut lire de droite à gauche (p. 374).

Or, si nous y réfléchissons tant soit peu, nous voyons que les deux trajets sont complémentaires et que leur ensemble définit un groupe clos. A l'occasion du premier, des mythes sud-américains nous ont livré le motif de la femme-crampon dont nous n'avons pu constituer le paradigme sans étendre l'enquête en direction de l'Amérique du Nord, vers des mythes des Indiens des Plaines qui, par la dispute des astres, nous ont ramené à la pirogue. Au cours d'une seconde étape, l'étude des modalités nord-américaines du motif de la pirogue nous a révélé celui du passeur susceptible, dont nous n'aurions pu constituer le paradigme sans recourir à des exemples sud-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

américains ; en fin de compte, ce sont eux qui nous ont ramené à la pirogue. Si cette façon de déchiffrer l'itinéraire est exacte, il doit s'ensuivre qu'une relation de symétrie existe entre le motif de la femme-crampon et celui du passeur susceptible (fig. 41).



Cercle interne : parcours sud-américain

Cercle externe : parcours nord-américain

Trait plein : voyage "aller"

Trait tireté : voyage "retour"

Fig. 41. — Itinéraire parcouru dans le champ mythique par le présent livre.

Or, cela semble déjà évident en se plaçant au seul point de vue sémantique. Dans chaque cas, on a affaire à deux personnages dont l'un se met sur le dos de l'autre, pour faire un parcours terrestre ou une traversée aquatique. La femme-crampon veut rester le plus longtemps possible sur le dos de son mari pour lequel elle représente un péril mortel ; le héros voyageur veut rester le moins longtemps possible sur celui du passeur qui représente la même chose pour lui. L'esclave actuel de la femme-crampon se débarrasse d'elle grâce à l'eau, car elle ne sait pas nager ; la proie virtuelle

du caïman cannibale se débarrasse de lui grâce à la terre, où le monstre est incapable de prendre pied. Enfin, si le passeur se montre susceptible, la femme-crampon ne l'est d'aucune façon. Elle inonde sans scrupule le dos de son mari d'excréments (M_{354}), alors qu'une des façons dont le passeur manifeste sa susceptibilité consiste à menacer le voyageur de le dévorer si, pris d'un besoin urgent, il s'oubliait sur le dos du monstre (M_{403d} ; Nordenskiöld *3*, p. 288).

De son côté, l'analyse textuelle des mythes apporte une confirmation empirique. Nous savons que le motif de la femme-crampon peut s'inverser de deux façons : comme tête qui roule pourchassant ses victimes jusqu'à l'eau salvatrice d'une part, et d'autre part, comme tortue plongeuse entraînant ses victimes au fond d'une eau où elles périssent noyées. Or presque toujours, les mythes connectent le motif du passeur susceptible avec une de ces deux inversions d'un motif dont nous avons postulé qu'il l'inversait déjà lui-même sur un autre axe. Ainsi, dans les variantes nord-américaines du passeur susceptible, où la grue allonge sa patte en guise de passerelle pour faciliter la fuite des héros poursuivis par la tête roulante (Waterman, p. 43) ; et dans M_{508} dont le premier épisode reproduit M_{385}, qui nous a servi à introduire le motif de la tortue fatale. En Amérique du Sud, certaines versions de l'histoire du passeur susceptible s'achèvent sur un motif du fils-crampon (M_{403b}, Wagley-Galvão, p. 140-141), qui transforme celui de la femme-crampon sur deux axes : *femme* ⇒ *homme*, et : *épouse* ⇒ *fils* (alors que le motif de la tête qui roule transforme le plus souvent : *épouse* ⇒ *mère*).

Un itinéraire aussi compliqué, dont les routes conservent parfois la même orientation, s'écartent en demeurant parallèles, ou bien se croisent et même s'inversent, serait incompréhensible si nous ne prenions pas garde qu'il nous a permis d'accomplir simultanément plusieurs tâches. En fait, l'argumentation de ce livre se déploie dans trois dimensions : ethnographique, logique et sémantique ; et, s'il peut prétendre à une originalité quelconque, c'est pour autant qu'il aura rendu manifeste qu'à toutes les étapes, chaque dimension demeure solidaire des autres.

D'un point de vue ethnographique d'abord, il a fallu franchir les immenses espaces, surmonter les multiples écarts affectant le genre de vie, l'organisation sociale et les croyances, qui séparent les Indiens de l'Amérique tropicale de ceux des Plaines de l'Amérique du Nord. Or, nous avions si résolument campé les deux premiers volumes de ces *Mythologiques* sur le terrain, plus familier pour nous, de l'ethnographie sud-américaine, que ce changement d'objectif équivaut presque à l'exploration d'une autre planète. En limitant le présent livre aux mythes des régions centrales de l'Amérique du Nord, nous avons cependant choisi de mettre notre vaisseau spatial sur une orbite d'attente, jusqu'à ce que le prochain et dernier volume lui donne la chance d'un nouveau départ, vers des régions encore plus occidentales et septentrionales où, sous réserve des transformations

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que, même en postulant des cultures identiques — ce qui n'est certainement pas le cas — le changement d'hémisphère ne manquerait pas d'imposer, nous reconnaîtrons comme dans un miroir les tout premiers mythes par l'examen desquels notre entreprise a débuté. A cet égard, le rapprochement de la page 250 entre M_{428} et M_{10} n'offre qu'un avant-goût de la preuve que nous espérons administrer qu'un système mythologique, aussi loin que s'étende son aire de dispersion, est toujours clos.

Passant maintenant au point de vue formel, nous distinguerons trois aspects de notre démarche. En premier lieu, par delà les oppositions que les premiers mythes étudiés mettaient en œuvre, et qui se situaient surtout sur un axe vertical, cosmique et spatial : haut et bas, ciel et terre, soleil et humanité, etc. nous sommes allé vers des mythes relevant d'un autre système, que définissent des oppositions situées sur un axe horizontal, social et temporel : ici et là-bas, proche et lointain, endogame et exogame, etc. Si l'espace où se déploie le premier axe apparaît absolu, le temps où se déploie le second est relatif.

Cette remarque souligne un autre aspect. En effet, nous avons construit nos premières oppositions avec des termes polaires ou médiateurs, mais dont on pouvait toujours dire dans l'absolu qu'ils étaient présents ou absents, conjoints ou disjoints. Au contraire, les oppositions auxquelles nous avons eu affaire tout au long de ce livre impliquent comme éléments premiers, non plus des *termes*, mais des *relations* perçues entre ces termes selon qu'ils paraissaient trop rapprochés, trop éloignés ou à bonne distance. C'est dire que la conjonction, la disjonction et la médiation, chacune illustrée par des modalités empiriques auxquelles s'attachent seulement des valeurs approximatives, restent sans doute définissables à titre de rapports, mais deviennent en même temps les termes d'une combinatoire d'un rang plus élevé que l'autre, et où l'on peut voir l'amorce d'une véritable logique des propositions, développant la logique des formes que le second volume avait mise en évidence, et qui dépassait elle-même déjà la logique des qualités sensibles à laquelle le premier volume était consacré. En parcourant inlassablement les mêmes mythes ou en incorporant des mythes nouveaux mais qui, du point de vue formel, relèvent du même groupe pour autant qu'on peut montrer qu'ils sont des transformations des précédents, l'analyse structurale progresse en spirale. Elle semble revenir sur ses pas, mais toujours pour atteindre des couches plus profondes de la matière mythique, au cœur de laquelle elle s'insinue et dont elle pénètre peu à peu toutes les propriétés.

Avec le passage de la quantité discrète à la quantité continue, ou, à tout le moins, des grands intervalles saisonniers à ces intervalles moindres que constituent les lunaisons et la suite des jours, nous avons enfin observé comment une construction de type romanesque se substitue progressivement à la construction mythique, donnant ainsi naissance à ce qu'on pourrait appeler une mythologie des fluxions, puisqu'elle se propose d'interpréter

ces menues oscillations périodiques qui font alterner la nuit et le jour, l'amont et l'aval, le flux et le reflux, l'embâcle et la débâcle, la crue et la décrue.

Reste à examiner l'aspect sémantique. Là aussi, une transformation s'est fait jour. L'opposition du cru et du cuit, qui a donné son titre au premier volume, était celle de l'*absence* ou de la *présence* de la cuisine. Dans le deuxième volume, nous avons supposé la cuisine présente pour inspecter ses *entours :* usages et croyances relatifs au miel, en deçà de la cuisine ; et au delà, ceux qui concernent le tabac. Progressant dans la même direction, ce troisième livre aura porté sur les *contours* de la cuisine qui ont un côté naturel, à savoir la digestion, et un côté culturel qui s'étend jusqu'aux manières de table en passant par les recettes. En effet, celles-ci relèvent des deux ordres pour autant qu'elles prescrivent l'élaboration culturelle de substances naturelles, alors que la digestion occupe une position symétrique avec la leur, car elle consiste dans une élaboration naturelle de substances déjà traitées par la culture. Quand aux manières de table, elles relèvent d'une élaboration culturelle en quelque sorte au second degré, où la manière de consommer se surajoute à la manière de préparer. De quelle façon et en quel sens peut-on dire que les mythes examinés dans ce volume articulent une triple théorie de la digestion, des recettes et des manières de table ? C'est ce qu'en guise de conclusion, il nous reste encore à montrer.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

II

PETIT TRAITÉ D'ETHNOLOGIE CULINAIRE

« PAUL : *Je crois que cela veut dire que maman et ma tante veulent aller en Amérique.*
SOPHIE : *Mais ce n'est pas du tout terrible ; au contraire, ce sera très amusant. Nous verrons des tortues en Amérique.*
PAUL : *Et des oiseaux superbes ; des corbeaux rouges, orange, bleus, violets, roses, et pas comme nos affreux corbeaux noirs.*
SOPHIE : *Et des perroquets et des oiseaux-mouches. Maman m'a dit qu'il y en avait beaucoup en Amérique.*
PAUL : *Et puis des sauvages, noirs, jaunes, rouges.*
SOPHIE : *Oh, pour les sauvages, j'en aurais peur ; ils nous mangeraient peut-être.* »

Comtesse de SÉGUR, *Les Malheurs de Sophie*, ch. XXII.

Revenons, pour un moment, aux mythes d'origine des Mandan et des Hidatsa dont notre analyse avait négligé un aspect. Chez les Hidatsa surtout, mais aussi chez les Mandan, la vengeance du Peuple de l'eau n'apparaît pas toujours comme cause du déluge. Plusieurs versions rapportent son origine à d'autres événements, postérieurs aux visites chez Maniga selon M_{459a}. De ces visites, d'ailleurs, M_{518}, M_{519} et M_{521} ne parlent même pas (Bowers *1*, p. 156-163 ; Beckwith *1*, p. 18-21, 155-158 ; Bowers *2*, p. 298-302). Ils racontent à la place que, jadis, quand les oiseaux revinrent au printemps, un chasseur, furieux de n'en trouver qu'un seul pris au lacet, le renvoya plumé parmi les siens après lui avoir enfoncé dans les narines, par dérision, une plume qu'il avait arrachée de son aile. Nous suivons ici M_{519}, qui décrit l'incident dans des termes très proches d'un mythe tukuna discuté au précédent volume (M_{240}, MC, p. 151).

Plus tard, les Indiens commirent une autre sottise. Ils avaient tué une bisonne et pris son veau ; sur la tête du jeune animal, ils s'amusèrent à poser les intestins de la mère (déjà gonflés d'air pour les faire sécher selon M_{459a}), et le renvoyèrent ainsi décoré chez les bisons. Outrés par ces provo-

cations, les animaux déchaînèrent des pluies torrentielles. Une inondation s'ensuivit, dont le démiurge Seul-Homme protégea son peuple comme dans les autres récits. Il s'agit donc du même déluge, mais consécutif aux pluies, eau d'origine céleste, et non à la débâcle des rivières.

Les gestes inconsidérés des chasseurs relèvent, sans doute, d'un ensemble de conduites prohibées vis-à-vis des animaux sur lesquelles nous ne savons malheureusement pas grand chose, bien qu'un conte cheyenne (M_{523} ; Grinnell *6*, p. 176) les éclaire quelque peu : un Indien avertit sa fille de ne jamais s'écrier : « la pauvre bête ! » à la vue d'un jeune bison ou d'un oiseau capturés ; car on ne doit pas exprimer de pitié pour les créatures souffrantes. Mais, un jour que des enfants martyrisaient un veau, la jeune fille trahit son émotion. En suite de quoi le gibier disparut.

Nous nous contenterons de dégager l'esprit des actes coupables. En piquant une plume dans le bec de l'oiseau, les chasseurs mettent devant ce qui doit être derrière, dedans ce qui doit être dehors. Inversement, quand ils chargent un veau des entrailles de sa mère, ils mettent dehors ce qui eût dû rester dedans. Or, il semble bien que la conduite des Indiens chez Maniga, dans l'autre version du déluge, renvoie à une structure formelle du même type. Grâce à la ruse du tuyau creux, les visiteurs parviennent à mettre dedans, en paraissant l'ingérer, une nourriture qui, du fait qu'elle est surabondante, aurait dû normalement rester dehors[1].

Que cette dialectique du dehors et du dedans possède une fonction pertinente dans la philosophie des Mandan et des Hidatsa, les rites de la chasse d'hiver l'attestent d'une autre façon. Comme le prescrivait le mythe fondateur (M_{464} ; plus haut, p. 270 sq.), les officiants chargés d'incarner les animaux secourables tenaient des bâtons peints en rouge, auxquels ils avaient attaché des poumons, des cœurs et des trachées. Ces emblèmes représentaient les bisons (Bowers *1*, p. 315-316, 332 ; *2*, p. 457), ainsi mis à nu, pourrait-on dire en paraphrasant Marcel Duchamp, par les chasseurs même. Référence moins incongrue qu'il ne semble car, à l'occasion de ces rites, les mariées, d'abord vêtues d'une simple fourrure, étaient bientôt mises à nu par des célibataires même : « Il arrivait souvent que trois ou quatre hommes du même clan, veufs et retirés de la vie active, fissent comparaître un fils de clan dont la jeune femme leur plaisait. Ils prometaient de lui porter chance s'il consentait à la leur livrer. » Comme les Indiens attribuaient aux Blancs des pouvoirs surnaturels, les négociants en visite dans les tribus apprirent vite à prier pour leurs « fils », quand ceux-ci avaient une épouse charmante : « Ils passaient ainsi des nuits agréables avec de jolies femmes et recevaient en plus des riches présents, tels des

1. Le français n'est sans doute pas la seule langue qui possède des locutions du type « mettre dedans », signifiant tromper ou duper. Si l'on osait généraliser le paradigme, on pourrait dire que les deux héros de M_{503}, eux aussi affrontés à l'eau, « mettent dedans » le monstre aquatique en même temps (mais cette fois au sens propre), qu'ils réussissent eux-mêmes à rester en dehors : tant du ventre de l'ogre, que de l'eau où ils ont failli périr avant de courir le risque d'être dévorés.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vêtements et même des chevaux, que le mari leur offrait pour obtenir leur bénédiction » (Bowers *2*, p. 462-463).

Revenons aux offrandes viscérales. Avant de traverser le Missouri à la nage, les Assiniboine attachaient à un bâton des bouts d'intestin, de graisse et de vessie de bison, et ils le plantaient dans l'eau en disant : « Voilà pour m'aider à passer sans encombre, sans que le vent se lève ou qu'une crampe douloureuse me paralyse » (Denig, p. 532). Il serait intéressant de vérifier si cette offrande caractéristique ne formait pas, dans la liturgie des Plaines, un couple d'oppositions avec la tête de bison, ornée et peinte, qu'on priait pour que l'animal n'encorne pas (autrement dit, n'éviscère pas) le chasseur.

Or, si le maître des eaux appréciait les offrandes d'entrailles, surtout les morceaux provenant du gros intestin (Bowers *2*, p. 360, 373), l'arrivée redoutable de la crue présentait au moins un effet bénéfique : elle charriait des bisons morts, dont les Mandan étaient particulièrement friands et qu'ils préféraient à la viande fraîche (Neill, p. 383). En effet, ils avaient coutume de pendre le gibier jusqu'à ce que la chair fût à demi-décomposée. Même leur viande séchée était de haut goût (Coues, vol. I, p. 325 ; Will-Spinden, p. 121). Un mythe (M_{515}, Bowers *1*, p. 355) confirme la valeur que les Indiens donnaient à cette prédigestion qui s'opère en dehors du corps, puisqu'elle a lieu dans l'eau. Quand le démiurge Seul-Homme eut décidé de renaître parmi les Indiens, il éprouva de sérieuses difficultés à se faire concevoir par une vierge. Après de vaines tentatives, il y réussit de la façon suivante : une jeune fille assoiffée, qui cultivait son champ en plein soleil, alla boire à la rivière. C'était l'époque des crues, l'eau montait jusqu'aux saules, charriant un bison crevé. Comme la peau du dos avait éclaté, la jeune fille vit et convoita la graisse des reins qui saillait au dehors. Elle tira la carcasse sur la berge et mangea cette graisse, qui la rendit enceinte.

Gardons-nous d'oublier que la ruse des Indiens de $M_{514-515}$, remplaçant leur tube digestif par un roseau creux grâce auquel la nourriture traverse leur corps sans y séjourner, c'est-à-dire sans subir le procès de la digestion, simule, en la rendant avantageuse, une condition pathologique qui nous est familière depuis le début de notre enquête. Le mythe bororo, qui reste notre référence fondamentale (M_1), et dont, même en ce troisième volume, nous ne faisons que poursuivre le commentaire, mettait en scène un héros affamé et incapable de se nourrir parce que privé de fondement. La nourriture traversait donc son corps sans avoir été digérée. Le rapprochement s'impose d'autant plus que ce héros, victime de la méchanceté des siens, deviendra le maître de la tempête et de la pluie, dont il se servira pour les châtier. D'une façon symétrique, dans $M_{514-515}$, les Indiens, victimes de la méchanceté du maître du déluge, triomphent de leur ennemi en éludant les servitudes de la digestion. Mais n'est-ce pas qu'à la différence du corps humain, l'eau conçue comme milieu le plus favorable à la putréfaction accomplit *au dehors* une transformation naturelle des aliments, d'une

manière comparable à celle que, du fait de la digestion, le corps humain accomplit *en dedans ?*

Au cours de notre travail, nous avons souvent rencontré ces personnages percés ou bouchés qu'incarnent, dès le début du présent livre, l'épouse percée du chasseur Monmanéki, couvrant d'excréments le dos de son mari (M_{354}), et plus loin, le couple primordial d'un mythe yabarana (M_{416}) qu'afflige une condition analogue, dont un autre mythe guyanais affirme aussi qu'elle fut le lot de la première humanité :

M_{524}. *Taulipang : origine de la digestion.*

> Au temps jadis, ni les hommes ni les animaux n'avaient d'anus, et ils excrétaient par la bouche. Pu'iito, l'anus, se promenait lentement parmi eux, leur pétait au visage et s'enfuyait. Les animaux furieux se concertèrent. Ils firent semblant de dormir et, quand Pu'iito s'approcha de l'un d'eux, prêt pour sa manœuvre habituelle, ils lui donnèrent la chasse, le saisirent et le coupèrent en morceaux.
>
> Chaque animal reçut sa part, plus ou moins grande selon la dimension de l'orifice qu'on lui voit aujourd'hui. Voilà pourquoi toutes les créatures vivantes possèdent un anus, faute de quoi elles devraient toujours excréter par la bouche, sous peine d'éclater (K.-G. *1*, p. 77).

Il est vrai que, selon d'autres traditions, certains animaux préservent leur condition ancienne ; ainsi le fourmilier, voué pour cette raison, disent les Tacana, à se nourrir de petits insectes (Hissink-Hahn, p. 165-176 ; cf. MC, p. 110-113, 171-172), et le paresseux privé d'anus, croient les Carib de la rivière Barama (Gillin, p. 203-204), depuis qu'il a fallu le boucher avec de la terre pour l'empêcher de péter sans arrêt. En revanche, le singe guariba, qui défèque à toute occasion, est un personnage trop ouvert (cf. MC, p. 341, 368-369).

Un ouvrage entier serait nécessaire pour dresser une typologie de ces personnages bouchés ou percés, par en haut ou par en bas, par devant ou par derrière, incapables d'ingérer autre chose que des liquides ou de la fumée (et qui parfois doivent se contenter de les laisser couler à la surface de leur corps), sans bouche ou sans anus, et donc privés des fonctions digestives. Sur le plan alimentaire, ils illustrent d'ailleurs une série parallèle à d'autres : sur le plan sexuel, celle des personnages sans pénis ou dotés d'un long pénis, sans vagin ou dotés d'un grand vagin (toutes conditions qui les rendent non perçants ou trop perçants, non perçables ou trop perçables) ; ou encore, en termes de vie de relation, dépourvus d'yeux ou privés d'articulations, et qui ne peuvent donc voir ou se mouvoir. Pour s'en tenir à la première série, qui nous intéresse seule ici, il est clair que les personnages incapables d'ingérer (par le haut) ou d'excréter (par le bas), ou bien encore qui ingèrent ou excrètent trop ou trop vite, servent d'argument à la pensée mythique pour traduire certaines notions fondamentales ;

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sinon on ne comprendrait pas leur récurrence dans des lieux très éloignés du monde et à des époques différentes. « Il existe aux confins de l'Inde, écrit Aulu-Gelle (*Nuits attiques*, IX, iv ; cf. Pline, *Hist. nat.*, VII, ix), des hommes qui ont le corps entièrement couvert de plumes comme les oiseaux, et qui ne prennent d'autre nourriture que le parfum des fleurs qu'ils respirent par le nez. » Dans un texte que notre collègue M. Georges Devereux a bien voulu signaler à notre attention, Lucien parle de personnages sans anus et se nourrissant d'un jus exprimé de l'air, pareil à la rosée, qui ne savent pas déféquer et pratiquent le coït dans le pli du genou avec des garçons (« Vera Historia », *Loeb Classical Library ; Lucian*, vol. I, p. 277).

Chez des Tupi septentrionaux, Huxley (p. 160-173) a su déceler une physiologie implicite, qui fait de la digestion une contrepartie naturelle de la cuisson. Celle-ci opère une médiation entre ce que nous avons appelé ailleurs le monde brûlé et le monde pourri. La présence du tube digestif remplit le même rôle par rapport à l'absence de bouche ou d'anus. Dans le premier cas, la nourriture ne pourrait consister qu'en fumée ; dans le second, où elle serait admise et rejetée par un même orifice, elle se confondrait avec l'excrément.

Au cours de la digestion, l'organisme retient temporairement la nourriture avant de l'éliminer sous une forme élaborée. La digestion a donc une fonction médiatrice, comparable à celle de la cuisine qui suspend un autre processus naturel, conduisant de la crudité à la putréfaction. En ce sens, on peut dire que la digestion offre un modèle organique anticipé de la culture. Mais ce modèle a aussi une portée plus générale, car, si nous parcourons d'un coup d'œil rapide les grands thèmes mythiques que ce livre a explicités, nous voyons qu'on peut aussi les interpréter de cette façon. Dans le cycle du mari-étoile, l'épouse humaine de Lune, qui échoue dans sa fonction médiatrice entre le ciel et la terre, périt enceinte au moment où, après avoir enlevé le bouchon qui rendait la communication impossible entre les deux mondes, elle s'efforce de franchir la frontière qui les sépare. De façon symétrique, la grenouille aquatique peut se fixer durablement sur le corps de son allié céleste : elle échoue aussi dans sa fonction médiatrice, parce qu'elle est elle-même percée du haut ou du bas : incontinente de salive ou d'urine. Par conséquent, l'échec des deux médiatrices s'explique du fait que la première *passe à travers* l'obstacle tout en étant *pleine*, et que la seconde *adhère* tout en étant *creuse*, illustrant ainsi deux solutions contradictoires sous le rapport du dehors ou du dedans.

Le caractère fondamental de cette systématique ressort aussi des corrélations qu'on observe un peu partout dans le monde, entre l'ouverture et la fermeture des divers orifices corporels. Les Sanema du Venezuela méridional appellent /oneitib/ un peuple de nains souterrains qui parlent et mangent à toute vitesse, car, privés qu'ils sont d'intestins et d'anus, ils ont constamment faim, avalent la viande crue et mangent les jeunes femmes

qui, comme il arrive parfois, essayent de dissimuler leurs premières règles pour qu'on ne les oblige pas à se marier. Par conséquent, des personnages ouverts sous le rapport alimentaire en châtient d'autres qui, bien qu'ouverts sous le rapport sexuel, affirment mensongèrement qu'ils sont fermés. Les /oneitib/ mangeurs de femmes rendent souvent visite aux hommes et leur inspirent une faim dévorante : il les ouvrent donc trop par en haut sous le rapport alimentaire, au lieu de les punir de se prétendre, sous le rapport sexuel, trop fermés par en bas (M_{525} ; Wilbert *8*, p. 234).

On soulignera, pour terminer, que la théorie des orifices exploite les ressources d'une combinatoire qui, selon les temps et les lieux, inverse volontiers le sens de ses opérations. Quand les Yurok de la Californie disent que la femme qui accouche doit tenir la bouche fermée pour que l'enfant franchisse plus aisément le vagin (Erikson, p. 284), ils s'accordent avec d'anciennes croyances européennes attestées chez Pline (*Histoire naturelle*, L. VII) : « Bâiller pendant l'enfantement est mortel, et l'éternuement lors de la conception fait avorter. » En cas de césarienne, il fallait au contraire maintenir ouvertes la bouche ou la vulve de la mère (Parker). Mais les Arapaho avaient un point de vue différent : ils chatouillaient le gosier de la parturiente avec une plume pour provoquer une nausée ou un début de vomissement qui devaient hâter l'accouchement et l'évacuation du placenta (Hilger *2*, p. 16, 17, 19). Comme dans d'autres domaines, seule la forme de la problématique est constante, non le contenu.

***

Des croyances menomini ménagent une transition opportune à la théorie des recettes, puisque ces Indiens défendaient la nourriture frite ou grillée aux femmes enceintes, de peur que le placenta n'adhère et ne cause la mort de la mère (Hilger *1*, p. 163). De toute façon, la transformation majeure qui, depuis les mythes sur la dispute des astres, nous a ramené à ceux du dénicheur d'oiseaux (et plus spécialement à M_{10} depuis M_{428}, *supra*, p. 250) procède d'une doctrine culinaire implicite, qui met en corrélation et en opposition la viande trop grillée, que le héros de M_{10} doit mâcher en silence, et les viscères bouillis qu'au contraire, l'héroïne de M_{428} doit croquer bruyamment.

Les Indiens Gé, de qui provient M_{10}, ne connaissaient en fait de four que celui à étuver. A défaut d'employer cette technique qu'ils tenaient pour seule noble, ils exposaient la viande directement au feu. Le répertoire de leurs recettes de cuisine ne fait donc pas une distinction nette entre la grillade et le rôtissage. Comme pour la plupart des peuples dits primitifs, la première technique constituait pour eux un simple mode de la seconde, et ne s'en distinguait que par la proximité accrue de la viande et du feu. Par conséquent, nous laisserons pour le moment de côté la grillade en tant

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que technique spéciale, et nous restreindrons l'opposition pertinente au rôti et au bouilli[1].

Sans doute cette opposition s'inscrit-elle dans un plus vaste système, à l'examen duquel le premier volume des *Mythologiques* était presque entièrement consacré. La nourriture s'offre en effet à l'homme dans trois états principaux : elle peut être crue, cuite ou pourrie. Par rapport à la cuisine, l'état cru constitue le pôle non marqué, tandis que les deux autres le sont fortement, mais dans des directions opposées : le cuit comme transformation culturelle du cru, et le pourri comme sa transformation naturelle. Sous-jacente au triangle principal, on discerne donc une double opposition entre : *élaboré/non élaboré* d'une part, et : *culture/nature* d'autre part.

Prises en elles-mêmes, ces catégories se réduisent à des formes vides, qui ne nous apprennent rien sur la cuisine de telle ou telle société. Seule l'observation ethnographique peut préciser ce que chacune entend par « cru », « cuit » ou « pourri », et il n'y a aucune raison que ce soit la même chose pour toutes. La multiplication récente des restaurants italiens nous a donné le goût de crudités plus « crues » que ne les eût livrées la cuisine française traditionnelle : simplement lavées et coupées, sans macération préalable dans une vinaigrette comme nous y étions habitués, sauf peut-être pour les radis mais qui, alors, et de façon significative, veulent un accompagnement copieux de beurre et de sel. Sous l'influence italienne, nous avons donc élargi notre catégorie du cru. Des incidents consécutifs au débarquement des alliés en 1944 révèlent que les militaires américains concevaient la catégorie du pourri de façon plus inclusive que la nôtre, puisque l'odeur — selon eux, de cadavre — qu'exhalaient les fromageries normandes les a parfois incités à les détruire.

Par conséquent, le triangle du *cru*, du *cuit* et du *pourri* délimite un champ sémantique, mais du dehors. Pour toute cuisine, rien n'est simplement cuit, mais doit l'être de telle ou telle façon. Il n'existe pas non plus de cru à l'état pur : seuls certains aliments peuvent être ainsi consommés, et encore à la condition qu'on les ait préalablement lavés, épluchés, coupés, sinon toujours assaisonnés. Enfin, même les cuisines les plus accueillantes envers la pourriture ne l'admettent que selon certaines voies, spontanées ou dirigées.

Dans *le Cru et le Cuit*, nous avons volontairement ignoré ces nuances. A partir d'exemples sud-américains, il s'agissait pour nous de définir le triangle culinaire sous son aspect le plus général et de montrer comment, dans toute culture, il pouvait servir de cadre formel pour exprimer d'autres oppositions, de nature cosmologique ou sociologique. L'ayant ainsi délimité du dedans, par l'analyse de ses propriétés internes, nous nous sommes proposé, dans *Du Miel aux cendres*, de l'aborder du dehors et d'inspecter

1. Une première esquisse des remarques qui suivent a paru sous le titre : « Le Triangle culinaire » dans *L'Arc*, no. 26, 1965 (réédité en 1967 et 1968).

ses entours. En nous plaçant toujours au point de vue formel, nous cherchions alors à définir le cru, le cuit et le pourri, envisagés non plus seulement en eux-mêmes ou sous l'angle de systèmes d'oppositions analogues au leur, mais par rapport à des fonctions périphériques : le plus-que-cru, c'est-à-dire le miel, et le plus-que-cuit, c'est-à-dire le tabac. Bien que certaines modalités du cuit, tels le rôti et le bouilli, aient déjà surgi sur notre route (MC, p. 290, n. 1), nous nous étions interdit de les discuter.

Il le faut maintenant, puisque les mythes examinés dans ce troisième volume ne se contentent pas d'opposer entre eux le cru, le cuit et le pourri, mais mettent expressément en contraste le rôti et le bouilli qui représentent, pour d'innombrables cultures, les modes fondamentaux du cuit. On les voit d'ailleurs figurer, entre autres oppositions non moins réelles, dans un texte français du XII^e siècle qui mérite qu'on le cite en tête de cette discussion. Sous une forme ramassée qui rend plus dense la signification de chaque terme, il dresse le programme de ce que pourrait être une analyse structurale du langage culinaire : « Les autres donnent trop vaine estude en préparant les viandes, excogitans infinis genres de décoctions, frictures et savourements ; désirans, selon la coustume de femmes grosses, maintenant molz, maintenant durs, maintenant froidz, maintenant chaulx, maintenant bouilliz, maintenant rostis, maintenant avec poivre, maintenant aux aulx, maintenant avec cynymome, maintenant avec sel essavourez » (Hugues de Saint-Victor, *De Institutione novitiarum, in :* Franklin, p. 157). Ce texte établit une opposition majeure entre aliment et condiment ; et il distingue deux formes extrêmes que peut revêtir la préparation des premiers : celle du bouilli et celle du frit, elles-mêmes susceptibles de plusieurs modalités classées par paires : mou et dur, froid et chaud, bouilli et rôti. Enfin, il classe aussi les condiments par paires contrastées : poivre et ail d'une part, cinnamome et sel d'autre part, en opposant sur un axe le poivre à ce qu'un siècle plus tard, on appelait toujours les « aigruns » (aulx, oignons, échalotes, etc. ; cf. Améro, vol. II, p. 92) ; et, sur l'autre axe, les épices douces et le sel.

En quoi consiste donc l'opposition du rôti et du bouilli ? Directement soumise à l'action du feu, la nourriture rôtie se trouve avec celui-ci dans un rapport de *conjonction non médiatisée*, tandis que la nourriture bouillie résulte d'un double procès de médiation : par l'eau dans laquelle on l'immerge, et par le récipient qui les contient l'une et l'autre.

A un double titre, par conséquent, on peut mettre le rôti du côté de la nature, le bouilli du côté de la culture. Réellement, puisque le bouilli requiert l'usage d'un récipient qui est un objet culturel ; et symboliquement, pour autant que la culture exerce sa médiation entre l'homme et le monde, et que la cuisson par ébullition exerce elle aussi une médiation, par l'eau, entre la nourriture que l'homme s'incorpore et cet autre élément du monde physique : le feu.

La façon la plus simple de concevoir l'opposition postule que la technique

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rustique est apparue avant l'autre : « Dans les temps anciens, disaient les Grecs par la bouche d'Aristote, les hommes rôtissaient tout. » Il s'ensuit qu'on peut faire bouillir une viande préalablement rôtie, mais non faire rôtir une viande déjà bouillie, car ce serait aller contre le sens de l'histoire (*Problèmes*, III, 43 ; *cit. par* Reinach, vol. V, p. 63). Si la conclusion est rien moins qu'universellement admise, les prémisses se retrouvent chez les peuples les plus divers. Les indigènes de la Nouvelle-Calédonie, qui connaissaient pourtant l'usage de la poterie avant l'arrivée des Français (contrairement à ce qu'indiquait une transcription fautive de nos notes dans les premiers tirages de *L'Arc*, *l.c.*, p. 21), n'en étaient que plus enclins à souligner que, jadis, « on ne faisait que griller et rôtir, que « brûler » comme disent aujourd'hui les autochtones... L'usage de la marmite et la consommation de tubercules bouillies sont considérés avec fierté... comme une preuve de... civilisation » (Barrau, p. 57-58). Dans leur mythe d'origine (M_{526} ; Fletcher-La Flesche, p. 70-71), les Indiens Omaha racontent que les hommes inventèrent d'abord le feu et qu'ils mangeaient leur viande rôtie ; mais ils se fatiguèrent de cet ordinaire et se demandèrent comment ils pourraient préparer la viande d'autre façon. Ils inventèrent donc la poterie, mirent l'eau dans la marmite, la viande dans l'eau et le tout sur le feu. Ils apprirent ainsi à manger leur viande bouillie. C'est aussi en invoquant les coutumes primitives que les Micmac justifiaient leur prédilection pour la viande rôtie (Wallis *2*, p. 404).

Implicite dans les exemples qui précèdent, l'opposition qui met le rôti du côté de la nature, le bouilli du côté de la culture, en recouvre une autre entre nourriture non élaborée et nourriture élaborée. Ne dissimulons pas, cependant, que cette dernière opposition peut prendre des valeurs très diverses, car toutes les sociétés ne définissent pas de la même façon ce qu'elles entendent par « bouilli » et par « rôti ».

Les Indiens des Plaines, qui nous ont si longtemps occupé dans les pages qui précèdent, illustrent bien ces divergences. Certaines tribus font cuire longtemps, d'autres peu, ou bien encore elles préconisent des temps de cuisson très inégaux selon que la viande doit être rôtie ou bouillie. Ainsi, les Assiniboine préféraient la viande rôtie à la viande bouillie mais, quelle que soit la recette, ils la voulaient à peine cuite (Denig, p. 581-582). Leurs voisins Blackfoot, qui soumettaient la viande rôtie à une cuisson prolongée, ne laissaient qu'un instant dans l'eau bouillante celle qu'ils se contentaient de faire blanchir, comme disent nos cuisinières, pour qu'elle perde sa coloration externe (Grinnell *3*, p. 205). Les deux styles culinaires contrastent avec celui des Kansa et des Osage, qui faisaient tout trop cuire (Hunter, p. 348), et avec celui des Ingalik de l'Alaska : ces pêcheurs consommaient le poisson soit cru, soit très cuit, et soit sec, soit pourri, mais jamais cuit à moitié, ce qui ferait une mauvaise cuisine (Osgood, p. 165).

Tournons-nous enfin vers l'Amérique du Sud. Selon Armentia (p. 11), les Cavina mangeaient une nourriture surbouillie, qu'ils laissaient sur le

feu de 6 heures du soir à 2 heures du matin et qu'ils ne servaient qu'après qu'elle avait reposé jusqu'au lever du jour. Les colons de la Guyane hollandaise tenaient sans doute des Indiens la recette de la « marmite-aux-piments », où l'on déversait chaque jour les restes du dernier repas en ajoutant un peu de sauce fraîche. Cette préparation s'améliorait en vieillissant. On en cite une, véritable trésor domestique comme certain cassoulet, qu'on avait réussi à garder en service pendant trente années consécutives sans jamais nettoyer le pot (Schomburgk, vol. I, p. 96).

Gardons-nous donc d'affirmer que toutes les sociétés doivent nécessairement classer le bouilli avec l'élaboré, et mettre le rôti de l'autre côté. Disons plutôt, d'abord, que l'opposition semble partout pertinente, quelle que soit la diversité des contenus empiriques, et ensuite que cette façon de la formuler semble être plus fréquente que l'autre. Pour de nombreuses sociétés, en effet, l'observation atteste une double affinité : celle du rôti avec le cru, c'est-à-dire le non élaboré, et celle du bouilli avec le pourri, qui est un des deux modes de l'élaboré.

L'affinité du rôti avec le cru résulte de ce que, le plus souvent, il admet une cuisson imparfaite qui, chez nous, constitue même l'effet recherché. C'est ce qui se produit chaque fois que le rôti est inégalement cuit soit de part et d'autre, soit au dehors et au dedans. Un mythe des Indiens Wyandot (M_{527} ; Woodman, p. 8) souligne cette nature paradoxale du rôti : « Le Créateur fit jaillir le feu et ordonna au premier homme d'embrocher une pièce de viande sur un bâton et de la faire rôtir. Mais l'homme était si ignorant qu'il la laissa au feu jusqu'à ce qu'elle fût carbonisée d'un côté, tout en restant crue de l'autre. » Pour les Pocomchi du Mexique, le rôti représente un compromis entre le cru et le brûlé. Après l'incendie universel (M_{528} ; Meyers, p. 10), ce qui avait échappé au feu devint blanc, et ce qui avait brûlé, noir. Ce qui avait seulement roussi devint rouge. Ainsi s'expliquent les couleurs diverses des grains de maïs et des haricots. Le sorcier Waiwai de la Guyane anglaise doit s'abstenir de viande grillée ou frite, préparations inhabituelles chez les Indiens qui font surtout bouillir ou fumer la viande, et il ne peut avoir de contact avec la peinture rouge ou avec le sang (Fock, p. 132), ce qui suggère aussi l'affinité du rôti avec le cru. Aristote plaçait la cuisson par ébullition au dessus du rôtissage, parce qu'elle était mieux propre à supprimer la crudité des viandes : « les viandes rôties étant plus crues et plus sèches que les viandes bouillies » (*cit. par* Reinach, *l.c.*).

L'affinité du bouilli avec le pourri ressort, dans plusieurs langues européennes, de locutions telles que « pot pourri », « *olla podrida* », désignant différentes sortes de viandes assaisonnées et cuites ensemble avec des légumes ; ou encore, en allemand, *zu Brei zerkochtes Fleisch*, « une viande pourrie de cuire ». Des langues américaines expriment la même affinité, et il est significatif que ce soit chez des peuples siouan voisins des Mandan qui, nous l'avons vu, témoignaient d'un goût très vif pour la viande fai-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sandée, au point de préférer à la chair fraîche du bison celle d'un animal mort dont la carcasse avait longtemps séjourné dans l'eau. Ainsi, en langue dakota, le verbe /i-ku-ka/ exprime à la fois l'idée de décomposition ou de détérioration sous une action externe, et celle d'ébullition d'un produit alimentaire coupé en morceaux et mélangé avec d'autres (Riggs. p. 196). Le verbe mandan /na'xerep here/ « faire bouillir » semble impliquer une cuisson poussée jusqu'à ce que la viande se détache de l'os (Kennard, p. 12.)

Les distinctions qui précèdent n'épuisent pas toutes les richesses du contraste entre rôti et bouilli. L'un est cuit au dedans (d'un récipient), tandis que l'autre l'est du dehors : celui-ci évoque le concave, et celui-là le convexe. Aussi, le bouilli relève souvent de ce qu'on pourrait appeler une « endo-cuisine » faite pour l'usage intime et destinée à un petit groupe clos, comme la langue hidatsa l'exprime avec une force particulière : le même mot /mi dá ksi/ désigne à la fois la palissade entourant le village, la casserole et le poêlon, « car ils forment tous une enceinte » (W. Matthews, p. 126). Au contraire, le rôti relève de l' « exo-cuisine » : celle qu'on offre à des étrangers. Dans l'ancienne France, la poule au pot était pour le souper de famille, la viande rôtie pour le banquet dont elle marquait le point culminant : servie obligatoirement après les viandes bouillies et les herbes du début, et accompagnée des « fruits extraordinaires » tels que melons, oranges, olives et câpres : « L'on assied le rôti sur table à mesure qu'on lève les entrées et le bouilli... [Mais] le temps de servir le poisson est au déclin de la chair, entre le rôti et le dessert » (Franklin, p. 221-223).

On retrouve la même opposition dans des sociétés exotiques, bien qu'elles ne la formulent pas de pareille façon. Les Kaingang du Brésil méridional interdisent la viande bouillie au veuf et à la veuve, ainsi qu'au meurtrier d'un ennemi (Henry *1*, p. 184 et n. 15). Le choix du bouilli pourrait connoter ainsi le resserrement, celui du rôti la distension des liens familiaux ou sociaux.

Il arrive aussi que les mythes, les rites ou le simple usage situent l'opposition du rôti et du bouilli sur d'autres plans. Plusieurs tribus américaines associent le rôti à la vie en brousse et au sexe masculin, le bouilli à la vie villageoise et au sexe féminin. Les Yagua amazoniens font bouillir la viande ou la fument. La première technique incombe aux femmes, mais les hommes fument la viande quand ils sont en expédition de chasse, et au village même si leurs épouses s'absentent (Fejos, p. 44). Des Jivaro, Karsten explique (*2*, p. 115) qu'ils « font bouillir la viande dans une marmite de terre ou la rôtissent devant le feu. Ils recourent à la seconde technique quand ils campent pour chasser, pêcher ou pour d'autres travaux, et c'est aussi la seule qu'un homme puisse décemment employer. Bouillir la nourriture au village revient exclusivement aux femmes, car un homme ne fait rien bouillir, hors les décoctions de tabac et autres plantes magiques ». Goldman (p. 79) attribue aux Cubeo « le système habituel de la forêt tropicale : les femmes font bouillir, les hommes cuisent au four ou grillent »[1]. Dans le village trumaï, disent Murphy et Quain (p. 30) : « les hommes se chargent seuls du rôtissage, bien que les femmes les aident parfois. Mais presque toute la nourriture est mise à bouillir, d'où résulte que le labeur de la cuisine incombe surtout aux femmes. »

Au nord-ouest de l'hémisphère boréal, les Ingalik distinguaient les aliments selon que leur nature les destinait à être bouillis ou rôtis : « la première méthode s'appliquait à la nourriture préparée à la maison, la seconde, sauf quelques espèces de poisson, à celle du campement nomade » (Osgood, p. 276-277). Leurs voisins orientaux Tanana, qui consommaient presque toute leur nourriture bouillie, laissaient pourtant le soin de la cuisine aux hommes. Ce style de vie inhabituel était, semble-t-il, partagé par d'autres Athapaskan du nord : Ahtena, Tanaina et certains Kutchin, bien que des groupes contigus par l'habitat, la langue et la culture : Chandalar-Kutchin et Loucheux, confiassent la cuisine aux femmes (McKennan, p. 41-46). Mais seuls les hommes faisaient la cuisine chez les Sahaptin du fleuve Columbia (Garth, p. 52).

Nous avons noté plus haut que les Assiniboine, de langue siouan, inversaient dans leur pratique culinaire les connotations courantes du rôti et du bouilli. Il n'est que plus curieux de rencontrer chez eux des attitudes voisines de celles des Athapaskan que nous venons de citer : « Quand les hommes étaient à la guerre... ils consommaient leur nourriture bouillie. Les femmes n'utilisaient jamais cette technique ; pour elles, la méthode normale consistait à rôtir la viande sur une broche inclinée au dessus du foyer... On fabriquait et on utilisait jadis des récipients en poterie... mais seuls les hommes s'en servaient » (Lowie *2*, p. 12). Un groupe de mythes menomini (M_{475c-f}) adopte le même système : contrairement à la pratique réelle, les femmes y font rôtir la viande, les hommes la font bouillir ; mais les femmes, ici, sont des ogresses. L'attribution du bouilli aux hommes et du rôti aux femmes semble aussi caractéristique de certains pays d'Europe orientale ; nous y reviendrons.

L'existence de ces systèmes aberrants pose un problème. Elle donne à croire que le champ sémantique des recettes comporte des dimensions plus nombreuses que nous ne l'indiquions au début de la discussion. Sans doute les peuples chez qui ces inversions se manifestent font-ils appel à d'autres axes d'oppositions. A titre d'hypothèse, on peut en suggérer quelques-uns. Par exemple, le bouilli offre une méthode de conservation intégrale de la viande et de ses sucs, tandis que le rôti s'accompagne de destruction ou de perte. L'un évoque donc l'économie, l'autre la prodigalité ; celui-ci est aristocrate, celui-là peuple. Cet aspect ressort au premier plan, dans des

1. Nous traduisons littéralement, mais les termes anglais *bake* et *broil* semblent peu appropriés au « système habituel de la forêt tropicale » qui repose plutôt sur le rôtissage et le fumage.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sociétés qui soulignent les différences de statut entre les individus ou les classes. Chez les anciens Maori, un noble pouvait lui-même faire rôtir sa nourriture, mais il évitait tout contact avec les ustensiles de cuisine et le four à étuver qu'on abandonnait aux esclaves et aux femmes de basse extraction. Comparer quelqu'un à un « four fumant » constituait d'ailleurs une injure mortelle. Rien, plus que la vapeur, ne pouvait ruiner les qualités physiques et morales d'une personne bien née, ou celles de la nature à l'état sauvage : les oiseaux disparurent des forêts dès qu'on prit l'habitude d'y apporter de la nourriture bouillie. Quand les Blancs introduisirent en Nouvelle-Zélande les marmites et les casseroles, les indigènes les tinrent pour des ustensiles infectés, au même titre que les pierres chaudes de leurs fours (Prytz-Johansen, p. 46, 89, 208-211). Ces attitudes inversent de façon saisissante celles que nous avons relevées chez les Canaques de Nouvelle-Calédonie.

On peut faire des observations du même type dans les sociétés européennes où les attitudes envers le rôti et le bouilli évoluèrent aussi au cours des temps. L'inspiration démocratique des rédacteurs de l'*Encyclopédie* se reflète dans l'apologie qu'ils font du bouilli : « ... un des aliments de l'homme le plus succulent et le plus nourrissant... On pourrait dire que le bouilli est par rapport aux autres mets ce que le pain est par rapport aux autres sortes de nourriture » (art. « bouilli »). Argument dont, un demi-siècle plus tard, le dandy Brillat-Savarin (*Physiologie du goût*, VI, § 2) prendra le contre-pied : « Les professeurs ne mangent jamais de bouilli par respect pour les principes et parce qu'ils ont fait entendre en chaire cette vérité incontestable : Le bouilli est de la chair, moins son jus... Cette vérité commence à percer, et le bouilli a disparu dans les dîners véritablement soignés ; on le remplace par un filet rôti, un turbot ou une matelote. » Si donc les Tchèques font du bouilli une nourriture d'homme, c'est peut-être parce que leur société traditionnelle offrait un caractère plus démocratique que celle de leurs voisins slovaques et polonais. On pourrait interpréter dans le même esprit les attitudes contrastées vis-à-vis du rôti et du bouilli, de la part des Grecs, des Romains et des Hébreux, telles que M. Piganiol les a décrites récemment.

Ailleurs, l'opposition prend un tour différent. Le bouilli s'élabore sans déperdition de substance et dans une enceinte bien close (*supra*, p. 400) ; à est donc propre à symboliser la totalité cosmique. Les Arawak de la Guyane exigeaient que la viande des animaux tués à la chasse fût bouillie à petit feu, dans une marmite sans couvercle qui était l'objet d'un soin constant ; car si le liquide venait à déborder, tous les animaux de la même espèce s'enfuiraient au loin, et on ne pourrait plus les chasser (Roth 1, p. 295). A l'autre extrémité du Nouveau Monde, dans la région des Grands Lacs de l'Amérique du Nord, les Fox observaient la même règle pour la cuisson de la nourriture cérémonielle : « Déborderait-elle que toute vie s'échapperait au dehors. » Rien ne doit pénétrer non plus dans la marmite ;

lors de la consommation, on ne doit faire tomber ni laisser le moindre relief (Michelson 5, p. 249, 261).

Le bouilli, c'est la vie, le rôti, la mort. Le folklore du monde entier offre d'innombrables exemples du chaudron d'immortalité ; mais de broche d'immortalité, point. Un rite des Cree canadiens traduit bien ce caractère de totalité cosmique attribué à la nourriture bouillie. Selon ces Indiens, le Créateur ordonna aux hommes de faire bouillir les premières baies de l'année et de présenter d'abord la coupe au soleil en le priant de faire mûrir les baies, puis au tonnerre pour qu'il pleuve, enfin à la terre afin qu'elle porte des fruits (Mandelbaum, p. 285). Pour les Ojibwa aussi, le bouilli renvoyait à l'ordre du monde ; car s'ils faisaient habituellement griller les écureuils à la flamme après avoir fendu la carcasse, ils les mettaient à bouillir quand ils voulaient attirer la pluie (Speck 7, p. 80). Dans ce cas, le rôti et le bouilli reçoivent des fonctions différentielles, et leur conjugaison peut revêtir la forme d'un univers culinaire, image en miniature de l'univers cosmique. Sans doute faut-il interpréter de cette façon l'étonnante recette galloise, consistant en une oie rôtie, farcie d'une langue de bœuf bouillie et entourée d'abord de hachis, puis d'une pâte, et qui devait durer pendant toute la semaine de Noël (Owen, p. 34).

Nous rejoignons ainsi le symbolisme du plus lointain passé indo-européen, tel que M. Dumézil (p. 60) l'a restitué : « A Mitra appartient ce qui se casse de soi-même, ce qui est cuit à la vapeur, ce qui est bien sacrifié, le lait... et à Varuna ce qui est coupé à la hache, ce qui est saisi au feu, le soma enivrant. » Il n'est pas peu surprenant, mais combien significatif, de retrouver intacte en plein XIX^e^ siècle, chez d'aimables philosophes de la cuisine, la conscience du même contraste entre savoir et inspiration, sérénité et violence, mesure et démesure, toujours symbolisé par l'opposition du bouilli et du rôti : « On devient cuisinier mais on naît rôtisseur » (Brillat-Savarin, *l.c.*, aphorisme 15) ; « Rôtir est tout à la fois rien et l'immensité » (marquis de Cussy, *l'Art culinaire*, *in* : Améro, vol. I, p. 367).

***

A l'intérieur du triangle fondamental que forment les catégories du cru, du cuit et du pourri, nous avons donc inscrit deux termes qui, en règle générale, se situent, l'un : le rôti, dans le voisinage du cru, et l'autre : le bouilli, dans le voisinage du pourri. Il manque encore un troisième terme, illustrant dans ses modalités concrètes la forme de cuisson qui se rapproche le plus de la catégorie abstraite du cuit. Cette modalité nous paraît être le fumage qui, comme le rôtissage, implique une opération non médiatisée (sans récipient et sans eau) mais qui, à sa différence, et cette fois comme l'ébullition, est une forme de cuisson lente, donc profonde et régulière à la fois.

Dans la technique du fumage comme dans celle du rôtissage, rien ne

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

s'interpose entre le feu et la viande, sinon l'air. Mais la différence entre les deux techniques tient à ce que, dans un cas, la couche d'air interposée se réduit au minimum, tandis que dans l'autre cas, elle s'accroît au maximum. Pour fumer le gibier, les Indiens sud-américains, dont c'est la technique culinaire préférée, construisent un bâti de bois haut de 1,50 m environ sur le dessus duquel ils disposent la viande, et ils entretiennent pendant 48 heures ou davantage un très petit feu au dessous. Par conséquent, pour un même caractère constant : la présence d'air interposée, on note des caractères différentiels qui s'expriment dans les oppositions : *rapproché/éloigné*, et : *rapide/lent*. Un troisième caractère différentiel tient à l'absence d'ustensile dans le cas du rôtissage (où un bâton quelconque peut faire office de broche), alors que le boucan est un échafaudage construit par l'homme, objet culturel par conséquent[1].

Sous ce dernier rapport, le fumage s'apparente sans doute à la cuisson par ébullition, qui requiert aussi un moyen culturel : le récipient. Mais entre les deux types d'ustensile, une différence capitale apparaît, ou plus exactement est instituée par la culture afin, pourrait-on dire, d'affirmer l'opposition qui, sans cela, fût restée trop faible et eût risqué de se dérober à l'entreprise de signification. Les marmites et les pots sont des ustensiles soigneusement ménagés et préservés, qu'on nettoie et qu'on range après usage, pour les faire servir un grand nombre de fois. Le boucan, lui, *doit être immédiatement détruit après usage*, sinon l'animal se vengerait et viendrait à son tour boucaner le chasseur. Telle est au moins la croyance des Indiens de la Guyane (Roth *1*, p. 294) chez qui nous avons relevé celle, manifestement symétrique avec l'autre, qu'une ébullition mal surveillée, et pendant laquelle l'eau viendrait à déborder, aurait pour résultat la sanction inverse : fuite du gibier que le chasseur ne parviendrait pas à rejoindre, au lieu d'être attaqué par lui. Enfin, il est clair que, comme on l'a déjà remarqué, le bouilli s'oppose à la fois au fumé et au rôti sous le rapport de la présence ou de l'absence de l'eau.

Mais revenons un moment à l'opposition entre ustensile périssable et ustensile durable, qui nous est apparue en Guyane à propos du fumé et du bouilli. Elle va permettre, en effet, de résoudre une difficulté de notre système qui n'a sans doute pas échappé au lecteur. Nous avons caractérisé au début une des oppositions du rôti et du bouilli comme exprimant celle de la nature et de la culture. Pourtant, un peu plus loin, nous avons suggéré de reconnaître l'affinité du bouilli et du pourri ; nous définissions alors ce dernier comme l'élaboration du cru selon des voies naturelles. N'est-il pas contradictoire qu'une technique culturelle conduise à un résultat naturel ? En d'autres termes, quelle signification philosophique prendra

1. Mais, dans ce cas aussi, il serait imprudent de généraliser, car les Indiens de l'Oregon entouraient d'un respect spécial les bâtons pointus servant de broches qui s'opposaient chez eux au récipient à faire bouillir au moyen de pierres chaudes, souvent simple pièce d'écorce hâtivement façonnée. On y reviendra dans le volume suivant.

l'invention de la poterie (et donc de la culture), si la problématique indigène rapproche la cuisson par ébullition de la putréfaction qui, dans l'état de nature, constitue l'aspect que la nourriture crue doit prendre spontanément ?

Telle que la formulent les indigènes guyanais, la problématique du fumé recouvre un paradoxe du même type. D'un côté, en effet, le fumé est, de tous les modes de cuisson, celui qui se rapproche le plus de la catégorie abstraite du cuit ; et, puisque l'opposition du cru et du cuit apparaît homologue avec celle de la nature et de la culture, il représente le mode de cuisson le plus culturel, en même temps que le plus estimé dans la pratique indigène. Mais, d'un autre côté, son moyen culturel, le boucan, doit être anéanti sans retard. On aperçoit un parallélisme frappant avec la cuisson par ébullition, dont on préserve les moyens culturels, c'est-à-dire les récipients, tout en l'assimilant elle-même à un processus de destruction spontanée. Au moins dans le vocabulaire, le bouilli équivaut souvent au pourri, état que la cuisson a plutôt pour rôle de prévenir ou de retarder.

Quelles raisons peut-on avancer pour rendre compte de ce parallélisme ? Dans les sociétés dites primitives, la cuisson à l'eau et le fumage ont ceci en commun que l'une quant à ses moyens, l'autre quant à son résultat, se réclament de la durée. La cuisson à l'eau s'opère grâce à des récipients en poterie (ou en bois chez les peuples ignorant la poterie, mais qui font bouillir l'eau en y plongeant des pierres chaudes) ; dans tous les cas, ces récipients entretenus, soignés et réparés de génération en génération, comptent parmi les plus durables des objets culturels. Quant au fumage, il procure des aliments qui résistent à la corruption bien plus longtemps que ceux cuits de n'importe quelle autre façon. Tout se passe donc comme si la jouissance prolongée d'une œuvre culturelle entraînait, tantôt sur le plan du rite, tantôt sur celui du mythe, une concession faite en contrepartie à la nature : quand le résultat est durable, il faut que le moyen soit précaire et inversement.

Or, cette ambiguïté, dont nous voyons qu'elle marque pareillement le fumé et le bouilli, mais dans des directions différentes, est la même qui nous a paru liée à la conception la plus fréquente que les hommes se font du rôti. Brûlé d'un côté, cru de l'autre, ou grillé au dehors, saignant en dedans, le rôti incarne l'ambiguïté du cru et du cuit, de la nature et de la culture, que, pour rendre la structure cohérente, le fumé et le bouilli doivent illustrer à leur façon. Mais la raison qui les y astreint n'est pas purement formelle : par ce moyen, le système atteste que l'art de la cuisine ne se situe pas tout entier du côté de la culture. Répondant aux exigences du corps, et déterminée dans chacun de ses modes par la manière particulière dont, ici et là, l'homme s'insère dans l'univers, placée donc entre la nature et la culture, la cuisine assure plutôt leur nécessaire articulation. Elle relève des deux domaines, et reflète cette dualité dans chacune de ses manifestations.

Mais elle ne peut le faire toujours sur le même plan. L'ambiguïté du rôti est intrinsèque, celle du fumé et du bouilli est extrinsèque : elle ne tient

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pas aux choses mêmes, mais à la façon dont on en parle ou dont on se conduit envers elles. Car, ici encore, une distinction s'impose : le caractère d'être naturel, que la langue confère souvent à la nourriture bouillie, est de l'ordre de la métaphore : le bouilli n'est pas du pourri, simplement il lui ressemble. Inversement, la transfiguration du fumé en être naturel ne résulte pas de l'inexistence du boucan, mais de sa destruction volontaire. Cette transfiguration relève donc de l'ordre de la métonymie, puisqu'elle consiste à faire comme si l'effet n'avait pas besoin de cause, et pouvait donc remplir à la fois les deux fonctions. Même quand la structure change ou s'enrichit pour surmonter un déséquilibre, ce n'est jamais qu'au prix d'un nouveau déséquilibre qui se révèle sur un autre plan. Nous constatons une fois de plus que la structure doit à une inéluctable dissymétrie son pouvoir d'engendrer le mythe, qui n'est rien d'autre qu'un effort pour corriger ou dissimuler cette dissymétrie constitutive.

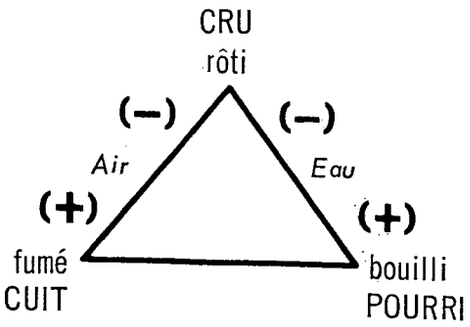


Fig. 42. — Le triangle culinaire.

Revenons au triangle culinaire. A l'intérieur de celui-ci, nous avons tracé un autre triangle qui intéresse les recettes, tout au moins les plus simples, puisque nous nous sommes borné à retenir trois types de préparation : le rôti, le bouilli et le fumé. Fumé et bouilli s'opposent quant à la nature de l'élément interposé entre le feu et la nourriture, qui est soit l'air, soit l'eau. Fumé et rôti s'opposent par la place plus ou moins grande faite à l'élément air ; rôti et bouilli, par la présence ou l'absence d'eau. La frontière entre nature et culture, qu'on peut à volonté tracer parallèle à l'axe de l'air ou à celui de l'eau, met *quant aux moyens* le rôti et le fumé du côté de la nature, le bouilli du côté de la culture ; ou *quant aux résultats*, le fumé du côté de la culture, le rôti et le bouilli du côté de la nature (fig. 42).

Qu'on ne nous prête surtout pas l'idée naïve que tous les systèmes de recettes respectent ce modèle au même titre et de la même façon. Nous l'avons pris comme exemple, parce qu'il reflète un aspect de notre propre système (dont l'analyse complète requerrait d'ailleurs des dimensions supplémentaires) et, croyons-nous aussi, de plusieurs autres. Mais il est clair que le schéma n'illustre qu'une transformation parmi d'autres, dans un ensemble infiniment complexe et dont on ne pourra sans doute jamais saisir que des fragments, faute d'informations suffisantes sur les pratiques culinaires des peuples du monde auxquelles les ethnologues n'ont guère prêté attention.

Pour nous en tenir aux systèmes aberrants de certaines tribus des Plaines que nous avons citées plus haut (p. 398, 401), nous noterons d'abord

que ces populations ignoraient ou dédaignaient le fumage (fig. 43), mais exposaient la viande découpée en feuillets pour les faire sécher à l'air, technique que nous avons nous-même souvent employée au Brésil où elle

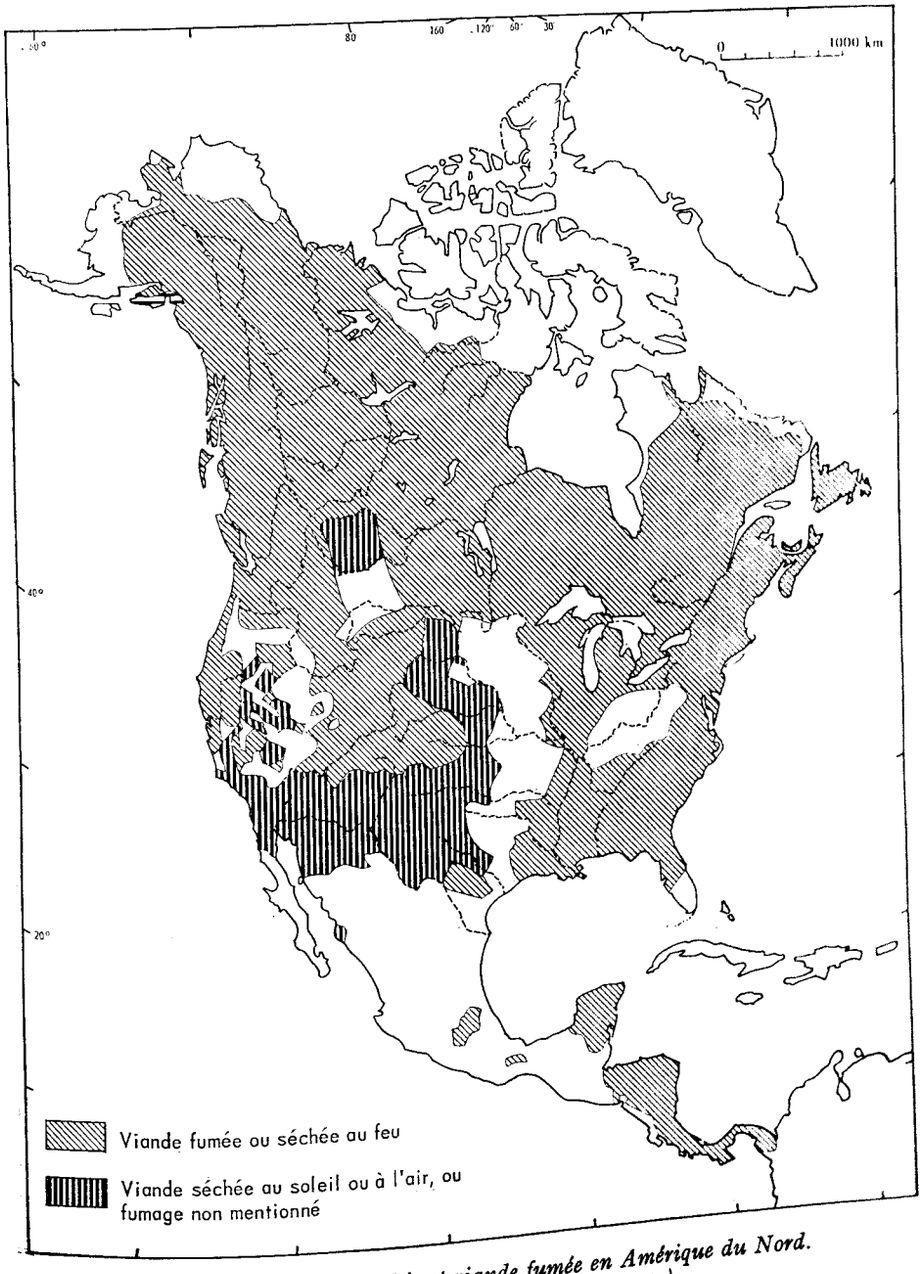


Fig. 43. — Viande séchée et viande fumée en Amérique du Nord. (D'après Driver et Massey, carte 53.)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

porte le nom de *carne de vento*. La viande ainsi préparée est très savoureuse, mais elle se corrompt beaucoup plus vite que celle préalablement salée ou fumée. Aussi les Blackfoot, Cheyenne et Oglala Dakota ne s'en tenaient pas là. Après avoir obtenu des feuilles de viande dure et sèche, ils les posaient directement sur un lit de braises ardentes, d'abord d'un côté puis de l'autre. Ils les battaient ensuite, comme au fléau, pour les réduire en parcelles qu'ils malaxaient avec de la graisse ou de la moelle de bison fondue ; et ils serraient cette préparation dans des sacs de cuir, en prenant soin qu'il ne reste pas d'air à l'intérieur. Les sacs une fois cousus, les femmes sautaient dessus et les piétinaient pour rendre la masse homogène. Quand chaque sac et son contenu formait un bloc compact, on les mettait de nouveau au soleil jusqu'à complète dessiccation (Grinnell *3*, p. 206 ; Beckwith *2*, p. 431, n. 1 ; Berthrong, p. 31).

Pour autant que cette technique de préparation du pemmican remplace le fumage, il est normal qu'elle entraîne une fission du terme polaire qui s'oppose au bouilli et au rôti dans le triangle culinaire, et qu'elle lui substitue une paire de termes en corrélation et opposition : d'une part le *séchage*, plus éloigné du cuit que ne sont le rôti et le bouilli puisqu'il se passe de feu, et d'autre part la *conserve*, qui suppose le séchage mais en diffère par la mise en contact direct de la viande avec le feu, et qui représente donc une forme superlative de cuisson.

Les Blackfoot nous ont paru poser un problème, parce que leur système culinaire place le bouilli du côté du presque cru et le rôti du côté du plus que cuit. Or, nous disposons à leur sujet de précisions supplémentaires. D'abord, un de leurs meilleurs observateurs (Grinnell, *l.c.*) explique que le grillage de la viande séchée, qui constitue une phase de la préparation du pemmican, avait lieu sur deux foyers contigus. En effet, la viande brûlée rendait pour un temps chaque foyer inutilisable, à cause de la fumée âcre qui s'en dégageait et qui aurait donné mauvais goût à la tournée suivante. On se servait donc des feux en alternance, pour laisser à la combustion le temps d'éliminer les matières organiques de celui qu'on venait d'employer. Il se pourrait que, dans un tel système où l'abus de combustion avait un effet corrupteur, la catégorie du brûlé vînt remplacer celle du pourri : commutation d'autant mieux concevable que des considérations tout à fait étrangères au présent développement nous ont appris que ces deux catégories forment un couple de termes corrélatifs et opposés (CC, p. 184-186, 299-302, 340-345). L'inversion du pourri en brûlé aurait entraîné, au titre de phénomène concomitant, celle du bouilli et du rôti, par rapport aux pôles du cru et du cuit.

Mais surtout, les Blackfoot vivaient à un carrefour de langues et de cultures où venaient se mêler ou se heurter des influences diverses : celle des Algonkin des bois, auxquels ils se rattachaient par la langue, celle des tribus des Plaines dont ils partageaient le genre de vie, celle des Athapaskan du nord-ouest et celle des Indiens du Plateau, avec lesquels ils

avaient des liens commerciaux. Ce cosmopolitisme retentissait aussi sur le système culinaire. Comme les autres tribus des Plaines, les Blackfoot savaient faire bouillir la viande dans des marmites de fortune, en tapissant les parois d'une petite fosse avec un cuir vert où ils versaient l'eau, puis immergeaient des pierres chaudes. Mais ils semblent avoir été les seuls à fabriquer des vases de pierre (Grinnell *3*, p. 202)[1], sans doute sous l'influence des cultures du Plateau auxquelles ils devaient également une technique fort complexe pour rendre comestibles les bulbes d'une liliacée (camas : *Camassia quamash*) : mis à cuire plusieurs jours de suite dans un four de terre, séchés ensuite au soleil, et conservés en sacs.

Pour la cuisine bouillie, les Blackfoot disposaient donc d'une gamme de récipients très étendue, allant du cuir vert jusqu'au vase de pierre en passant par des sacs de peau souple, des bols en bois, et jadis en poterie : soit des ustensiles aussi périssables qu'un cuir fraîchement dépouillé, ou durables comme la vaisselle de pierre. A ce dualisme de la cuisine bouillie envisagée sous l'angle de ses moyens techniques, correspondait un dualisme de la méthode culinaire inverse (en ce sens qu'elle exclut l'eau) envisagée cette fois sous l'angle de ses résultats : en effet, la viande séchée à l'air est périssable, mais le pemmican, en quoi on la transforme, ne l'est pas. Enfin, les quatre méthodes culinaires principales des Blackfoot : préparation du pemmican, cuisson des camas au four, « blanchiment » de la viande dans l'eau bouillante ou son séchage à l'air, paraissent réductibles à des paires de termes en corrélation et opposition. Les deux premières sont complexes, les deux dernières simples ; la première et la dernière se déroulent à l'air libre, la deuxième et la troisième au dessous du niveau du sol, dans une fosse pleine d'eau ou sans eau. Le four chthonien, affecté à une nourriture végétale, s'oppose à la viande animale suspendue à mi-hauteur, comme le pemmican ensaché dans un cuir sec, hermétiquement clos, s'oppose, sous le rapport des nourritures animales, à la viande vite blanchie dans un cuir frais, ouvert et rempli d'eau. A ce système carré et distendu, où deux termes représentent le *presque cru* (viande séchée ou blanchie) et deux le *plus que cuit* (pemmican et camas, soit des nourritures animale et végétale en conserve), il n'est pas surprenant que deux points d'appui internes soient nécessaires, pour assurer son ancrage aux valences simples du *cru* et du *cuit* qu'impliquent indirectement les quatre autres. Et l'on sait, en effet, que les Blackfoot consommaient volontiers crus les viscères du gibier : tripes et foie ; tandis que, nous l'avons dit, ils exigeaient que la viande rôtie fût surcuite.

Nous venons de donner un exemple de transformation du modèle. Il y en a d'autres. Dans un système culinaire où la catégorie du rôti se dédouble en rôti et en grillé, c'est ce dernier terme (connotant le moindre éloignement

1. Grinnell au moins l'affirme. Les témoignages dans le même sens concernant les Crow proviennent surtout des mythes (cf. Lowie, *11*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la viande et du feu) qui prendra place au sommet du triangle des recettes, le rôti s'inscrivant alors, toujours sur l'axe de l'air, à mi-chemin entre le grillé et le fumé. On procèdera de manière analogue, si le système culinaire considéré fait une distinction entre cuisson à l'eau et cuisson à la vapeur : cette dernière, qui éloigne l'eau de la nourriture, se placera à mi-chemin entre le bouilli et le fumé.

Il faudra recourir à une transformation plus complexe pour introduire la catégorie du frit. Au triangle des recettes, on substituera un tétraèdre qui fournira un troisième axe : celui de l'huile, s'ajoutant à ceux de l'air et de l'eau. Le grillé restera au sommet, mais, sur l'arête reliant le fumé et le frit, on devra placer au milieu le rôti au four (avec adjonction de matière grasse), qui s'oppose au rôti à la broche (sans cette adjonction). De même, sur l'arête reliant le frit et le bouilli, on inscrira la cuisson à l'étouffée (dans un fond d'eau et de matière grasse), opposée à la cuisson à la vapeur (sans matière grasse et à distance du fond d'eau), ainsi qu'au rôtissage au four (avec un fond de matière grasse et sans eau). L'axe du frit intervient rarement en Amérique[1]. On l'observe cependant dans un mythe menomini (M_{476b} ; Bloomfield *3*, p. 434-435), dont l'héroïne se délivre de la tête qui roule en lui administrant un bain de vapeur où l'huile bouillante remplace l'eau. Cet épisode inverse celui du mythe fox (M_{476}) où l'héroïne ralentit la poursuite du même ogre en lui donnant à laper de l'huile crue.

S'il est besoin, on enrichira encore le modèle en opposant la nourriture animale et la nourriture végétale chaque fois qu'elles requièrent des préparations exclusives l'une de l'autre, et en isolant, dans la catégorie de la nourriture végétale, les céréales et les plantes légumineuses : à la différence des premières qu'on peut se contenter de griller, les secondes ne cuisent pas sans eau ou sans matière grasse, ou sans les deux ; à moins qu'on ne fasse fermenter les céréales, ce qui exige l'eau mais exclut le feu pendant la durée de l'opération (cf. Anderson-Cutler, Aschmann, Braidwood). Enfin, les condiments prendront place dans le système, selon l'ordre des combinaisons admises ou exclues avec chaque type d'aliment, et selon la nature du contraste que chaque culture institue entre les deux catégories. Il est frappant, en effet, que la plupart des sociétés américaines voient dans l'aliment pourri le prototype de la nourriture pré-culturelle, et fassent du piment, qui est leur condiment principal, un disjoncteur de la nature et de la culture. En revanche, une société africaine, celle des Dogon, décrit la nourriture pré-culturelle sous la forme de sable assaisonné à la sauce de sésame (Dieterlen–Calame-Griaule), soit la conjugaison du condiment et du non-aliment.

En ajoutant d'autres dimensions au modèle, on intègrera les aspects

1. Où la friture tenait pourtant une place dans la cuisine, notamment chez les Iroquois (Waugh, p. 137-138) et sur la côte ouest (Elmendorf, p. 133-134 ; Haeberlin-Gunther, p. 23).

diachroniques, tels ceux qui concernent l'ordre, la présentation et les gestes du repas. Rien de plus suggestif, à cet égard, que le tableau comparatif esquissé par Elmendorf-Kroeber (p. 139-140, 146) de l'ordonnance du repas dans deux populations de la côte ouest des États-Unis, les Twana et les Yurok, où l'on discerne tout une série de contrastes : repas irréguliers ou réguliers, plats servis à la suite ou en même temps, incompatibilités présentes ou absentes entre certains types de nourriture, concours de gloutonnerie dans une tribu, tenant lieu des concours de richesses dans l'autre, etc. Nul doute que de tels contrastes ne soient superposables à beaucoup d'autres, dont la nature n'est pas alimentaire, mais sociologique, économique, esthétique ou religieuse : hommes et femmes, famille et société, village et brousse, économie et prodigalité, noblesse et roture, sacré et profane... Ainsi peut-on espérer découvrir, pour chaque cas particulier, comment la cuisine d'une société est un langage dans lequel elle traduit inconsciemment sa structure, à moins que, sans le savoir davantage, elle ne se résigne à y dévoiler ses contradictions.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

III

LA MORALE DES MYTHES

« Adieu, Paris : nous cherchons l'amour, le bonheur, l'innocence ; nous ne serons jamais assez loin de toi. »

J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, l. IV.

La digression qui précède a une excuse, si elle a permis de montrer la richesse et la fécondité d'oppositions telle que celle du rôti et du bouilli, qui nous a été fournie par les mythes. Or, ceux-ci ne se contentent pas de mettre ces recettes en contraste, ni de les associer respectivement à deux sortes de viande, les parties charnues et les viscères, en accord avec un style culinaire dont on connaît en Amérique d'autres exemples (MC, p. 298 et n. 1) ; ils rattachent le rôti et le bouilli à des conduites distinctives, qu'il faut adopter ou bannir pendant le repas.

Dans un mythe des Indiens Timbira du Brésil central (M_{10}), un garçon au sexe faiblement marqué parce qu'impubère, hôte d'un couple conjugal dont la femme est enceinte, ne doit pas faire de bruit en mastiquant la chair grillée. Dans un mythe des Indiens Arapaho des Plaines de l'Amérique du Nord ($M_{425-428}$), une femme au sexe fortement marqué comme épouse ravissante d'après plusieurs versions, enceinte ou proche de l'être selon toutes, reçue par une famille domestique composée des vieux parents et de leurs deux fils, doit faire du bruit en mastiquant un morceau de viscère bouilli.

La coïncidence ne saurait être fortuite car, dans les deux cas, l'entourage sémantique reste le même. Le récit des Plaines débute par une erreur du soleil qui se méprend sur l'apparence physique des humains : ceux-ci ne peuvent le regarder en face, et il ne connaît pas leur visage véritable. Or, les mythes et les rites des Indiens Gé proclament que la conjonction du soleil et des hommes, du ciel et de la terre, engendrerait une catastrophe pour le monde d'en bas et ses habitants. Dans cette perspective, les grimaces des spectateurs éblouis apparaîtraient comme le signe prémonitoire d'un

rapprochement funeste qui, s'il s'accentuait, amènerait la sécheresse et la conflagration.

Sur ces matières, les Indiens des Plaines professent des idées très voisines de celles des Gé. Ici et là, le soleil fait figure de monstre cannibale ; les Mandan, qui étaient des agriculteurs, observaient contre la sécheresse des rites presque aussi rigoureux que les Sherenté, par crainte que le soleil ne brûlât leurs jardins. Car, entre le soleil et l'homme, le tête-à-tête est exclu.

Le schème initial de la série des Plaines coïncide donc avec celui que nous avons discerné derrière les mythes Gé sur l'origine de la cuisine. Et c'est bien un épisode culinaire qui prend la suite, ou plutôt une histoire de manières de table, sans doute incongrue à nos yeux puisque la conduite prescrite consiste à manger bruyamment. Mais nous sommes-nous jamais interrogés sur l'importance extraordinaire que nous attachons à la mastication silencieuse ? Dans notre société, elle apporte un critère qui suffit pour classer sans appel l'inconnu qui ne s'y conformerait pas.

Pour qualifier la conduite de l'héroïne humaine dans la série arapaho, ou celle de la concitoyenne dans la série mandan, nous avons fait valoir que ce personnage occupe ici et là une position ambiguë. Les terriens ont des mœurs plus paisibles que les cannibales célestes mais, bien que l'eau joue le rôle de terme médiateur entre le ciel et la terre, l'élément terre est plus fort que l'élément eau. Le soleil se trompe donc en épousant la grenouille, sous prétexte qu'elle seule peut le regarder en face, car si, sous ce rapport, la terrienne est inférieure à l'ondine, sous un autre rapport elle peut mieux se mesurer avec le ciel. Avec ses dents de loup et sa mastication sonore, en elle, disions-nous, le soleil cannibale trouve à qui parler.

On comprend alors pourquoi le héros gé doit mastiquer en silence, et l'héroïne des Plaines avec bruit. Dans un cas, il s'agit d'accomplir le passage de la nourriture crue à la nourriture cuite, de faire de l'acte de se nourrir une opération culturelle et médiatisée. Pour s'y être essayé en premier, le héros timbira mérite de devenir le saint patron de tous les petits enfants civilisés à qui leurs parents répètent inlassablement qu'« il ne faut pas faire de bruit en mangeant ». En revanche et à un double titre, la mastication sonore et bouche ouverte conjoint des forces qu'on préfère en général tenir disjointes. Mais c'est qu'ici, le problème se pose dans les mêmes termes que nous avons énoncés p. 266 et 353 : au soleil cannibale, il s'agit de démontrer que l'homme peut s'assimiler une partie des forces hostiles, se faire leur complice et se les concilier. Si le bruit semble condamnable quand on mange à la table du maître du feu de cuisine, il s'impose au contraire à celle du maître du feu céleste.

Cependant, une difficulté subsiste du fait que les mythes des deux Amériques prescrivent des conduites différenciées selon les circonstances, alors que nous-mêmes n'en autorisons qu'une seule dans tous les cas qui peuvent se présenter : en tout lieu et en tout temps, notre code de la politesse

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

exclut qu'on puisse manger bruyamment. Ce désaccord ne se ramène pas à celui qu'il est normal d'observer entre les représentations mythiques et les mœurs, car, même sur ce dernier plan, les Indiens d'Amérique admettaient que les conduites fussent appropriées aux situations. Ainsi, les Omaha réprimandaient les enfants s'ils faisaient du bruit ou des grimaces en mangeant : « Mais ils n'exigeaient pas une mastication silencieuse, sauf de la part des chefs mangeant leur soupe. Cette opération devait se dérouler sans bruit, et l'on croyait qu'il y avait pour cela une raison religieuse dont personne ne se souvenait » (Fletcher-La Flesche, p. 336). Plus terre à terre étaient les mobiles des Ingalik, qui mangeaient habituellement en silence, mais faisaient entendre un claquement des lèvres s'il trouvaient la nourriture mauvaise et voulaient faire honte à la cuisinière (Osgood, p. 166).

Il semble donc qu'en un sens, chez des peuples que nous appelons primitifs, les manières de table aient formé une sorte de code libre dont ils savaient combiner les termes pour transmettre des messages distincts. Mais n'en fut-il pas de même chez nous, jusqu'à une époque récente ? Au XIX^e siècle, les Français reconnaissaient la manière ibérique de saluer par des éructations courtoises la fin d'un plantureux repas. Mieux encore, nos ancêtres déchiffraient comme un langage les différences dans la façon de mâcher qu'ils remarquaient entre eux et les peuples étrangers : « Les Allemans mâchent la bouche close et trouvent laid de faire autrement. Les Français au contraire ouvrent à demi la bouche et trouvent la procédure des Allemans peu ord [*un peu dégoûtante*]. Les Italiens y procèdent fort mollement et les Français plus rondement et en sorte qu'ils trouvent la procédure des Italiens trop délicate et précieuse. Et ainsi chacune nation a quelque chose de propre et différent des autres. Pourquoi l'enfant y pourra procéder selon les lieux et coustumes d'iceux où il sera » (Imitation française de *la Civilité* d'Érasme par C. Calviac, parue en 1560, *in :* Franklin, p. 201-202). Comme on voit, il n'y a pas si longtemps que les Français se fussent volontiers retrouvés dans l'héroïne du mythe indien !

Nous avons donc changé nos manières de table pour d'autres dont la norme, au moins, est devenue générale en Occident. Car, dans notre civilisation, des façons différentes de mâcher ne dénotent plus des traditions nationales ou locales ; elles sont bonnes ou mauvaises tout simplement. Autrement dit, et à l'opposé de ce que nous avons observé dans des sociétés exotiques, les conduites ne constituent plus pour nous un *code libre :* nous retenons certaines, proscrivons les autres et nous conformons aux premières pour transmettre un *message obligé.*

Or, ce changement subtil du jeu social s'accompagne d'un autre, que nous illustrerons par un exemple. Si l'on demandait aujourd'hui à plusieurs parents pourquoi ils défendent le vin à leurs jeunes enfants, tous répondraient sans doute dans les mêmes termes : le vin, diraient-ils, est une boisson trop forte ; on ne peut l'administrer sans risque à des organismes fragiles, qui tolèrent seulement des aliments dont la délicatesse convient à la leur.

Mais rien de plus récent que cette explication, car, depuis l'antiquité jusqu'à la Renaissance et peut-être même au delà, on a interdit le vin aux enfants pour des raisons exactement inverses : en invoquant, non pas la vulnérabilité d'un jeune organisme à une agression externe, mais la virulence avec laquelle les phénomènes vitaux s'y manifestent : d'où le danger de mettre en conjonction des forces explosives qui, chacune, exigent plutôt un adjuvant modérateur. Au lieu donc de juger le vin trop fort pour l'enfant, on jugeait l'enfant trop fort pour le vin, ou tout au moins aussi fort que lui. Un passage de l'imitation française de *la Civilité* d'Érasme, à laquelle nous nous sommes déjà référé, formule cette théorie de façon très précise : « Le breuvage de l'enfant doit être du vin si trempé que ne soit que eau, car comme dit Platon à ce même propos : « on doit se garder de mettre feu sur feu », ce que serait si l'enfant (qui n'est que chaleur et feu) buvait du vin pur ou mal trempé, ou de la bière ou cervoise violente. Davantage voici quelle punition reçoivent les enfants qui usent du vin mal trempé, ou de la bière qui est trop violente : les dents leur deviennent jaunes ou noires, ou rouillées, les joues pendantes, les yeux chassieux, et l'entendement stupide et hébété » (*in :* Franklin, p. 197)[1]. Le précepte invoqué provient des *Lois* (II, 666a). Sans doute a-t-il aussi inspiré Plutarque, qui le retourne en vue de justifier le goût des vieillards pour le vin pur : « Leur température étant devenue faible et débile, elle veut être frappée et férue à bon escient » (*Des Propos de table*, question septième : « Pourquoi est-ce que les vieilles gens aiment mieux le vin pur ? ») Par conséquent, nous attribuons aux enfants une nature identique à celle que les anciens attribuaient aux vieillards, mais nous interdisons le vin aux uns pour la même raison qui le faisait jadis prescrire aux autres.

En ce qui concerne l'éducation morale, nous continuons cependant à respecter le modèle traditionnel : nous agissons le plus souvent comme pour discipliner un désordre et une violence d'origine interne, tandis qu'en matière d'hygiène, nous nous montrons anxieux de protéger une faiblesse aussi d'origine interne, et un équilibre encore fragile, contre les agressions du dehors. On ne saurait rien concevoir qui s'oppose davantage à la philosophie de l'éducation que nous avons rencontrée dans $M_{425-428}$ et d'autres mythes, où les pupilles humaines du peuple céleste apprennent en même temps le maniement des ustensiles domestiques, les recettes de cuisine et la maîtrise de leurs fonctions physiologiques ; obligées qu'elles sont, pour prouver leurs vertus féminines, de se montrer habiles aux soins du ménage, dotées d'une menstruation régulière, exactes au rendez-vous quand vient le temps d'accoucher.

Or, ces règles d'un bon usage qu'il faut entendre à la fois au physique

1. Voici la traduction du texte d'Érasme (*1*, p. 67) : « Le vin et la bière, qui est tout aussi enivrante que le vin, nuisent également à la santé des enfants et dépravent leurs mœurs. Il convient mieux à la chaude jeunesse de boire de l'eau... Autrement, voici les récompenses de ceux qui ont la passion du vin : des dents noires, des joues pendantes, des yeux chassieux, l'engourdissement de l'intelligence, une vieillesse prématurée. »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et au moral, des garçons en Amérique du Sud, des filles en Amérique du Nord en furent, disent les mythes, les premiers consignataires alors qu'ils approchaient de la puberté ; comme si, dans l'histoire de la civilisation, le prototype des « petites filles modèles » avait été d'abord conçu à l'image des demoiselles indisposées.

Et en effet, quelle condition manifesterait davantage ce bouillonnement interne, ces forces irrépressibles à moins qu'on ne les asservisse de multiples façons, qui, même dans notre société, furent invoquées ou le sont encore pour justifier les rigueurs de l'éducation ? Limitons-nous ici à l'Amérique, puisque nous l'avons choisie comme laboratoire. L'Afrique, l'Océanie fourniraient la matière d'observations en tous points comparables. Quand survenaient ses premières règles, la jeune Indienne du Chaco et des régions avoisinantes était suspendue et ficelée dans un hamac pendant un temps allant de trois jours chez les Lengua jusqu'à deux mois chez les Chiriguano. On connaît des mesures d'isolement aussi sévères chez les Guarani méridionaux (Colleville-Cadogan, p. 50 ; Cadogan *5*, p. 6), dans le bassin amazonien et en Guyane. Dans tout l'ouest et le nord-ouest de l'Amérique du Nord, une fille indisposée pour la première fois ne pouvait ni toucher le sol de ses pieds nus, ni regarder le soleil. Pour prévenir la première éventualité, les Carrier exigeaient qu'elle fût portée dans les bras. Ailleurs, on évitait la seconde en recouvrant la tête de la jeune fille avec une cagoule, une natte ou un panier, ou bien encore on ceignait son front d'une visière de plumes (Dixon *7*, p. 457-458). Les Algonkin de la région des Grands Lacs se contentaient qu'elle gardât les yeux baissés. Tout contact de ses mains avec son corps ou avec des ustensiles domestiques eût été fatal. Aussi portait-elle des mitaines chez plusieurs Athapaskan (Carrier, Tsetsaut), se servait d'un gratte-tête et d'un gratte-dos, parfois aussi d'un gratte-paupières, utilisait un tube pour boire, un os pointu pour piquer la nourriture (à moins qu'une préposée ne lui mette les morceaux dans la bouche un par un). Chez les Lilloet, ces contraintes restaient en vigueur pendant au moins un an et parfois quatre.

Pour variables qu'aient été les prohibitions alimentaires imposées à la jeune fille (cf. Frazer *4*, vol. 10, p. 22-100 ; Driver *1*), on peut dégager certains dénominateurs communs. Dans l'ouest et le nord-ouest de l'Amérique du Nord, terre classique de ces interdictions, elle ne pouvait boire ni chaud ni froid, mais seulement tiède. Tiède aussi devait être la nourriture solide ; et ni crue (d'après les Eskimo qui la consommaient souvent de cette façon) ni saignante selon les Shuswap, ni fraîche ailleurs ; ni, chez les Cheyenne, bouillie. Les Klikitat excluaient la nourriture rance. Que mangeait donc la recluse ? Si on laisse de côté la prohibition qui, pour toutes les personnes en condition dangereuse, frappe la tête de certains animaux, et dont l'étrange distribution aux quatre coins du Nouveau Monde mériterait une étude spéciale[1], on peut dire d'abord que la jeune fille mangeait fort peu,

1. Pour l'Amérique du Nord : Tsimshian (Boas *2*, p. 110) ; Tanana (McKennan, p. 137, 141-142) ; Wintu (C. DuBois, p. 9) ; Menomini (Skinner *14*, p. 194). Pour l'Amérique du Sud : Guayaki (Clastres, ms.) ; Jivaro (Karsten *2*, p. 515) ; Kachúyana (Frikel *1*, *passim*) ; Hixkaryâna (Derbyshire, p. 167). Certaines tribus justifient la défense par la crainte qu'un défaut de l'animal ne se transmette à des consommateurs trop réceptifs à la contamination. Ailleurs, elle semble résulter d'une préférence des adultes ou des vieillards pour la tête, considérée comme un morceau de choix. Depuis l'enfance, nous avons gardé nous-même le souvenir de repas où quelque personne âgée, en général la maîtresse de maison, s'attribuait la tête du poisson ou du lapin qui, servie aux jeunes convives, leur eût d'ailleurs inspiré une horreur insurmontable. Il serait intéressant de rechercher si la coutume est communément attestée et d'explorer ses motivations. Elles n'apparaîtraient sans doute ni simples, ni pures.

et seulement de la nourriture très cuite, sinon même séchée comme les Twana de l'État de Washington l'exigeaient pour la viande, le poisson, les coquillages, les légumes et les fruits (Elmendorf-Kroeber, p. 440). Sitôt introduites, les techniques civilisées offrirent aux indigènes des solutions simples et élégantes à leurs problèmes d'approvisionnement tout en leur permettant de respecter les règles traditionnelles, et ils les adoptèrent parfois avec empressement. Ainsi, une Indienne Chippewa du Wisconsin évoque sa réclusion de 32 jours en ces termes : « ... ma grand-mère m'apporta aussi un seau d'eau. Mais elle ne l'avait pas puisée dans le lac ; elle était allée la tirer à la pompe. Je n'avais le droit de rien manger qui provînt de la terre : légumes, pommes de terre ou quoi que ce soit... Ma grand-mère... me donnait du pain... des oranges, des bonbons... et du maïs en conserve. C'était permis, puisqu'il sortait d'une boîte. Mais elle n'aurait pas pu me donner du maïs frais. Je pouvais aussi manger du saumon et des sardines en boîte » (Barnouw, p. 118-119).

Que des usages traditionnels s'accommodent si bien de techniques culinaires qui sont les nôtres, et deviennent ainsi plus faciles à observer, aide à comprendre leur signification. Tous les interdits que nous avons inventoriés sont homologues. La jeune fille pubère ne peut boire ni chaud, ni froid, pour la même raison qu'elle ne peut consommer de la nourriture fraîche ou avancée. Elle est le siège d'une violente agitation interne, qui s'accroîtrait encore si son organisme s'incorporait des aliments solides ou liquides qui, dans un sens ou dans l'autre, fussent fortement marqués. En la nourrissant de conserves indigènes ou industrielles, et de préparations qui y ressemblent, on cherche à lui administrer des substances inertes et en quelque sorte stabilisées.

Une cuisine qui ménage la nature, que ce soit dans l'intention de préserver ses charmes ou de suspendre son œuvre destructrice, risque toujours de laisser la nourriture en deçà du point d'équilibre souhaité par la culture pour qu'elle se maintienne en l'état, ou bien, au contraire, de l'amener au delà. En somme, les Indiens mettent leurs filles pubères au régime des conserves afin de les tenir éloignées de la crudité et de la corruption (cf. CC, p. 340-344). Ce motif n'en exclut pas d'autres, inspirés par un simple souci de commodité ; tous ressemblent singulièrement à ceux qui poussent une ménagère américaine (et bientôt, sans doute, mainte autre) à nourrir sa famille de la même façon.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Sans que nous l'ayons provoqué, un dialogue se noue donc entre le passé et le présent, les usages exotiques et les usages domestiques. Pourtant, cette fois encore, la philosophie indigène sauvegarde son originalité. Car, à quels dangers se réfère-t-on ici et là pour édicter ces règles de conduite ? Périls pour soi et pour les siens, dirait la ménagère contemporaine, qui préfère la conserve à une nourriture fraîche par crainte que celle-ci ne soit pas mûre ou trop avancée. Périls pour les autres, répliquent les sauvages avec une impressionnante unanimité.

Si les Indiens de la Guyane affament leurs filles et leurs épouses quand elles sont indisposées, c'est, disent-ils, pour que leur corps élimine le poison qui, sans cela, flétrirait la végétation et ferait enfler les jambes des hommes partout où elles ont marché (Roth *2*, p. 680). A l'autre extrémité du continent, les Chinook font écho : « Les vieux racontent qu'autrefois, quand les femmes étaient indisposées, elles s'abstenaient de rendre visite aux malades. Car, expliquent-ils, si la personne indisposée et la personne malade se rencontraient, l'état de celle-ci empirerait. Il en serait de même, si la première offrait de la nourriture à la seconde ou si son regard se portait sur ce que l'autre s'apprête à manger » (Jacobs *2*, *part* 2, p. 496). Selon les Salish de la rivière Cowlitz, la jeune fille indisposée ne doit pas regarder les vieillards des deux sexes, les individus mâles quel que soit leur âge, et le ciel même, sous peine d'attirer sur eux de graves dangers (Adamson, p. 261-262). Les Tlingit de l'Alaska justifient l'usage d'un chapeau à larges bords par le souci d'éviter que les yeux de la jeune fille ne se tournent vers le ciel et ne le souillent de ce fait (Krause, p. 153). On a vu que les Athapaskan du nord soumettent les femmes indisposées à des contraintes très strictes ; c'est, pensent-ils, que « cette infirmité naturelle de la femme est une cause de maladie et de mort pour l'homme » (Petitot *2*, p. 76). Les Hupa de Californie confondent sous le nom de « personnes mauvaises » les endeuillés, les femmes indisposées, celles qui viennent de donner le jour à un enfant ou qui ont fait une fausse-couche. Ils leur joignent aussi les fossoyeurs, dont la prière traditionnelle illustre la condition tragique : « Je souffre de cette mort qui nous a été laissée dans notre monde. Les gens ont peur de moi. Je n'ai pas mon feu là où les autres ont leur feu. J'ai un feu pour moi tout seul. Et ce que les autres mangent, je ne peux pas le manger. De plus, je ne peux pas regarder les gens. Tout mon corps les épouvante... » (Goddard, p. 266, n., p. 357).

On pourrait multiplier ces exemples, qui attestent la complète inversion des motifs que les peuples dits primitifs et nous-mêmes invoquons à l'appui des bonnes manières. Car nous portons un chapeau pour *nous* protéger de la pluie, du froid ou de la chaleur ; nous utilisons une fourchette à table et mettons des gants dehors pour ne pas *nous* salir les doigts ; nous buvons à travers une paille pour *nous* protéger contre la fraîcheur de la boisson ; et nous consommons des conserves pour *nous* affranchir de la gêne pratique, ou *nous* défendre du danger théorique, qui s'attachent à la crudité et à la

corruption. Mais chapeaux, gants, fourchettes, tubes à boire et conserves constituèrent jadis, et constituent toujours dans d'autres sociétés, des barrières qu'on oppose à une infection émanée du corps même de l'utilisateur. Au lieu, comme nous pensons, de protéger la pureté interne du sujet contre l'impureté externe des êtres et des choses, les bonnes manières servent, chez les sauvages, à protéger la pureté des êtres et des choses contre l'impureté du sujet.

Il faut, cependant, tempérer la formule qui précède par une remarque. En fait, la violation des interdits frappant la jeune fille pubère entraîne aussi un danger pour elle, mais, quelle que soit la société qu'on interroge, celle-ci le définit toujours dans les mêmes termes ou dans des termes très voisins. La coupable deviendra un squelette desséché, disent les Zoulou ; elle restera stérile, ou ses enfants mourront en bas âge et sa propre vie sera abrégée croient, en Afrique aussi, les Akamba et les Baganda. De même en Amérique : la jeune fille indisposée, ou l'accouchée qui ne respecterait pas les interdits, aurait des muscles faibles, souffrirait d'hémorragies et mourrait dans la fleur de l'âge, selon les Athapaskan du nord. Parmi eux, les Tanana précisent que boire chaud ou froid au lieu de tiède lui ferait perdre ses cheveux dans un cas, ses dents dans l'autre ; et les cheveux d'une femme qui regarderait le soleil pendant qu'elle est indisposée blanchiraient prématurément (McKennan, p. 143, 167). Les Twana de Puget Sound affirment qu'une femme en réclusion, qui toucherait sa tête avec ses doigts, verrait celle-ci pourrir : « Ses cheveux ne pousseraient plus, et que désire une femme sinon une chevelure longue et bien fournie ? » (Elmendorf-Kroeber, p. 440). Rides précoces et cheveux blancs seraient aussi le lot du veuf ou de la veuve qui, chez les Chinook, porterait la main à son visage ; et selon les mêmes Indiens, des adolescents peu respectueux des bonnes manières, et qui s'empareraient goulûment des plus gros morceaux de viande, n'obtiendraient plus tard qu'un vieux conjoint (Jacobs *2*, p. 501, 530). Loin de là, au cœur de l'Amérique tropicale, les Bororo promettent un vieillissement prématuré à ceux qui se restaurent dans l'enceinte sacrée de la maison des hommes, et qui auraient l'inconvenance de vider les plats : blanchis avant l'âge, leurs sourcils deviendraient rebelles à l'épilation (E. B., vol. I, p. 371). Rappelons que le texte français du XVI^e^ siècle cité plus haut (p. 415) prédit que les enfants mis au régime du vin pur seront atteints de maux divers, mais qui relèvent tous de ceux qu'on associe généralement à un âge avancé.

Si les prohibitions frappant les filles pubères — parfois aussi les accouchées, les veufs et veuves, les meurtriers, les fossoyeurs, les officiants de rites sacrés ou profanes — ont un sens, ce ne peut être qu'à condition d'intégrer les deux aspects que nous avons décrits séparément. Violer un régime alimentaire, négliger l'emploi d'ustensiles de table ou de toilette, accomplir des gestes défendus, tout cela infecte l'univers, ruine les récoltes, éloigne le gibier, expose *les autres* à la maladie et à la famine ; et pour

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

soi-même, abrège la durée normale de la vie humaine en faisant apparaître les signes d'une précoce sénilité. Mais on ne comprendrait rien à ce système, si l'on ne prenait garde que les deux types de sanctions sont mutuellement exclusifs. Irrespectueuse des règles, la femme menstruée ou accouchée vieillit : elle ne fait pas vieillir autrui. Les périls qu'entraîne sa conduite diffèrent donc selon les parties en cause. Pour elle, ils consistent dans une *accélération* du cours de l'existence, provenant de facteurs internes. Pour les autres, ils consistent dans une *interruption* de ce même cours, provenant cette fois de facteurs externes, tels la contagion et la disette.

Ce dualisme resterait inexplicable, à moins d'admettre qu'un ensemble de prescriptions et de prohibitions d'allure disparate devient cohérent quand on les situe simultanément dans deux perspectives. Du point de vue spatial, elles servent à prévenir une conjonction périlleuse en raison du potentiel élevé qui règne aux pôles d'un même axe : celui des forces naturelles où cette condition est habituelle, et celui qu'occupe momentanément un individu particulier, devenu le théâtre d'une agitation intense par suite de circonstances physiologiques ou sociologiques qui le font changer d'état. Entre la personne sociale et son propre corps où la nature se déchaîne, entre ce corps même et l'univers biologique et physique, les ustensiles de table ou de toilette remplissent un rôle efficace au titre d'isolants ou de médiateurs. Leur présence interposée empêche la décharge catastrophique qui risquerait de se produire. Nous avons déjà souligné cet aspect dans *le Cru et le Cuit* (p. 342), en reprenant à notre compte une interprétation de Frazer qui, par la richesse des documents mis en œuvre et la rigueur de l'analyse, mérite en effet de rester classique.

Mais nous voyons maintenant que cette interprétation est incomplète, car elle n'embrasse qu'une partie des faits. Les rites de puberté ne se situent pas seulement sur un axe spatial, « entre ciel et terre » comme Frazer le suggérait avec raison en intitulant ainsi le premier chapitre du volume qui conclut *The Golden Bough*. Ils se situent aussi sur un axe temporel qui ne relève qu'en apparence de l'intériorité. Car nous savons, depuis la première partie de ces *Mythologiques*, que les mythes utilisent le thème du vieillissement (M_{104}, CC, p. 185, et p. 144 sq. du présent livre ; M_{149a}, *ibid.*, p. 112-114) pour introduire une catégorie fondamentale : celle de périodicité, qui module l'existence humaine par l'assignation d'une durée et, au sein même de cette durée, par l'établissement des grands rythmes physiologiques qui ont leur siège dans l'organisme féminin. D'autres mythes ($M_{425-428}$; $M_{444-447}$ etc.) nous ont aussi appris que l'éducation des filles s'obtient essentiellement par l'intériorisation psychique et biologique de la périodicité.

Nous constatons à présent que le défaut d'ustensiles médiateurs tels que peigne, gratte-tête, mitaines, fourchette, entre le sujet lui-même et son corps, provoque l'apparition de cheveux blancs, d'une peau ridée, etc. La raison n'est-elle pas que seul le règne d'une périodicité régulière et, en

quelque sorte, médiatisée par elle-même, permet d'échapper à un double péril : d'une part, celui résultant de l'absence de périodicité, si souvent évoquée dans les mythes sous l'aspect du jour continu ou de la nuit continue ; et, d'autre part, celui qui s'attacherait à une périodicité devenue trop rapide : ce qui reviendrait pratiquement au même, comme le montre l'image du courant alternatif dont, à la condition de raccourcir sa période, l'effet cesse d'être discernable de celui du courant continu ?

Or, si les femmes surtout ont besoin d'éducation, c'est qu'elles sont des êtres périodiques. A ce titre, elles se trouvent constamment menacées — et l'univers entier avec elles, de leur fait — par les deux éventualités que nous venons d'évoquer : soit que leur rythme périodique se ralentisse et immobilise le cours des choses ; soit qu'il s'accélère et précipite le monde dans le chaos. Car l'esprit peut aussi facilement imaginer que les femmes cessent d'enfanter et d'avoir leurs règles, ou qu'elles saignent sans arrêt et accouchent à tout bout de champ. Mais, dans l'une et l'autre hypothèse, les astres qui régissent l'alternance des jours et des saisons ne pourraient plus remplir leur office. Tenus éloignés du ciel par la recherche devenue impossible d'une épouse parfaite, leur quête ne se terminerait jamais.

Régimes alimentaires, bonnes manières, ustensiles de table ou d'hygiène, tous ces moyens de la médiation remplissent donc une double fonction. Comme Frazer l'a compris, ils jouent sans doute le rôle d'isolants ou de transformateurs, suppriment ou abaissent la tension entre des pôles dont les charges respectives étaient anormalement élevées. Mais ils servent aussi d'étalons de mesure. Leur fonction devient alors positive, au lieu de négative comme c'était d'abord le cas. Leur emploi obligé assigne à chaque procès physiologique, à chaque geste social, une durée raisonnable. Car, en fin de compte, le bon usage exige que ce qui doit être s'accomplisse, mais que rien ne s'accomplisse de façon précipitée. Ainsi donc, et malgré la mission banale qui leur est dévolue par la vie quotidienne, aujourd'hui encore, des objets en apparence aussi insignifiants que le peigne, le chapeau, les gants, la fourchette ou la paille à travers laquelle nous aspirons une boisson, restent des médiateurs entre des extrêmes ; chargés d'une inertie qui fut un jour voulue et calculée, ils modèrent nos échanges avec le monde, leur imposent un rythme assagi, paisible et domestiqué (cf. MC, p. 121). A l'échelle modeste du corps auquel ils s'adaptent, maniés par chacun de nous, ils perpétuent l'image fabuleuse de la pirogue de la lune et du soleil qui nous est apparue au cours de ce livre : elle aussi objet technique, mais manifestant au grand jour la fonction qu'il faut peut-être, en dernière analyse, reconnaître à tout objet technique, et à la culture elle-même qui les engendre : celle de séparer et d'unir à la fois des êtres, qui, trop rapprochés ou trop éloignés l'un de l'autre, laisseraient l'homme en proie à l'impuissance ou à la déraison.

Reste à savoir si la victoire sur l'impuissance, exploitée hors de toutes proportions avec les objectifs dont l'homme s'est satisfait pendant des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

millénaires, ne ramène pas à la déraison. Les deux premiers volumes de cet ouvrage ont permis de dégager la logique secrète qui guide la pensée mythique, sous son double aspect de logique des qualités et de logique des formes. Nous constatons maintenant que la mythologie recèle aussi une morale, mais plus éloignée, hélas, de la nôtre que sa logique ne l'est de notre logique. Si l'origine des manières de table et, pour parler de façon plus générale, du bon usage, se trouve, comme nous croyons l'avoir montré, dans une déférence envers le monde dont le savoir-vivre consiste, précisément, à respecter les obligations, il s'ensuit que la morale immanente des mythes prend le contrepied de celle que nous professons aujourd'hui. Elle nous enseigne, en tout cas, qu'une formule à laquelle nous avons fait un aussi grand sort que « l'enfer, c'est les autres » ne constitue pas une proposition philosophique, mais un témoignage ethnographique sur une civilisation. Car on nous a habitués dès l'enfance à craindre l'impureté du dehors.

Quand ils proclament, au contraire, que « l'enfer, c'est nous-même », les peuples sauvages donnent une leçon de modestie qu'on voudrait croire que nous sommes encore capables d'entendre. En ce siècle où l'homme s'acharne à détruire d'innombrables formes vivantes, après tant de sociétés dont la richesse et la diversité constituaient de temps immémorial le plus clair de son patrimoine, jamais, sans doute, il n'a été plus nécessaire de dire, comme font les mythes, qu'un humanisme bien ordonné ne commence pas par soi-même, mais place le monde avant la vie, la vie avant l'homme, le respect des autres êtres avant l'amour-propre ; et que même un séjour d'un ou deux millions d'années sur cette terre, puisque de toute façon il connaîtra un terme, ne saurait servir d'excuse à une espèce quelconque, fût-ce la nôtre, pour se l'approprier comme une chose et s'y conduire sans pudeur ni discrétion.

Paris, février 1966 - Lignerolles, septembre 1967.

TABLE DES SYMBOLES

$\left\{ \begin{matrix} \Delta \\ o \end{matrix} \right.$	homme. femme.
$\Delta = o$	mariage.
$\Rightarrow$	transformation.
$\rightarrow$	devenant, se change en...
$\left\{ \begin{matrix} : \\ :: \end{matrix} \right.$	est à... comme...
/	opposition.
$\equiv$	congruence.
$\left\{ \begin{matrix} = \\ \neq \end{matrix} \right.$	identité, ou égalité (selon le contexte). différence, ou inégalité (selon le contexte).
$\left\{ \begin{matrix} \cup \\ \cap \\ // \end{matrix} \right.$	union, réunion, conjonction. intersection. disjonction.
f	fonction.
$x^{(-1)}$	x inversé.
$\simeq$	isomorphisme.
$\left\{ \begin{matrix} > \\ < \end{matrix} \right.$	plus grand que... plus petit que...
Σ	sommation.
+, —	ces signes sont utilisés avec des connotations variables en fonction du contexte : plus, moins ; présence, absence ; premier, deuxième terme d'un couple d'oppositions.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

INDEX DES MYTHES

I. — PAR NUMÉRO D'ORDRE ET PAR SUJET

a) MYTHES NOUVEAUX

M_{354a} Tukuna : le chasseur Monmanéki et ses femmes. 9-12, **17-20**, 21-73, 81-91, 94-95, 100, 104, 109-125, 134, 163-164, 172, 238-239, 265-266, 384-387, 393.
M_{354b} Tsimshian : les épouses animales. **33**, 84.
M_{354c} Cree : les épouses animales. **34**, 84.
M_{354d} Menomini : les épouses animales. **34**, 84.
M_{355} Hixkaryâna : la grenouille jardinière. 22-23, 84.
M_{356} Taulipang : la visite au ciel. 26.
M_{357} Caduveo : origine de la savane et de la forêt. **29**, 42, 84.
M_{358} Tukuna : origine de l'oiseau *Crotophaga*. **32**, 80, 81, 84, 101, 321.
M_{359} Puelche : origine des taches de la lune. **33.**
M_{360} Taulipang : les deux filles de la lune. **34**, 36, 38, 239.
M_{361} Taulipang : les deux épouses de la lune. **34-35**, 38, 45, 112, 239.
M_{362} Macushi : origine du baudrier d'Orion, de Vénus et de Sirius. **35**, 36-38, 40, 86, 239.
M_{363} Macushi : origine de certaines étoiles. **35-36**, 38, 239.
M_{364a} Uitoto : la tête qui roule. **42**, 73, 81, 83.
M_{364b} Shipaia : la tête qui roule. **43**, 73, 81, 83.
M_{365} Blackfoot : l'homme-tronc. **44.**
M_{366} Iroquois (Seneca) : l'homme-crampon. **44**, 51, 87.
M_{367} Cree : l'enfant du caillot. **44-45**, 59, 87.
M_{368} Cree : la femme-crampon. **45**, 59, 79, 87, 237, 386.
M_{369a} Assiniboine : la femme-crampon. **45**, 58, 79, 87, 386.
M_{369b} Oglala Dakota : la femme-crampon. 45, 47, 386.
M_{369c} Crow : la femme-crampon. 45, 386.
M_{369d} Pawnee : la femme-crampon. 45, 386.
M_{370a} Wichita : la femme-crampon. **45-46**, 58, 59, 87.
M_{370b} Ponca : la femme-crampon. 62 n. 1.
M_{370c} Arikara : la femme-crampon. **59**, 87.
M_{371} Sanpoil : la femme-crampon. **46.**
M_{372} Salish (Puget Sound) : la femme-grenouille. **47.**
M_{373a} Assiniboine : la grenouille ravisseuse. **47.**
M_{373b} Klamath : la grenouille ravisseuse. **47.**

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

M_{373c} Modoc : la grenouille ravisseuse. **47.**
M_{373d} Tahltan : le crapaud ravisseur. 48.
M_{373e} Penobscot : le crapaud ravisseur. **49.**
M_{373f} Maidu : la femme soleil vole les enfants de la femme-grenouille. **52.**
M_{374a} Ojibwa : la vieille femme-crapaud vole un enfant. **49**, 50-56, 221.
M_{374b} Ojibwa : Mukakî-Mindemoa, la femme-crapaud. 48, **49-50**, 51-56, 212 n. 1, 221, 284, 339.
M_{374c} Ojibwa : l'aliment séducteur. **53**, **348.**
M_{374d} Naskapi : l'ogresse ravisseuse d'enfants et l'origine du belouga. **50**, 52, 79.
M_{375a} Salish (côte) : le démiurge ravi (1). **48**, 49, 52, 88.
M_{375b} Salish (côte) : le démurge ravi (2). 49.
M_{376a} Salish (côte) : origine des baies sauvages (1). **52.**
M_{376b} Salish (côte) : origine des baies sauvages (2). **52.**
M_{377} Passamaquoddy : l'ogresse voleuse d'enfants. **53**, 60, 61, 197.
M_{378} Pawnee (Skidi) : origine des involucres à crochets (1). **57.**
M_{379} Pawnee (Skidi) : origine des involucres à crochets (2). **57-58.**
M_{380} Arapaho : le décepteur trop aimé. **58.**
M_{381} Penobscot : le mari crampon. **60.**
M_{382} Salish (côte) : les mariages mal assortis. **60.**
M_{383} Arapaho : la course aux amazones. **61.**
M_{384} Shoshone : origine de la puanteur du sexe féminin. **61.**
M_{385} Amérique du Nord : la tortue fatale. **61**, 113, 387.
M_{386} Guyane : la grenouille fatale. **61**, 113.
M_{387a} Jivaro : l'échec de la polyandrie. **62 n. 1**, 238.
M_{387b} Tumupasa : la femme-crapaud, ou l'échec de la polygynie. **238.**
M_{387c} Hidatsa : la potière jalouse. **62 n. 1**, 337.
M_{387d} Ojibwa : la naissance du soleil. **238.**
M_{388} Menomini : le chant des grenouilles. **63**, 64, 66.
M_{389} Mundurucu : origine des crapauds. **63-64**, 65.
M_{390} Cashinawa : le crapaud glouton. **64**, 66.
M_{391} Tembé : la tête qui roule. **73-74**, 75, 79, 87.
M_{392a} Kuniba : la tête qui roule et l'origine de la lune. **75**, 81, 87, 124-125, 129, 321.
M_{392b} Bororo : le soleil et la lune. 75, 128.
M_{393a} Cashinawa : origine de la lune (1). **76-77**, 78, 80, 81, 84-91, 116, 121-122, 124, 129-130, 172.
M_{393b} Cashinawa : origine de la lune (2). **77**, 80, 81, 84-91, 116, 121-122, 124, 129-130, 172.
M_{394} Cashinawa : origine de la lune (3). **78**, 80, 84-91, 116, 121-122, 124, 126, 128-130, 172.
M_{395a} Tacana : la tête qui roule (1). **78.**
M_{395b} Tacana : la tête qui roule (2). **78.**
M_{395c} Tacana : la tête qui roule (3). **78.**
M_{395d} Cavina : la tête qui roule. 79.
M_{396} Arawak : origine de l'engoulevent. **79**, 101, 121.
M_{397} Algonkin : le roc qui roule et se cramponne. **79.**
M_{398} Mundurucu : origine des chiens. **81.**
M_{399} Lilloet : origine des taches de la lune. 61-62, **83.**
M_{400a} Cœur d'Alêne : origine des taches de la lune. **83**, 124.
M_{400b} Thompson : la petite sœur de Lune. 83, 124.
M_{401} Jivaro : origine des taches de la lune. 81, **84.**
M_{402} Mundurucu : aventures de Perisuát. 95, **98-99**, 102-106, 202, **366-367**, 373, 386.
M_{403a} Tembé : aventures du chasseur d'engoulevent. 95, 98-106, 202, 366, 367.
M_{403b} Tenetehara : aventures de Wirai. 95, 98-106, 202, 366, 368, 387.

M_{403c} Shipaia : aventures d'un Indien. 99, 104, 202, 366, 367.
M_{403d} Cavina : aventures d'un chasseur égaré . 104, 202, 366, **387.**
M_{404} Kayapo : aventures de Sakawãpö. 95, 99, 102, 104, 202, 366, 367.
M_{405} Tukuna : la pirogue du soleil. 72, **110**, 114-118, 148.
M_{406} Warrau : histoire de la belle Assawako. 101, **111-112**, 114-118, 123-125, 129-130, 148, 172.
M_{407} Tupi (Amazonie) : origine de la Croix du Sud. **112**, 117, 124.
M_{408} Déné Peaux-de-lièvre : le nautonier. **119**, 201.
M_{409} Iroquois : origine du soleil et de la lune. **120-123**, 201.
M_{410a} Cashinawa : la première nuit. **126**, 134, 139, 172.
M_{410b} Cashinawa : la bonne nuit. **126**, 134, 139.
M_{411} Yupa : origine des phases de la lune. **126**, 129, 139, 143.
M_{412} Kogi : origine du jour. **127**, 129, 144.
M_{413} Araucan : la longue nuit. **127-128**, 129-130, 139.
M_{414} Tacana : l'inceste du soleil avec sa fille la lune. 82, 129-130.
M_{415} Tamanac : les filles contraintes au mariage. **130**, 131, 134-138, 140, **148**, 157, 172, 210, 248.
M_{416} Yabarana : origine du jour et de la nuit. 47, **131-133**, 134-138, 139, 416, 393.
M_{417} Katawishi : les deux arcs-en-ciel. **135**, 136.
M_{418} Tukano : origine des flûtes sacrées. **138.**
M_{419} Ona : la bonne nuit. 35, 147, 228.
M_{420a} Arawak : origine de la lumière du jour. **143.**
M_{420b} Kalina : origine de l'alternance du jour et de la nuit. **143.**
M_{420c} Warrau : origine de la lumière du jour. **143.**
M_{421a} Mundurucu : origine de l'alternance du jour et de la nuit. 143, 147, 228.
M_{421b} Kayapo : origine de l'alternance du jour et de la nuit. 143, 147.
M_{422} Amazonie : le divorce du soleil et de la lune. **149.**
M_{423a} Uitoto : origine de la calvitie. **150.**
M_{423b} Choroti : origine de la calvitie. **150.**
M_{423c} Yupa : origine de la calvitie. **150.**
M_{424} Araucan : origine de la calvitie. **150-151**, 152.
M_{425} Arapaho : les épouses des astres (1). **170**, 172, 183-184, 204-205, 310, 412, 415, 420.
M_{426} Arapaho : les épouses des astres (2). **171**, 172, 176, 179, 181, 183-184, 204-206, 231, 310, 412, 415, 420.
M_{427a} Arapaho : les épouses des astres (3). **171-172**, 183-184, 196, 204-206, 310, 412, 415, 420.
M_{427b} Arapaho : les épouses des astres (4). **172**, 183-184, 204-206, 231, 310, 412, 415, 420.
M_{428} Arapaho : les épouses des astres (5). 9, **176-179**, 180-184, 204-206, 239, 248, 250-251, 310, 388, 395, 412, 415, 420.
M_{429a} Crow : les épouses des astres (1). 191-192, 194-195, 196 n. 1, 204-206, 214, 215, **232**, 233, 237.
M_{429b} Crow : les épouses des astres (2). 191-192, 194-195, 204-206, **232**, 233, 237.
M_{429c} Crow : les épouses des astres (3). 191-192, 194-195, 204-206, 214, 215, **233**, 237.
M_{429d} Crow : les épouses des astres (4). 191-192, 194-195, 204-206, 214, 215, **233**, 237.
M_{430a} Hidatsa : les épouses des astres (1). 191-192, 194-195, 204-206, **234**, 237.
M_{430b} Hidatsa : les épouses des astres (2). 191-192, 194-195, 196 n. 1, 204-206, 215, **234-235**, 237.
M_{431} Kaska : les épouses des astres. 189, 200, **207-208.**
M_{432} Tahltan : les épouses des astres. 189.
M_{433} Tsetsaut : les épouses des astres. 189.
M_{434} Carrier : les épouses des astres. 189.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

M_{435} Cree : les épouses des astres. 189, **228.**
M_{436} Assiniboine : les épouses des astres. 189.
M_{437a} Passamaquoddy : les épouses des astres (1). 189-191, **194**, 195-196, 201, 208, 367.
M_{437b} Passamaquoddy : les épouses des astres (2). 189-191, **194**, 195-196, 201, 208, 367.
M_{438a} Micmac : les épouses des astres (1). 189-191, **194**, 195-196, 201, 208, 367.
M_{438b} Micmac : les épouses des astres (2). 189-191, **194**, 195, 196, 201, 208, 367.
M_{439} Arikara : le choix trompeur. **196**, 306 n. 1, 348.
M_{440} Micmac : le porc-épic et le crapaud. **197**, 198.
M_{441} Iroquois : le porc-épic arbitre de la périodicité. **198.**
M_{442a} Tahltan, *etc.* : le porc-épic maître du froid. **198-199.**
M_{442b} Thompson, *etc.* : le porc-épic ordonnateur du règne animal. **222.**
$M_{443a, b}$ Menomini : le porc-épic maître du froid. **199**, 200, 210.
M_{444a} Ojibwa : les épouses des astres. 189, **200-201**, 208, 209, 210, 420.
M_{444b} Ojibwa (Timagami) : les épouses des astres. **202**, 208, 420.
M_{444c} Ojibwa (Lac Supérieur) : les épouses des astres. **202**, 208, 420.
M_{444d} Menomini : le plongeur. **202**, 420.
M_{445} Arapaho : le porc-épic colorié. **203-204**, 420.
M_{446} Arapaho : la princesse lointaine. **206.**
M_{447} Ojibwa : les épouses des astres (variante inversée). **208-209**, 210, 221, 269, 420.
M_{448} Kiowa : l'épouse de l'astre. **211.**
M_{449} Arikara : le fils de l'étoile. **214.**
M_{450} Cheyenne : la dispute des astres. **227.**
M_{451a} Wichita : les épouses des astres. **228.**
M_{451b} Miami : les épouses des astres. **228.**
M_{452} Chinook : la dispute des astres. **228.**
M_{453a} Omaha-Ponca : la dispute des astres. **228.**
M_{453b} Dakota : la dispute des astres. **228-229.**
M_{454} Cherokee : la dispute des astres. **229**, 230.
M_{455} Gros-Ventre : la dispute des astres. **230-231.**
M_{456} Uitoto : la dispute des astres. **237.**
M_{457} Arekuna : la dispute des astres. **238**, 239.
M_{458} Mandan : les vacances du soleil et de la lune. **244-245**, 246-248, 271, 321, 350, 385-386.
M_{459a} Mandan : la jeune fille et le soleil. 240, **254**, 255, 258, 259, 264, 354, 378, 380, 390.
M_{459b} Mandan : mythe d'origine (1). 378.
M_{459c} Mandan : mythe d'origine (2). 378.
M_{460} Mandan : la dispute des astres (1). 215, 241, **257**, 260, 262, 264, 308, 351, 362, 365, 368, 373-377, 386.
M_{461} Mandan : la dispute des astres (2). **258**, 259, 260, 262, 271, 272, 274, 275, 308, 350, 351.
M_{462} Mandan : la jeune fille farouche (1). **259-260**, 261 n. 1, 271, 274, 307-309, 325.
M_{463} Mandan : la jeune fille farouche (2). 259, **270**, 307, 314.
M_{464} Hidatsa : les bisons secourables (1). **270**, 307-309, 334, 391.
M_{465} Hidatsa : les bisons secourables (2). **270-271**, 272, 275, 307-309, 334.
M_{466} Arapaho : le garçon de pierre. 241, 276, **311-312**, 318, 320, 321, 327, 334.
M_{467} Crow : la femme rouge. 276, 305, 306 n. 1, 312.
M_{468} Crow : le protégé du nain. 276, 306 n. 1.
$M_{469a, b}$ Mandan : le hibou des neiges. 276, 303, **306**, 306 n. 1, 307-309, 319, 330, 331, 373-377.
M_{469c} Omaha : les ogres à la belle chevelure. **306 n. 1.**

M_{469d} Hidatsa : les Indiennes ravies. **306 n. 1.**
M_{470} Gros-Ventre : Pierre-Blanche. 276, 315.
M_{471a} Shasta : les astres surnuméraires. **280**, 281.
M_{471b} Klamath : les astres surnuméraires (1). **280**, 282.
M_{471c} Klamath : les astres surnuméraires (2). **280.**
M_{471d} Athapaskan (Joshua) : les astres surnuméraires. 127, **280-281**, 282, 289, 314.
M_{471e} Blackfoot : les doigts surnuméraires. **282**, 283.
M_{471f} Modoc : les enfants surnuméraires. **282-283.**
M_{471g} Modoc : les deux fiancées. **283.**
M_{472a} Menomini : la décade. **275.**
M_{472b} Nez-Percé : la décade. **278.**
$M_{473a, b, c}$ Ojibwa : les frères célibataires (1). **283-284**, 285, 288, 293, 294, 298, 301, 302, 305, 317, 331, 334, 351.
M_{474} Ottawa : les frères célibataires. **284**, 285, 288, 293, 294, 296, 301, 305, 314, 317, 321, 330, 331, 333, 334, 351.
M_{475a} Ojibwa : les frères célibataires (2). **284**, 285, 293, 296, 301, 305, 314, 330, 331, 334, 351.
M_{475b} Menomini : les frères célibataires. **284**, 285, 289, 193, 301, 305, 331, 334, 351.
$M_{475c, d, e, f}$ Menomini : les femmes du ciel oriental. **286**, 293, 294, 298, 301, 305, 315, 323, 324, 331, 334, 346, 351.
M_{475g} Yamana : le frère jaloux. **287**, 301.
M_{476a} Fox : les frères célibataires. **284-285**, **288-290**, 301, 305, 331, 334, 351, 410.
M_{476b} Menomini : la tête qui roule. **410.**
$M_{477a, b, c, d}$ Cree : les frères célibataires. 285, 288, **295-296**, 298, 305, 307, 317, 331, 334, 351.
$M_{478a, b}$ Menomini : les dix tonnerres. **290-291**, 292-298, 299-301, 334, 351.
$M_{479a, b}$ Menomini : les oiseaux-tonnerres et leur nièce. 193, 284, **291-292**, 292-298, 299-301, 304, 317, 334, 338, 339, 350, 351.
M_{479c} Menomini : origine de l'alternance des jours et des saisons. **298.**
M_{480a} Blackfoot : Tête-Rouge (1). 208, **299-300**, 301, 304, 317, 331.
M_{480b} Blackfoot : Tête-Rouge (2). 208, **301**, 305, 317, 331.
M_{481} Mandan-Hidatsa : la sœur meurtrière. **300**, 306, 312, 315-316, 320, 321, 337.
$M_{482a, b, c, d, e}$ Blackfoot : l'homme à la cicatrice. **302**, 305, 331, 334, 348.
M_{483} Oglala Dakota : origine du couteau à scalper. **302**, 303, 305, 316, 319, 320, 331, 334.
M_{484} Winnebago : origine des armes sacrées. **302**, 305, 312, 314, **330.**
M_{485} Crow : Tête-Rouge. **303-304**, 305, 306, 319, 320.
M_{486a} Crow : l'homme à la cicatrice (1). **304**, 305, 324, 331.
M_{486b} Crow : l'homme à la cicatrice (2). **304**, 305, 331.
M_{487a} Oglala Dakota : le garçon de pierre (1). 288, **305**, 306, 311, 313, 315.
M_{487b} Oglala Dakota : la patronne de la chasse d'hiver. **306**, 314.
M_{488} Arapaho : Tête-Rouge. **310-311**, 316, 317, 318.
M_{489a} Oglala Dakota : le garçon de pierre (2). 305, **313**, 314, 315-316, 317, 318, 331.
$M_{489b, c, d, e}$ Oglala Dakota : les frères célibataires. **314**, 315.
M_{489f} Dakota : Plume-Blanche. **315**, 322, 325.
M_{490} Kiowa : Tête-Rouge. **316**, 317, 327.
$M_{491a, b}$ Cree : le soleil pris au piège. 322, 327, 349.
$M_{492a, b}$ Ojibwa : le soleil pris au piège. 322, 327, 349.
$M_{493a, b}$ Menomini : le soleil pris au piège. 315, **322**, 323, 327, 332, 349.
$M_{493c, d}$ Menomini : le soleil ralenti. **325**, 327.
M_{494} Naskapi : la lune prise au piège. 322, **326**, 327.
M_{495a} Menomini : Tête-Rouge (1). 9, 49, 332, **334-336**, 346, 348, 349, 350, 351-352.
M_{495b} Menomini : Tête-Rouge (2). 9, **336**, 337, 346, 348, 350, 351.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

M_{496} Ottawa : l'époux de la lune. **337.**
M_{497} Pawnee : Rayon-de-Soleil. **337.**
M_{498} Mandan : la fiancée du soleil. **337.**
M_{499} Ojibwa : les deux lunes. 150, **338-339**, 340-348, 352.
M_{500} Huron-Wyandot : origine du sucre d'érable. **342.**
M_{501a} Menomini : origine du sucre d'érable (1). 154, **343**, 344.
M_{501b} Menomini : origine du sucre d'érable (2). 54, **343-344**, 345.
M_{502} Ojibwa (Timagami) : le vent d'ouest discipliné. **348.**
M_{503a} Mandan : la visite au ciel. 237, **359-362**, 363-377, 385, 391 n. 1.
M_{503b} Hidatsa : l'homme changé en serpent (1). 362, **365**, 377.
M_{503c} Hidatsa : l'homme changé en serpent (2). 362, **365.**
M_{503d} Hidatsa : le boiteux. **365-366.**
M_{503e} Hidatsa : la boiteuse. **365-366.**
M_{504} Assiniboine : le passeur susceptible. **367.**
M_{505} Kickapoo : le passeur susceptible. **367.**
M_{506} Salish (côte) : le passeur susceptible. **368.**
M_{507} Oglala Dakota : la pirogue magique. **368.**
M_{508} Dakota : le grand poisson. **368-369**, 377, 387.
M_{509} Arawak : origine des îles. **369**, 370, 381.
M_{510} Mandan : mythe d'origine (3). 242, 378, 381.
M_{511} Mandan : mythe d'origine (4). 242, 378, 382.
M_{512} Mandan : mythe d'origine (5). 58, 242, 370, 378, **379-380**, 381.
M_{513} Mandan-Hidatsa : mythe d'origine (6). 242, 370, 378, **379-380**, 381, 386.
M_{514} Mandan : mythe d'origine (7). 370, 378, **379-380**, 381, 383, 386, 392.
M_{515} Mandan : mythe d'origine (8). 370, 378, **379-380**, 381, 386, **392.**
M_{516} Hidatsa : mythe d'origine (1). 378, 386.
M_{517} Hidatsa : mythe d'origine (2). 378, 386.
M_{518} Hidatsa : mythe d'origine (3) et le déluge. 378, 386, 390.
M_{519} Mandan : le déluge. 378, 386, 390.
M_{520} Hidatsa : mythe d'origine (4) et la descente du ciel. 378, **383**, 386.
M_{521} Hidatsa : mythe d'origine (5), émergence et déluge. 378, 386, 390.
M_{522} Hidatsa : mythe d'origine (6) et la descente du ciel. 378, **383**, 386.
M_{523} Cheyenne : le veau martyrisé. 386, **391.**
M_{524} Taulipang : origine de la digestion. 386, **393.**
M_{525} Sanema : les nains affamés. **394-395.**
M_{526} Omaha : origine de la cuisine. **398.**
M_{527} Wyandot : origine de la cuisine. **399.**
M_{528} Pocomchi : origine de la couleur du maïs et des haricots. **399.**

b) COMPLÉMENTS DE MYTHES PARTIELLEMENT RÉSUMÉS DANS LES PRÉCÉDENTS VOLUMES

M_{13} Guarani-Mbyá : l'ogre Charia. 135, 148.
M_{60} Tukuna : mésaventures de Čimidyuë. **92-94**, 95-106, 202.
M_{104} Amazonie : origine de la nuit (CC : les vieilles changées en sarigues). **144-145**, 146-151, 239, 420.
M_{129a} Tukuna (fragment de M_{60}).
M_{130} Kalina : la Chevelure de Bérénice. **27-32**, 36, 39, 71-73, 84-91.
M_{130b} Arawak : la Chevelure de Bérénice. 36.
M_{131c} Kalina : origine d'Orion. 39.

M_{149a} Arekuna : le dénicheur de grenouilles. 61, 89, **112-113**, 114-118, 124-126, 128-130, 147, 148, 172, 420.
M_{149b} Arawak : le dénicheur de grenouilles. Voir : M_{149a}.
M_{248} Mundurucu : la guérison par les loutres. 50-51, **65-66**, 67, 68.
M_{252} Waiwai : le premier coït. **136-137.**
M_{255} Mundurucu : origine des soleils de l'été et de l'hiver. 72, **74-75**, 81, 82, 87-88, 89-101, 110-111, 115, 152.
M_{256} Tacana : l'amant de la lune. **67**, 88, 152, 206.
M_{256b} Tumupasa : l'amant de la lune. Voir : M_{256}.
M_{256c} Tumupasa : le tapir et la lune. Voir : M_{256}.
M_{317} Warrau : une aventure de Kororomanna. **43**, 67, 73, 81, 83, 96, **98**, **102**, 103-104, 119, 202.
M_{326a} Tupi (Amazonie) : origine de la nuit. **143-144**, 146-147, 151, 228, 230, 239.

c) RENVOIS A D'AUTRES MYTHES DES PRÉCÉDENTS VOLUMES

M_1 9, 152-155, 166, 175, 191, 206-207, 250, 352, 392.
M_7-M_{12} 9, 152-155, 166, 175, 191, 207, 352.
M_8 352.
M_9 250.
M_{10} 9, 250, 251, 265-266, 352, 388, 395, 412.
M_{24} 9, 287, 340 n. 1, 352.
M_{28} 28, 36-37, 39, 366.
M_{49}-M_{50} 66, 81.
M_{53} 265-266.
M_{70}-M_{86} 230.
M_{77} 66.
M_{79} 66.
M_{80} 66.
M_{82} 30.
M_{87}-M_{93} 166.
M_{95} 17, 166.
M_{106} 166.
M_{110} 166.
M_{112} 166.
M_{124} 366.
M_{132} 38.
M_{134}-M_{135} 36, 37, 39-40, 72, 84-91.
M_{136} 28, 37, 39-40, 72, 84-91.
M_{139} 366, 367.
M_{145} 88.
M_{150}-M_{159} 79, 87, 88.
M_{165}-M_{168} 73, 321.
M_{177} 75.
M_{187} 154.
M_{192} 343.
M_{233}-M_{239} 63.
M_{236} 63.
M_{240} 390.
M_{241}-M_{244} 221.
M_{241} 17, 48-49, 50-56, 88, 123, 165, 298, 311, 338.
M_{243} 43, 50, 101, 123, 165, 255-256.
M_{244} 50, 123, 165.
M_{247} 88, 103.
M_{264} 36-37.
M_{265} 37, 39.
M_{266} 232.
M_{275}-M_{276} 138.
M_{278} 31.
M_{279} 29, 31, 36, 39-40, 84-91.
M_{285} 36-37, 39-40.
M_{286} 81-82, 84.
M_{298} 125.
M_{299} 127, 238.
M_{300} 282.
M_{332} 112.

II. — PAR TRIBU

ALGONKIN (tribus) M_{397}.
AMAZONIE *(passim)* (M_{104}), M_{422}.
AMÉRIQUE DU NORD *(passim)* M_{385}.
ARAPAHO M380, 383, 425, 426, 427a-b, 428, 445, 446, 466, 488.
ARAUCAN M_{413}, 424.
ARAWAK (M_{130b}, M_{149b}), M_{396}, 420a, 509.
AREKUNA (M_{149a}), M_{457}.
ARIKARA M_{370c}, 439, 449.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Assiniboine $M_{369, 373, 436, 504}$.
Athapaskan (Joshua) M_{471d}.

Blackfoot $M_{365, 471e, 480a-b, 482a-e}$.
Bororo M_{392b}.

Caduveo M_{357}.
Carrier M_{434}.
Cashinawa $M_{390, 393a-b, 394, 410a-b}$.
Cavina $M_{395d, 403d}$.
Cherokee M_{454}.
Cheyenne $M_{450, 523}$.
Chinook M_{452}.
Choroti M_{423b}.
Cœur d'Alêne M_{400}.
Cree $M_{354c, 367, 368, 435, 477a-d, 491a-b}$.
Crow $M_{369c, 429a-d, 467, 468, 485, 486a-b}$.

Dakota $M_{369b, 453b, 483, 487a-b, 489a-f, 507, 508}$.
Déné peaux-de-lièvre M_{408}.

Fox M_{476}.

Gros-Ventre $M_{455, 470}$.
Guarani-Mby'a (M_{13}).
Guyane *(passim)* M_{386}.

Hidatsa $M_{387c, 430a-b, 464, 465, 469d, 481, 503b-e, 513, 516, 517, 518, 520, 521, 522}$.
Hixkaryâna M_{355}.
Huron M_{500}.

Iroquois $M_{366, 409, 441}$.

Jivaro $M_{387, 401}$.

Kalina $(M_{130, 131c})$, M_{420b}.
Kaska M_{431}.
Katawishi M_{417}.
Kayapo $M_{404, 421b}$.
Kickapoo M_{505}.
Kiowa $M_{448, 490}$.
Klamath $M_{373b, 471b-c}$.
Kogi M_{412}.
Kuniba M_{392a}.

Lilloet M_{399}.

Macushi $M_{362, 363}$.
Maidu M_{373f}.
Mandan $M_{458, 459a-c, 460, 461, 462, 463, 469a-b, 481, 498, 503, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 519}$.
Menomini $M_{354d, 388, 443a-b, 444d, 472a, 475b-f, 476b, 478a-b, 479a-c, 493a-d, 495a-b, 501a-b}$.
Miami M_{451b}.
Micmac $M_{438a-b, 440}$.
Modoc $M_{373c, 471f-g}$.
Mundurucu $(M_{248, 255})$, $M_{389, 398, 402, 421a}$.

Naskapi $M_{374d, 494}$.
Nez-Percé M_{472b}.

Ojibwa $M_{373f, 374a-c, 387d, 444a-c, 447, 473a-c, 475a, 492a-b, 499, 502}$.
Omaha $M_{453a, 469c, 526}$.
Ona M_{419}.
Ottawa $M_{474, 496}$.

Passamaquoddy $M_{377, 437a-b}$.
Pawnee $M_{369d, 378, 379, 497}$.
Penobscot $M_{373e, 381}$.
Pocomchi M_{528}.
Ponca $M_{370b, 453a}$.
Puelche M_{359}.

Salish (côte) $M_{375a-b, 376a-b, 382, 506}$.
Salish (Puget Sound) M_{372}.
Sanema M_{525}.

Sanpoil M_{371}.
Shasta M_{471a}.
Shipaia $M_{364b, 403c}$.
Shoshone M_{384}.

Tacana (M_{256}), $M_{395a-c, 414}$.
Tahltan $M_{373d, 432, 442}$.
Tamanac M_{415}.
Taulipang $M_{356, 360, 361, 524}$.
Tembé $M_{391, 403a}$.
Tenetehara M_{403b}.
Thompson $M_{400b, 442b}$.
Tsetsaut M_{433}.
Tsimshian M_{354b}.
Tukano M_{418}.
Tukuna $(M_{60, 129a})$, $M_{354, 358, 405}$.
Tumupasa (M_{256b-c}), M_{387b}.
Tupi (tribus d'Amazonie) (M_{326a}), M_{407}.

Uitoto $M_{364, 423a, 456}$.

Waiwai (M_{252}).
Warrau (M_{317}), $M_{406, 420c}$.
Wichita $M_{370, 451a}$.
Winnebago M_{484}.
Wyandot $M_{500, 527}$.

Yabarana M_{416}.
Yamana M_{475g}.
Yupa $M_{411, 423c}$.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

INDEX GÉNÉRAL

Pour les tribus le plus souvent citées, on se guidera d'après l'index des mythes, IIe partie. Les noms de personnes renvoient à des auteurs cités ou discutés dans le texte, sauf les références ethnographiques que, comme dans les précédents volumes, on a renoncé à inclure pour ne pas alourdir l'index sous leur nombre.

Abeille 53-56, 63, 99, 342. Voir : bourdon, frelon, guêpe, miel.
Abies balsamea. Voir : sapin baumier.
Accouchement 17, 23, 51, 77-78, 87, 89, 120, 178-183, 185, 207, 209, 240, 312, 313, 331, 395, 415, 418, 421.
Acer negundo. Voir : érable.
Acer saccharum, *A. saccharinum*. Voir : érable.
Acoustique (prohibition) 143, 146, 191-195, 206, 230, 250-252, 256, 265-266, 352-354, 384, 395, 412-414.
Actaea arguta 363.
Actaea pachypoda 51.
Actaea rubra 363, 366.
Actaea spicata. Voir : herbe de saint Christophe.
Adultère 36-37, 40, 85-88, 138, 143, 201, 240, 260, 307-309, 320.
Afrique 410, 416, 419.
Agave parryi 55.
Agelaius sp. Voir : *blackbird*.
Agouti 37, 102.
Agriculture 18-26, 40, 51, 62, 94, 141, 148-149, 166-167, 178, 243, 247, 254-255, 259-262, 307-309, 337 n. 1, 360, 364, 371-377, 382, 413 et *passim*.
Aguaruna 96.
Ahtena 279.
Aigle 46, 121, 176-177, 236, 242-247, 273, 297 n. 1, 304, 306, 322-324, 361-364, 378-379, 385. Voir : chasse aux aigles.
Aigruns (ail, échalote, oignon) 397.
Airelle 51.
Alaska 12, 51, 56, 66, 219, 279, 319, 398, 418.
Alces alces. Voir : orignal.
Aléoutiennes (îles) 279.
Alligator 367. Voir : caïman.
Allongé, arrondi 85-86.
Alouatta sp. Voir : guariba.
Ambidextre 45.
Amélanchier 257.
Amphicarpa sp. Voir : haricot de terre.
Amphisbène 361, 362.
Analogique, binaire 85-86.
Ananas 94, 102, 111.
Anguille 280.
Anoure 47. Voir : grenouille.
Antarès (étoile) 35.
Antilles 56, 112, 117, n. 121.
« Antilope » *(Antilocapra americana)* 303, 379.
Anus (origine de l') 154, 393-395.
Apis mellifica 55. Voir : abeille.
Apocynacée 41.
Ara 18-23, 25-26, 32, 34, 82, 109, 124, 148, 207, 251. Voir : perroquet, psittacidé.
Araignée 47, 120.
Arapaima gigas. Voir : poisson pirarucu.
Araucan 67, 127-129, 150-152.
Arawak 71, 79, 136, 143, 145, 149, 277, 369, 402.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Arc-en-ciel 30, 39-40, 72, 77-78, 81, 84-91, 89, 95, 101, 125, 128, 135-137, 146, 156, 274, 298 et *passim*.
Arche mandan 380, 382-384, 385.
ARISTOTE 398, 399.
Arithmétique 13, 228, 272-290, 303, 323, 331, 349, 354-355.
Armoise (*Artemisia* sp.) 247, 360.
Astronomique (code) 13, 27-41, 61-62, 68, 71-91, 104-106, 117, 125, 130, 134-138, 172, 185, 202, 214, 240, 253, 274-275, 304 n. 1, 327-328 et *passim*. Voir : arc-en-ciel, constellation, étoile, lune, soleil, Voie lactée.
Ateles sp. Voir : coatá.
Athapaskan 48, 109, 119, 127, 169, 180, 189, 274, 277, 280, 401, 408, 416, 418-419.
AULU-GELLE 394.
Auréole lunaire, solaire 30, 34. Voir : parhélie.
« Autruche » américaine. Voir : rhéidée.
Aveugle, borgne, louche 74, 100, 118-119, 123-124, 128, 144, 170, 171, 176, 196, 205, 234, 252, 257, 367, 393.
Avocatier 40.

Baies 51-52, 54, 212 n. 1, 222, 403. Voir : *Actaea* sp., airelle, *snakeberry*.
Bakairi 32.
Balançoire, berceau 48-50, 284, 339.
BALDUS, H. 29, 75.
Banane 111.
Baniwa 146, 281.
BARBUT, M. 293.
Baré 88, 103, 146.
Bas, haut 21-22, 29, 67, 85-86, 101, 121, 130, 140-141, 152, 200, 224, 233, 237, 293, 296-297, 305, 318, 346, 348-353, 362, 385, 388, 393-395, 409. Voir : ciel, terre.
Batelée 154-155.
Batracien 36, 47, 53, 64, 65, 67. Voir : crapaud, grenouille, rainette.
Beauté (féminine) 17-18, 24, 58-61, 170-171, 176-177, 206, 231, 232, 234, 257, 258, 412.
Bella Coola 273-274, 279.
Belouga 50, 79.
Bem-te-vi. Voir : oiseau petoko.
Betula sp. Voir : bouleau.
Biche 320. Voir : cervidé.
Bière, vin 18-19, 23-24, 93, 96, 111, 133, 410, 415, 419.
Bilboquet 142.
Bison 44, 57, 59, 165 n. 1, 167, 174, 204, 214-217, 223, 231-232, 236-237, 241-243, 253-263, 269-274, 302-309, 315, 324-325, 332, 365-366, 371-373, 378-385, 390-392, 400, 408-409 et *passim*.
Bixa orellana. Voir : roucouyer, urucu.
Blackbird 31.
Blaireau 44-45, 261 n. 1, 300.
Blanc, noir 77-78, 82, 84, 88-89, 91, 172, 204, 253, 265, 329, 341, 346.
Bobolink 31.
BOILEAU-DESPRÉAUX, N. 359.
Boitement, boiteux 142, 286-287, 346, 361, 365-366.
Bolivie 67, 78.
« Bon sauvage » 181.
Bororo 75, 115, 128, 148, 166, 191, 206, 353, 392, 419.
BOSCH, J. 103.
Bossu 338-339, 346, 348.
Boucan 73, 404-405.
Bouché, percé (personnage) 20-24, 45-47, 100-101, 131-138, 152-154, 158, 170-171, 177-178, 208, 210, 215, 231, 285, 300, 301, 362, 380, 381, 391-395.
Bouilli, rôti 23, 178, 215, 231, 250-252, 258, 265, 284, 341-342, 347, 352, 359-360, 396-412.
Bouleau 340, 344.
Bourdon 52, 55. Voir : abeille, frelon, guêpe, miel.
Bovidé 236, 403.
BOWERS, A. W. 241, 370 et *passim*.
BRILLAT-SAVARIN, A. 402, 403.
Broche à rôtir 399, 403, 404 et n. 1.
Brochet 119.
Broderie 177, 203-207, 212, 222, 231, 237, 274, 299, 301, 314, 317-320, 322, 328, 333-334, 351.
Brûlé, pourri 145-160, 208, 209, 214, 237-238, 392-393, 394, 398-411, 417-418.
Bupreste 113.
Buse (*Buteo* sp.) 273, 291, 307-308, 323, 361, 364, 379.

Caddo 167, 228, 276.
Caecropia sp. 366.
Caetetu. Voir : cochon sauvage.

Cafard 110, 114.
Cahita 55.
Cahuilla 127.
Caïman 98-99, 366-368, 387. Voir : alligator.
Calendrier 158, 182-183, 185, 193, 201-203, 211, 213-215, 243, 278-283, 288, 296-298, 314-315, 340, 346-348, 354, 361-362, 364-365, 370-375, 381-385.
Californie 47, 48, 55, 78, 79, 127, 141-142, 274, 278-279.
Calvitie, canitie 130, 144-147, 149-152, 254, 304, 319, 338-339, 346, 348, 419-420.
Camas (*Camassia quamash*) 409.
Canada 12, 54, 109 n. 1, 169, 189, 219-221, 319, 342-343, 403.
Canard 33, 255, 365.
Canne à sucre 111.
Cannibalisme 27-28, 63, 159, 160, 237, 240, 252-253, 258-266, 286, 300, 303, 306-308, 310-311, 314, 316-317, 320, 348-351, 353-354, 387, 413 et *passim*.
Canopus (étoile) 35, 36.
Câpre 400.
Caprimulgus sp. Voir : engoulevent.
Carcajou 189, 200-202, 207-208, 221, 244-247, 303, 363.
Cardinal. Voir : arithmétique, ensemble.
CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 14.
Caribou 34, 200-201, 319, 324.
Cassidix oryzivora 31.
Castor 34, 62, 83, 120, 198-200, 274, 322.
Cebus (singe) 97.
Cèdre. Voir : genévrier.
Ceinture de chasteté 206.
Célibat 57-61, 78, 80-91, 122, 129, 137-138, 152-153, 158, 209, 263, 283-284, 287, 293, 298-299, 305, 307, 311, 313-315, 336, 338-339, 369, 383, 391.
Centaure (constellation) 112.
Cerf 241, 303, 324.
Cervidé 43, 48-49, 99, 102, 165 n. 1, 208, 236, 280, 291, 301-303, 306, 319-320, 323-324, 327, 334, 352-353, 360, 365, 376, 379.
Cervus canadensis, merriami 241 n. 1, 306. Voir : cervidé.
Chaco 67, 116, 182, 209, 416.
Chaleur, lumière 101, 112, 115-122, 143, 148, 227-229.
Champignon 44, 271.
Chapeau 60, 416, 418, 421.
Characinidés (*Characinus amazonicus, Brycon* sp.) 27. Voir : poisson matrinchan.
Chasse 17-41, 51, 59, 62-63, 73-74, 86-87, 99, 102, 209, 243, 247, 269-272, 305-309, 314-315, 318, 330, 332, 371-377, 385 et *passim*.
Chasse aux aigles 236, 242-247, 306, 322-324, 363, 385. Voir : aigle.
Chasse aux têtes 73-91, 122, 258, 271-272, 284, 287, 293, 300, 306-309, 316, 318, 325, 329-332, 333-334. Voir : scalp, tête-trophée.
Chat sauvage 273.
CHATEAUBRIAND, F. R. DE 55, 69, 71, 92, 107, 116, 346-347.
Chaud, froid 397, 416-417.
Chauve-souris 133.
Chenille 99.
Cherokee 55, 229-230, 278.
Cheval 167, 243, 392.
Chevelure de Bérénice (constellation) 28-30, 41, 71-73, 85-86, 95, 100-101.
Chèvre 274.
Chickadee. Voir : mésange.
Chickaree. Voir : écureuil rouge.
Chien 44, 49-51, 71, 81, 107, 118, 120, 201, 208, 214, 303, 315, 322, 324, 336, 339, 342, 353, 380.
Chilkat 279.
Chine 274.
Chinook 141-142, 150, 192, 228, 274, 314, 418-419.
Chiriguano 71, 416.
Chipmunk. Voir : écureuil rayé.
Choix trompeur 196 et n. 1, 237, 262, 264, 270, 272, 306 n. 2, 362, 413. Voir : mariages mal assortis.
Chromatisme 298, 356. Voir : continu, intervalles.
Chukchee 154.
Cicatrice (homme à la) 301-305, 315, 317, 319, 336.
Ciel, terre 10, 128-138, 152-160, 165, 171-184, 191-197, 208, 210, 212-213, 237, 245-247, 250-251, 256, 266, 284, 291, 321, 323-324, 333-334, 337-338, 348-354, 362, 376-378, 383, 385, 388, 412-413, 420-421 et *passim*. Voir : horizontal, vertical.
Cimier, perruque 319.
Cinnamome 397.
Clair, sombre. Voir : blanc, noir.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Coatá (singe) 78, 92-94, 118.
Coati 99.
Cochon sauvage 99-100, 102, 352-353.
Coït, copulation 23-26, 59, 63-68, 94, 143-144, 159, 173, 183, 206, 208, 248, 270-272, 307-309, 319-320, 340, 344, 380, 384, 394 et *passim*.
Coléoptère 17, 24-26, 82, 172, 265.
Collecte 25-26, 62, 261-262, 280 et *passim*.
Colombie 40, 126-127, 340 n. 1.
Colonne vertébrale 311-312, 338-339, 346. Voir : bossu.
Colymbus sp. Voir : grèbe.
Comète 125. Voir : météore.
Condiment 24, 63, 65, 396, 397, 410.
CONKLIN, H. C. 337 n. 1.
Conserve 408-409, 417-418.
Constellations 90-92, 104. Voir sous le nom particulier de chacune.
Continu, discontinu 158-160, 279, 282, 296-299, 351, 355-356, 366, 371-377, 388-389, 421. Voir : chromatisme, intervalles.
Copeaux 18-19, 26, 66-68.
Coracle 180, 241-243, 247, 381.
Corbeau, corneille, corvidé 119, 291, 340, 361, 364.
Corbeau (constellation) 29, 352.
Cornus sp. 271.
Cottonwood. Voir : peuplier.
Couma sp. Voir : sorva.
Courge 254, 360.
Courge-Rayée (étoile) 240.
Cousins croisés 80, 127, 129, 338, 346.
Couverture de mariage 319-320.
Coyote 45, 61, 83, 244-246, 280-281, 303, 379.
Crampe, paralysie 45, 47, 130, 134, 240, 282, 284-285, 294, 314, 392, 393.
Crampon 11, 19-20, 42-68, 85-87, 95, 100, 113, 134, 152, 163-164, 170-172, 184, 385-387, 394.
Crapaud 35-36, 46-53, 60-64, 67, 83, 94, 99, 101, 104, 112, 127, 147-148, 177-178, 197-198, 222, 234, 235, 238, 257, 262. Voir : batracien, grenouille.
Crapaud des sables 235.
Creek 278, 280.
Cricétidé. Voir : rat des champs.
Croix du Sud 112.
Crotophaga sp. Voir : oiseau anú.
Cru, cuit *passim*.
Crudité 396, 416-418.
Crue. Voir : débâcle, déluge.
Cubeo 96, 109, 116, 400.
Cuculidé 32.
Cucurbitacée 382.
Cuisine, art culinaire 13, 17, 34-35, 55, 63, 102, 148-149, 152-160, 166, 265, 295, 307, 338, 340-341, 353, 360, 389-411, 413, 417-418.
Culture, nature 52, 54, 62-63, 152-153, 181-182, 196 n. 1, 207-209, 212-213, 222, 237, 249, 266, 294, 340, 344, 352, 355-356, 362, 368, 389, 394, 396-411, 417 et *passim*.
Cunauaru 53. Voir : grenouille, rainette.
Curupira 73.
CUVIER, DARWIN, LINNÉ 216.
Cygne 284-285, 302, 323, 365.

Dama hemionus 236, 306.
Dama virginiana 303, 306.
Danse du soleil 172-176, 181, 207, 211, 235, 240, 246, 248, 252, 296, 345.
Débâcle, embâcle 106, 202-203, 212-213, 243, 369, 377, 381-384, 389, 391.
Décade 258, 269-309, 310, 323, 331, 334-335, 348, 349-356, 381.
Dedans, dehors 224, 233, 236-237, 361, 377, 390-395, 399-400.
Déduction (empirique, transcendantale) 53, 172, 323.
Delphinapterus leucas. Voir : belouga.
Déluge, inondation 63, 83, 119, 130-136, 149-151, 201, 229, 253, 256, 260, 377-385, 390-392.
Dendrocolaptidé 24.
Dentalia 222.
Dents 76, 82, 84, 119, 170-178, 181, 231, 234, 257-266, 352, 413.
Développées, enveloppées (relations) 194-195, 212, 216-218, 224.
DEVEREUX, G. 394.
Diachronie, synchronie 88-91, 125-138, 147-160, 180-181, 184, 215-216, 248, 298, 410-411.
Diapterus sp. Voir : poisson caratinga.
Diegueño 127.
Digestion 281, 380-381, 389-395.
Diploïdie 275, 281, 295, 381.
Diver. Voir : grèbe.
Dog-Rib 322.
Doigts 24, 43, 277-279, 282, 288, 296.

Dolichonyx oryzivorus. Voir : *bobolink* (oiseau).
Drille à feu 40, 273.
Dualisme mandan 218, 255-256, 363-364, 378-379.
DUCHAMP, M. 391.
DUMÉZIL, G. 403.
Dur, mou 85-86, 397.

Eau courante, stagnante 53, 175, 264, 345, 348, 379, 382-384.
Échange 145, 181, 207, 221, 231, 243, 247, 261-262, 267, 331-332, 374-377, 380-381, 421.
Échassier 99.
Écho 48, 368.
Éclipse 30-33, 34, 71, 95, 100-101, 135, 137, 149, 156, 181, 233, 273.
Écureuil 99, 190-191, 403.
Écureuil rayé 193-195, 198, 212-213, 216-127, 298.
Écureuil rouge 193-195, 212-213, 216-217.
Éducation des filles 130-138, 143, 164, 172, 176-183, 185, 196-197, 205-207, 209-210, 248-249, 333, 352, 415, 420-421.
Élan 241 n. 1, 319, 324. Voir : orignal.
Electrophorus electricus. Voir : gymnote.
Endogamie, exogamie 20-26, 64, 88, 109-138, 140-160, 259-266, 271-272, 305, 306 n. 1, 384, 388. Voir : inceste, lointain.
Enfants (alimentation des) 412-416.
Engoulevent 62 n. 1, 79, 99, 101, 121, 238.
Ensemble 25-26, 156, 288-290, 298, 303, 308, 310, 354-355, 381, 385.
Énumération éliminatrice 77-78, 127.
Épais, mince 234-237, 257, 290.
Épices 397. Voir : condiment.
Épidémie, maladie 34, 90, 96, 169, 208, 229, 240, 253 n. 1, 261, 273, 275, 280, 284-287, 312, 321, 415, 418-420.
Équinoxe 12-13, 137, 141-147, 172, 178, 180-184, 240, 247-249, 350, 370-375, 385. Voir : jour, nuit.
Érable 54, 338-348.
ÉRASME DE ROTTERDAM, D. 7, 250, 414, 415.
Erethizon dorsatum. Voir : porc-épic.
Escargot 33.
Eskimo 33, 39, 43, 66-67, 68, 78-79, 141-142, 154-155, 277, 279, 319, 416.
Espace. Voir : spatial, temporel.
Esprits animaux 98.
Esprit aquatique 62 n. 1, 144, 147, 304.
Esprit chthonien 284-285, 290, 295-296, 306 n. 1, 314, 353.
Esprits des bois 42, 49.
Esprits des eaux 255, 258.
Esprits des jardins 360, 376, 379, 383.
Estomac, panse 171, 236.
Esturgeon 79.
Éthique. Voir : morale.
Étoile 33, 35, 71, 77-79, 84, 86, 116, 126, 128-129, 146-147, 164-169, 176, 186-188, 191, 194-196, 200, 208-209, 223, 227-228, 240, 253, 257, 274, 298, 394 et *passim*.
Étoile filante 125.
Étoile du matin 214-215, 232, 240, 302, 348. Voir : Vénus.
Étoile du soir 240.
Étoile polaire 240.
Europe 51, 192, 363, 394-395, 400, 402, 403, 414-415.
Eutamias sp. Voir : écureuil rayé.
Excrément, excrétion 23-26, 42-50, 63, 65, 74, 94, 124, 131, 150, 154, 228, 238-239, 337-338, 344-345, 373, 387, 393-394 et *passim*.

Falcata comosa. Voir : haricot de terre.
Fer 51, 311-313, 341.
Feu, foyer 40, 42, 46, 94, 101, 126, 128-138, 148-160, 175, 202, 251, 266, 280, 312-313, 322, 344, 397-411 et *passim*.
Févier 55.
Figuré, propre (sens) 23-24, 48, 50-53, 57, 60, 63, 65-68, 94, 113-115, 152-154, 163-164, 184, 209-210, 344, 375, 377, 391 et n. 1.
Finlandaise (école) 186-189.
Fleuves à double sens 130-138, 139-142, 148, 248.
Flûtes sacrées 138, 281.
Fluxions 388-389.
Fœtus 207, 214-215, 312.
Foie 99, 332.
FONTANA, B. L. 54.
Forêt, savane 29, 126, 277, 379, 402.
Four 395, 401, 402, 409-410.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Fourmi 43, 99, 102, 201, 208, 273, 299-303, 316-317.
Fourmilier 102, 393.
Fourrure 45, 237, 254-255, 270, 391.
Frai, laitance 48, 52, 88, 123.
FRAZER, J. G. 420-421.
Frelon 52, 55. Voir : abeille, bourdon, guêpe, miel.
Frêne 241, 244.
Frit 395, 397, 399, 410.
Fruit čaivarú 93.
Fumage 399, 400, 403-411.

Gallinacé 93.
Gavia sp. Voir : plongeon.
Gé 62, 116, 148, 152, 166, 175, 191, 250-252, 255, 265-266, 352-353, 395, 412-413.
Geai 34, 48, 52.
Gélinotte des prairies 45-46.
Genèse 185.
Genévrier d'Amérique 211, 380, 382.
Genipa americana 32, 75, 82.
Géomydé 261. Voir : rat à bourse.
Gerridé. Voir : poisson caratinga.
Gleditschia triacanthos. Voir : févier.
GOEJE, C. H. DE 102-103.
Gravures rupestres. Voir : pétroglyphes.
Grèbe 189, 200-203, 210, 212-217, 227.
Grèce 402.
Grêle 297.
Grenouille 11-12, 17, 21-26, 33, 43-68, 82-83, 88, 94, 112-113, 119, 123-129, 163-164, 170-172, 182-185, 196, 198, 210, 222, 231-238, 248-249, 252, 262-266, 273-274, 308, 349-351, 394, 413. Voir : batracien, crapaud, rainette.
Grenouille verte arboricole 46, 53, 292-294, 301.
Groenland 66.
Groupe. Voir : ensemble, KLEIN.
Grue 302-303, 367-368, 387.
Guarani 71, 116, 134-135, 416.
Guarayu 67, 71.
Guariba (singe) 78, 393.
Guêpe 52, 175, 342. Voir : abeille, bourdon, frelon, miel.
Guerre 76-91, 99, 138, 153, 158, 242, 252-253, 258, 270-272, 282, 300, 301, 302, 305-309, 318, 330, 332, 336, 350, 353, 359, 363, 369, 372-377 et *passim*.
Guilielma sp. Voir : palmier chima, chonta.
Gulo luscus. Voir : carcajou.
Gymnote 47, 131.
Gynécologie 178-179, 182, 185, 207, 421.

HALL, E. R. et KELSON, K. R. 219-220.
Hameçon 131-135.
Haricot 29, 254, 360, 382, 399.
Haricot de terre 258, 261-262.
Hawk. Voir : buse.
Hébreux 402.
Herbe de saint Christophe 51, 363.
Hermaphrodite 53, 88, 130, 144-145, 147, 160, 184, 189, 249, 301, 305-307, 313, 316-317, 331, 335, 337 n. 1, 338, 342, 347, 348.
Hétéromydé 261. (Voir : rat à bourse).
Hibou 34.
Hibou des neiges 306 n. 1, 307-308, 371, 373.
Hickory (*Hicoria* sp.) 44, 340.
Histoire, historique 53-57, 105, 106, 156, 164, 166-169, 186-191, 209, 213, 215-224, 227, 230, 232, 239, 326, 332-333, 355-356, 379, 398.
Histoire d'O 185.
Hockey 291.
Hoita et Seul-Homme 363, 379-380, 382, 383, 391, 392.
Hoplias malabaricus. Voir : poisson huri.
Horizontal, vertical 22-23, 30, 80-84, 128-138, 139-160, 166, 200, 206-207, 210, 213, 224, 246, 362-365, 383-384, 388. Voir : ciel, terre.
Huchnom 279.
Huile 284, 410.
Humerus 82.
Hupa 274, 418.
Hyades 28, 36-39, 84.
Hyla versicolor. Voir : grenouille verte arboricole.
Hyménoptère 52.

Ibycter sp. 31.
Ibycter americanus. Voir : oiseau caracara preto.
Ictéridé 31.
Igname 102.
Iguane 118.
Ile 112-113, 199, 360, 368-370, 379.
Imaginaire, réel, symbolique 65, 68, 73, 87, 98, 104-105, 138, 139, 221, 223-224, 252, 267, 269, 325, 345, 384, 397.

Immobile, mobile 22-23, 134, 149-160, 180-181, 201, 218, 368, 382-384, 421.
Inceste 32, 73-75, 80-91, 101, 110-111, 114-115, 117, 123-125, 127, 128-138, 152, 156-157, 259-260, 312, 320, 321, 333, 383, 384. Voir : endogamie.
Incontinence 17, 23, 49, 124, 170-171, 177-178, 196, 208, 210, 222, 231-233, 249, 257, 281, 337-338, 343-345, 394.
Infrastructure 13, 28-30, 54-55, 73, 117, 141, 149, 154, 157, 167, 173, 197-198, 205, 211, 217-224, 227, 236, 241-244, 246-247, 260-262, 269, 295-296, 325, 337 n. 1, 340-341, 346-348, 382-384, 408-409, 411.
Ingalik 398, 401.
Intervalles 11, 13, 147-160, 180, 298-299, 351, 356, 366, 377, 388. Voir : chromatisme, continu.
Involucres 57-58, 68. Voir : crampon.
Iowa 329.
Iroquois 44, 55, 67, 75, 109, 120-123, 141, 192 n. 1, 229, 242, 274, 278, 341-342.
Iya 313-314, 315.

Jaguar 30, 48, 71, 93-94, 99, 103-104, 136, 191, 207, 237, 250, 265-266, 352-353.
Jalousie 62 n. 1, 172, 229, 238, 259-260, 284-285, 287, 289, 306-309, 325, 333, 335, 337, 347.
Japon 101, 230.
Jeûne 173-175, 204, 252, 255, 345, 384.
Jeux de ficelle 142.
Jeux de hasard 52, 270, 272, 304.
Jivaro 62 n. 1, 112, 128, 329, 400, 416 n. 1.
Jonc 380.
Jougs 56.
Jour, nuit 10, 12, 33, 74-91, 101-106, 120-138, 139-160, 164, 171-185, 195, 198, 206, 228-230, 240-241, 247-248, 298-299, 325-327, 336, 374-375, 377, 383, 421. Voir : équinoxe, solstice.
Juniperus sp., *virginiana*. Voir : genévrier.
Jupiter (planète) 33, 34.

Kachúyana 98, 416 n. 1.
Kaingang 400.
Kansa, Kansas 56, 274, 319, 329, 330-331, 398.
Kapokier 93-94, 96.
Karaja 75, 370.
Karok 141.
Kathlamet 33.
Kato 280.
Kiowa 169, 211, 274, 316-317.
Klamath-Modoc 47, 123, 127, 128, 142, 273, 275, 278-283, 332.
KLEIN (groupe de) 293-295, 315, 332, 346.
KOCH-GRÜNBERG, Th. 36, 75 et *passim*.
Kodiak 128.
Kogi 127, 128-130, 144.
Koryak 33.
Kriss 154.
Kutenai 123, 168-169, 281, 283.

Lacet, ruban 200, 244-247, 312-323, 326, 335, 349-351, 360, 390.
Laitance. Voir : frai.
Lamantin 112.
Lampourde 58.
Lapin. Voir : lièvre.
Lauracée, laurier 18, 40, 41.
LAWRENCE, B. (Miss) 219 n. 1.
Légumineuse 261.
LEHMANN-NITSCHE, R. 127, 151 et *passim*.
Lent, rapide 10, 134, 139-140, 153, 180-181, 248, 382-384, 404, 419-421.
Lepcha 101.
Lézard 94.
Libellule 94, 96-97.
Lièvre 120, 361, 373, 380, 416 n. 1.
Liliacée. Voir : camas.
Linguistique 41, 47, 63, 68, 104, 115-116, 122-123, 145, 151, 167-169, 192-196, 216, 219, 227, 232-233, 241 et n. 1, 257, 259, 277, 283, 295-298, 337 n. 1, 399-400, 411.
« *Lodge-Boy and Thrown-away* » 235, 364.
Logique 12-13, 23, 28, 104-105, 115-116, 139-140, 143, 156-160, 166, 181, 209, 216, 227, 294, 303, 328, 336, 355, 367, 374, 387-388, 422.
Lointain, proche 12, 20-26, 64, 67-68, 73, 80-91, 100, 110-111, 114, 117, 124-125, 128-138, 139-160, 166, 172, 180-181, 185, 228, 242-244, 259-266, 271-272, 318-320, 327-328, 333-334, 383-384, 388, 404. Voir : endogamie, inceste.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Louis XII 209.
Loup 34, 45, 208, 215, 273-274, 303, 381.
Loutre 34, 48, 50-51, 65-66, 119-120, 123, 137, 304.
Lucien 394.
Luiseño 127.
Lune 12-13, 30-38, 48, 52, 60-62, 67-105, 110-137, 140-160, 163-189, 195-206, 210-211, 218, 227-251, 257-262, 269-282, 298, 302, 304 n. 1, 308-310, 321-339, 345-352, 362, 365-367, 370, 381, 385, 394-395, 421 et *passim*.
Lune de miel 206, 330, 340.
Lycoperdon. Voir : champignon.
Lynx 34, 45.

McGregor, S. E. 54-55.
Machiguenga 125, 127.
Maianthemum sp. 51.
Maidu 52, 279.
Maïs 18-19, 23-26, 43, 254-264, 270, 308, 360-361, 364, 372-373, 376-279, 381-382, 399, 417 et *passim*.
Maladie. Voir : épidémie.
Malais 154.
Malecite 281.
Manabozho, Mänäbus, Mänäbush, Nanabushu, Nenebuc 208, 343-344, 348. Voir : Nihançan.
Manao 146.
Manioc 42, 93, 102, 113.
Maori 402.
Maranda, P. 219 n. 1.
Mariages mal assortis 60-61, 187, 195-196, 200-201, 209, 213, 228, 272, 419.
Maringouin 55.
Martin-pêcheur 274.
Martre 34, 189, 201, 273.
Mascouten 319.
Masque 94, 97.
Masturbation 63-64, 68.
Maya 62 n. 1, 118-119, 124, 277, 370.
Meadow-lark. Voir : sturnelle.
Méduse 284.
Mélipone, méliponidée. Voir : abeille.
Melon 400.
Menstruation 28, 75, 77-78, 86-87, 89, 96, 116, 175, 178-184, 185, 198, 206-207, 215, 238, 249, 251-252, 284-285, 287, 294-295, 306-307, 321, 328-334, 336, 337, 340-346, 395, 415, 418, 420-421 et *passim*.
Merisier 342.
Mésange 190-195, 212-213, 216-217, 284, 291-292.
Message 25, 41, 54, 68, 71, 87, 92, 118, 148, 160 n. 1, 192-195, 414.
Métaphore 11, 24, 52, 63, 65, 66-68, 85, 110, 114-115, 138, 210, 238, 259, 320, 332, 333, 336, 345, 406.
Météore 79. Voir : comète.
Météorologie 193, 197-203, 214-215, 284, 292-293, 296-298, 304, 309, 314-315, 342, 346-348, 381-382, 403 et *passim*.
Méthodologie 9-14, 39, 41, 53, 82-86, 104, 124, 153, 163-164, 166, 172, 184, 186-191, 215-216, 223-224, 235, 249, 256, 269, 290, 293, 316-317, 320, 325, 326, 331-332, 334, 343, 367, 384-389, 394-395.
Métonymie 24, 63, 85, 113-115, 138, 239, 320, 326, 332, 345, 406.
Mexique 11, 40, 54-56, 62 n. 1, 219, 276, 282, 399.
Microtus sp. Voir : rat des champs.
Miel 17, 51-56, 62, 182, 209, 212 n. 1, 221-222, 339-347, 389, 397. Voir : abeille, bourdon, frelon, guêpe.
Mimosée 96.
Mocassins 205, 273, 299-300, 301, 305, 311, 313, 318, 328, 333.
Mocovi 67.
Modulation 14, 157.
Monod, A. (Mlle) 207.
Monstre aquatique dyëvaë 19, 30.
Montaigne, M. de 357.
Moose. Voir : orignal.
Morale 13, 106, 136-138, 179, 205-207, 351, 418-422.
Morphos menelaus. Voir : papillon morpho.
Morse 274.
Moufette 44, 380.
Mouflon 303.
Moule 33.
Moustique 43, 55.
Mûdjêkiwis 283-298, 303, 305, 307, 314-315, 347-348.
Mûrier d'Amérique 274.
Musique 17, 111, 138, 157, 199, 229, 281, 302, 367, 374, 382, 385.
Myristacée 96.

Naissance anormale 181, 312.
Narcotique, stupéfiant 96-98.

Nasica sp. Voir : oiseau arapaço.
Natchez 278.
Navaho 169, 193, 346.
Nectarina lecheguana 56. Voir : guêpe.
Nibelungen 259.
Nihançan 58-61. Voir : Manabozho.
Noël 403.
Nouvelle-Calédonie 398, 402.
Nouvelle-Guinée 154-155.
Nouvelle-Zélande 402.
Numériques (systèmes) 276-283, 288-290, 303. Voir : arithmétique.
Nutrition 23-26, 63-64, 94, 393-394, 416, 418.

Obstétrique. Voir : accouchement.
Océanie 326, 416.
Ocelot 282.
Oenocarpus sp. Voir : palmier bacaba.
Oie 255, 274, 302, 311, 365, 403.
Oiseau 31, 33, 35, 99, 123, 128, 133, 137, 256, 305-306, 316, 327, 352, 361-365, 371-376, 383, 390-391, 394, 402 et *passim*.
Oiseau aiča 19.
Oiseau anú, anum 31-32.
Oiseau aquatique 255-256, 364-365, 371-372. Voir : canard, cygne, grèbe, martin-pêcheur, oie, plongeon.
Oiseau arapaço 17, 21-25.
Oiseau bunia 369.
Oiseau caracara preto 31.
Oiseau conoto 133.
Oiseau inhambu 93, 98-99.
« Oiseau jaune » 211.
Oiseau monan 19.
Oiseau-mouche 99, 131.
Oiseau petoko 31.
Oiseau plongeur. Voir : grèbe, plongeon.
Oiseau porénë 94.
Oiseau-soleil 132-133, 147.
Oiseau-tonnerre. Voir : tonnerre.
Okipa 240, 253-256, 260, 263, 272, 274, 363, 371-384.
Olive 400.
Onomatopée 151.
Opata 277.
Orage 292-293, 296, 315, 347, 361, 364. Voir : tonnerre.
Orange 400, 417.
Ordure 17, 24-28, 50, 64, 113-114, 117.
Oregon, Washington (États) 47, 55, 66, 78-79, 127, 150, 278, 280, 282, 404 n. 1, 417.
Organisation sociale 100, 115, 121, 145-146, 154-155, 218-219, 227, 255-256, 269, 275, 329-332, 352, 382, 402.
Orifices (théorie des) 152-154, 392-395.
Orignal 34, 200-202, 209, 241 n. 1.
Orion (constellation) 28-31, 35-41, 71-73, 84-88, 93, 95, 100-101.
Osage 56, 398.
Ours 44, 45, 48, 52-57, 60, 121, 198, 200-201, 273-274, 284-285, 298, 314, 322-324, 335, 344, 349, 351-353, 378-379.
Ourse (Grande, Petite) 29, 274-275.
Oxinhede 58, 253, 263, 363.
Oxycoccus Vaccinium macrocarpori. Voir : airelle.

Paca 102.
Paiute 61.
Palmas 56.
Palmier 143-144, 153, 254.
Palmier bacaba 17, 23, 26.
Palmier chima, chonta 78.
Panthère (animal mythique) 323-325.
Papillon 96, 123.
Papillon morpho 94-98.
Paradigmatique, syntagmatique 11, 27-28, 31-32, 43, 57, 61-63, 68, 72, 83-91, 104-105, 124-125, 137, 163-164, 385-386.
Paraguay 340 n. 1.
Paresseux (zool.) 82, 84, 393.
Parhélie 33, 34.
Paricá 96-98.
Parus sp. Voir : mésange.
Passerelle, pont 368, 387.
Passeur susceptible 98-99, 360-361, 366-377, 378, 385-387.
Pastèque 111.
Patate 102.
Paupières 67, 76, 416.
Pawnee 45, 57, 59, 61, 150, 167, 192, 215, 329, 337.
Pécan. Voir : martre.
Pêche 17-41, 50, 59, 62, 66, 71-72, 86, 90-91, 98, 110, 114-115, 137, 149, 209, 212 et *passim*.
Pellicules 332.
Pénis (long) 12, 17, 18, 51, 61, 65-68, 110, 136-137, 152-154, 206, 393.
Périodicité 12-14, 27-41, 47, 63, 66, 71-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

92, 104, 114-118, 122, 128-160, 163-164, 166, 180-181, 185, 193, 197-204, 207, 212-213, 230, 243-244, 247-249, 279, 287-288, 292-298, 301, 303-304, 310, 314-316, 318, 321, 325, 330, 333-334, 336, 343, 350-351, 355, 364, 420-421 et *passim*.
Perles wampum 200-202, 212, 222, 284-285.
Pérou 62 n. 1, 127, 329.
Perroquet 20-21, 25-26, 29, 42, 118, 207.
Perruche 26.
Persea gratissima. Voir : avocatier.
Pet 79, 393.
Pétroglyphes 56, 109, 130, 134, 140, 148, 248.
Peuplier 170, 175, 177, 211, 244, 257, 360, 381.
Pic, picidé 93, 237, 311, 347.
Pie 301.
Pierre 56, 152, 165, 201-202, 231, 241, 255, 257, 258, 261, 305, 311-313, 316, 320-321, 327-328, 333-334, 409.
PIGANIOL, A. 402.
Pima 55.
Piment 17, 24, 26, 64, 111, 265-266, 399, 410.
Pin 52.
Pipe. Voir : tabac.
Piptadenia peregrina 96.
Pirogue 12, 19, 22-23, 30, 39-41, 109-160, 163, 180-181, 201, 230, 238-239, 241-247, 276, 367-389, 421. Voir : arche, coracle.
Pitangus sulphuratus. Voir : oiseau petoko.
Pitié 391.
Planète. Voir : Jupiter, Vénus.
PLATON 415.
Pléiades 28-30, 36-41, 71-73, 79, 84-88, 100, 202, 214, 274, 352.
Plein, vide 355-356, 394.
PLINE 394, 395.
Plongeon 202, 212-213.
Pluie 113, 175, 292, 294, 297, 309, 347.
PLUTARQUE 415.
Podiceps auritus. Voir : grèbe.
Poils pubiens 311, 313, 318-334, 351.
Poison 17, 25, 41, 51-52, 92, 96, 209, 229, 287, 340, 342, 418.
Poisson 18-30, 36, 39-43, 66, 68, 71-73, 79, 86, 88, 90-91, 98-99, 110-119, 127, 135, 150, 166, 367-369, 378, 400-401, 416 n. 1 et *passim*.
Poisson caratinga 65-66.
Poisson-chat 121.
Poisson huri 28.
Poisson matrinchan 19, 27.
Poisson pataka 27.
Poisson piracema 19, 27, 90.
Poisson piranha 20, 27, 131-132, 134, 137.
Poisson pirarucu 110.
Poisson surubim 35, 36.
Poivre 397.
Polygamie 35, 62 n. 1, 238.
Polynésie 326.
Pomme de terre 417.
Pomo 279, 280.
Populus sp. Voir : peuplier.
Porc-épic 53, 102, 170-172, 175, 177, 185, 187-191, 197-224, 227, 231-234, 251-252, 257, 269, 299-300, 310, 317-320, 325, 333-334, 345, 351, 361-367.
Poronominaré 88, 103.
Potawatomi 51.
Poterie 62 n. 1, 90, 132, 151, 397-400, 401-402, 404-405, 409.
Preuve 11-12, 39, 52-53, 59-61, 125-126, 172, 285-287, 288, 295-298, 323, 339-348, 367-368, 376-377, 385-388.
PRICE, R. 112.
Promiscuité 68, 174, 270-272, 307, 319-320, 326, 384, 391-392.
Psittacidé 26, 207. Voir : ara, perroquet, perruche.
Puanteur 45, 49, 61, 112, 145, 147, 209, 281, 367.
Puberté 81, 200, 206, 251-252, 412, 416-421.
Pueblo 55, 279, 281, 329.
Puelche 33.
Puma 323.
Putois 45.
Pygocentrus sp. Voir : pisson piranha.

Queixada. Voir : cochon sauvage.
Quinault 141.

Race, racisme 60, 234.
Rainette 298. Voir : batracien, grenouille.
Rat 17, 102, 273. Voir : souris.
Rat à bourse 258, 261.
Rat des champs 261-262.

Rat musqué 274.
Rate (anatom.) 209.
Raton laveur 284.
Redondance 22-23, 160.
Règles. Voir : menstruation.
« Règne des femmes » 138, 182.
REICHARD, G. A. 164-165.
REICHEL-DOLMATOFF, G. 340 n. 1.
Remède 51, 57-58, 286, 359-361, 363, 366.
Renard 45, 273.
Renne. Voir : caribou.
Résine 53, 334-336, 340-343, 345-347.
Rhéidée 128.
Rhétorique (code) 11, 57, 68, 78, 104-106, 151, 154, 288-290, 298, 314, 326-327.
Rite, rituel 26, 82, 96-98, 138, 142, 172-176, 183-184, 204-205, 207, 211, 243, 246, 251-256, 260, 263, 269-270, 275, 278, 283, 306-309, 317, 319-320, 328-332, 341-342, 363-366, 371-389, 391-392, 403, 413 et *passim*.
Roman, romanesque 11, 13, 93-106, 156-157, 209, 359, 388-389.
Rome 274, 354-356, 402.
Roseau 380.
Rosette (pierre de) 257.
Roucouyer 40. Voir : urucu.
« Rouge-gorge » (merle) américain 124.
ROUSSEAU, J. 51.
ROUSSEAU, J.-J. 163, 185, 225, 267, 412.

Sac de Charbon (astron.) 89, 91, 112.
Sahaptin 141-142, 150, 169, 192, 228, 274, 278-279, 283, 401, 416.
SAINT-VICTOR, H. DE 397.
Salish 33, 46, 48-49, 52, 55, 60, 103, 109, 123-124, 127, 141-142, 169, 192, 228, 274, 283, 332, 368, 369, 418-419.
Salix sp. Voir : saule.
Sanema 394.
Sang *passim*. Voir : menstruation.
Sangsue 201.
Sanpoil 46, 142.
Sapin baumier 49, 338, 340-342, 345-346.
Sapin-ciguë 194, 292.
Sardine 417.
Sarigue 136, 144-147, 151.
Sauk 319, 342, 353.
Saule 211, 241, 256-257, 360, 381.
Saumon 141-142, 280, 417.
SAUSSURE, F. DE 216, 259.
Scalp 13, 284-285, 287, 300-302, 305-309, 316-321, 325, 327-335, 340 n. 1, 346, 351. Voir : chasse aux têtes, tête-trophée.
Scalp (théorie du) 285, 287, 307, 325-332.
Scorpion (constellation) 35.
Sécrétion (lait, sueur, *etc.*) 29, 50, 64, 165, 200, 340, 345-346.
Séduction 36-37, 52-53, 55, 79, 165, 177, 209-210, 231, 301, 302, 315, 320, 344.
SÉGUR (COMTESSE DE) 390.
Sel 397.
Semaine 281, 289.
Sérialité, sériel 9-11, 20, 88-91, 95-106, 156-157.
Serpent 37, 82, 83, 98-99, 143-144, 150-151, 215, 229-232, 246, 271-272, 290-296, 303-304, 323-324, 350, 353, 360-366, 368-377, 391 n. 1.
Serrasalmus sp. Voir : poisson piranha.
Sésame 410.
Sexe des astres 123, 158, 183-184, 233, 248.
Shasta 142, 273, 274, 280, 281.
Shawnee 319.
Sherenté 116, 175, 252, 255, 352.
Shoshone 61, 168-169.
Sibérie 33, 150, 154, 319.
Signification 25, 56, 63, 105-106, 152, 163, 184, 187, 192, 197, 204, 215-216, 259, 262, 326, 366, 397, 404.
Sikkim 101.
Siluridé 35.
Singe 99, 104, 133, 282. Voir : *cebus*, coatá, guariba.
Singe-araignée. Voir : coatá.
Singe hurleur 98. Voir : guariba.
Sirius 35, 36.
Snakeberry 51.
Solanée 337 n. 1.
Soleil 12-13, 29, 33-34, 38, 62 n. 1, 67-104, 110-137, 140-160, 163-189, 195-201, 210-211, 218, 227-281, 296, 300-316, 321-328, 333-339, 341, 345, 348-354, 362-370, 381, 385, 388, 395, 403, 412-413, 421 et *passim*.
Solidago sp. Voir : verge d'or.
Solstice 141-142, 182-183, 240, 247-249, 279, 350-351, 370-375, 385. Voir : jour, nuit.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Sorva 93.
Souris 33, 45, 58, 102, 119, 208, 258, 260, 261 n. 1, 262, 281, 322, 324. Voir : rat.
Spatial, temporel 10, 24-25, 88, 100, 128, 130-160, 166, 180-183, 202, 207, 243, 318, 351, 364, 381-384, 385, 388 et *passim*.
Sperme 63-64, 77-78, 89, 173, 340 n. 1.
Statistique (méthode) 187-191.
Structuralisme, structure 10-11, 13, 20-27, 39, 90-91, 104-106, 157, 163-164, 169, 186-187, 191, 215-216, 223-224, 256, 275-276, 290, 326, 331, 351, 373, 388, 397, 406, 411.
Sturnelle *(Sturnella magna)* 31, 188-195, 212-213, 216-217, 237, 380-381.
Surára 98, 115-116.
Symbole, symbolique. Voir : Imaginaire.
Symplégades 48.
Synecdoque. Voir : Métonymie.

Tabac 98, 306, 379-381, 389, 397, 400.
Tache pigmentaire 77, 89. Voir : blanc, noir.
Tahiti 326.
Tambour 62 n. 1, 229, 382.
Tamias striatus. Voir : écureuil rayé.
Tamiasciurus hudsonicus. Voir : écureuil rouge.
Tapir 31, 36-37, 67, 99, 102, 237, 282, 366.
Tariana 146.
Tatou 33, 37, 111.
Taupe 261 n. 1, 324.
Taxinomie (humaine et animale) 22, 27, 59-61, 64, 84, 102-103, 241 n. 1, 260-261, 303.
Tchèques 402.
Temps. Voir : spatial, temporel.
TÉRAMOND, G. DE 15.
Termite 43.
Terre de Feu (Ona, Yahgan, Yamana) 35, 43, 56, 78-79, 140, 147, 228, 287, 301, 312.
Testicules 66-67, 98, 104, 253, 312, 315-316.
Tête 416 n. 1.
Tête qui roule 42-43, 73-91, 98, 122, 154, 284-285, 289, 387, 410.
Tête-trophée 82, 253, 271-272, 284-289, 293, 301, 314-316, 321, 325, 327, 330-334. Voir : chasse aux têtes, scalp.
Thevetia sp. 41.
THOMPSON, S. 12, 164, 166-167, 169, 186-191, 195, 200, 213, 222, 362.
Thompson. Voir : Salish.
Tilia americana, tilleul 44, 340.
Tique 31.
Tlingit 418.
Toba 116.
Toboggan 52, 305.
TOLSTOÏ, L. 161.
Tonnerre 150, 174-175, 207, 258, 272, 274, 286, 288, 290-299, 302-304, 306, 323-324, 339, 345-348, 350, 359-365, 373, 376-377, 403.
Tortue 46, 61, 93, 136, 369, 387.
Tournesol 254, 337, 360-361, 373, 380, 382.
Travesti. Voir : hermaphrodite.
Triade 28-29, 34-41, 143-147, 193-195, 200, 201, 208, 212-213, 234, 239-241, 247, 261, 281, 318-319, 320-321, 327-328, 333-334, 337 n. 1, 351, 376-377, 378-379, 381, 383, 385, 396, 403, 406, 408.
Trigona sp. Voir : abeille.
Tripe 170-178, 201, 234-237, 251-266, 335, 352. Voir : viscères.
Tronc 17-41, 44, 85-87, 131-134, 154, 174, 175, 183, 197, 199, 200, 201, 207, 208, 209, 210, 211, 214, 240, 246, 255, 341, 368, 382.
Trumaï 401.
Tsimshian 33-34, 197, 198, 416 n. 1.
Tsuga canadensis 211. Voir : sapin-ciguë.
Tuamotu 326.
Tukano 96, 137-138, 145.
Tupi 67 n. 1, 71, 73, 112, 134-135, 145-146, 228, 232, 353, 394, 416 n. 1.
Turdus migratorius. Voir : rouge-gorge américain.
Twana 411, 417.
Tympanuchus sp. Voir : gélinotte des prairies.
Tyrannidé 31.

Ulcère 261.
Urine. Voir : excrétion, incontinence, sécrétion.
Urson. Voir : porc-épic.
Urucu 35, 40, 41, 99. Voir : roucouyer.
Utérus 28, 89, 395.

Vagin, vagin denté 137, 209, 276, 303, 306, 393, 395.
Vaisselle 64, 90, 151.
VAN GELDER, R. G. 219 n. 1.
Vannerie 52, 132, 143, 282.
Vautour 43, 78, 112-114, 124, 131, 147, 209, 228, 354-355, 367.
Venezuela 47, 54, 56, 112, 121, 126-134, 222, 254, 340 n. 1, 394.
Vent 113, 284, 314-315, 347-348, 380.
Vénus (planète) 33, 34, 35, 38, 67, 101, 112, 130, 240.
Ver 273.
Ver de bois 278.
Ver de terre 18, 21-25, 68, 94.
Ver intestinal 48.
Verge d'or 247.
VERGER, P. 207.
Vessie 49, 53, 204, 209, 233.
Veuvage 284, 301, 307, 333, 339, 352, 354, 391, 400.
Viande séchée 316-317, 360, 373, 392, 407-409.
Vie brève 113-118, 140, 144-160, 166, 193, 229-230.
Vigne sauvage 50 n. 1.
Virola sp. 96.
Viscères 28-41, 72, 85-86, 209, 236-237, 335, 349-352, 391-392, 395, 409, 412. Voir : estomac, foie, rate, tripe.
Voie lactée 34, 89-91, 113, 125, 128, 137, 147.
Vole. Voir : rat des champs.
Vomissement 63-64, 94, 367, 394-395.

Waiwai 370, 399.
Wampum. Voir : perles.
Warrau 28, 39, 41, 43, 48, 54, 56, 98, 111-112, 115, 119-120, 123, 143, 222, 254-255, 366.
WASSÉN, S. H. 96-97.
Water-willow. Voir : saule.
White-fish 79.
Winnebago 199, 302, 305, 312, 314, 329, 330.
Wintu 376 n. 1, 416 n. 1.
Wiyot 282.
Wood-deer. Voir : cervidé des bois.
Wyandot 281, 342, 399.

Xanthium sp. Voir : lampourde.

Yagua 400.
Yana 274.
Yaqui 277.
Yaruro 112.
Yuki 276.
Yurok 141, 274, 279, 280, 283, 395, 411.

Zodiaque 103, 202.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

BIBLIOGRAPHIE

Pour ne pas modifier le numéro d'ordre des ouvrages figurant déjà dans la bibliographie des précédents volumes, on a placé à la suite les ouvrages nouvellement cités de chaque auteur, sans tenir compte de la date de publication.

Abréviations :

AA	*American Anthropologist.*
APAMNH	*Anthropological Papers of the American Museum of Natural History.*
ARBAE	*Annual Report of the Bureau of American Ethnology.*
BBAE	*Bulletin of the Bureau of American Ethnology.*
CC	C. Lévi-Strauss, *Mythologiques* *. *Le Cru et le Cuit*, Paris, 1964.
Colb.	Colbacchini, A.
CUCA	*Columbia University Contributions to Anthropology.*
E. B.	Albisetti, C. e Venturelli, A. J. : *Enciclopédia Boróro*, vol. I, Campo Grande, 1962.
HSAI	*Handbook of South American Indians*, BBAE 143, 7 vol., Washington, D.C., 1946-1959.
JAFL	*Journal of American Folklore.*
JRAI	*Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.*
JSA	*Journal de la Société des Américanistes.*
K.-G.	Koch-Grünberg, Th.
L.-N.	Lehmann-Nitsche, R.
L.-S.	Lévi-Strauss, Cl.
MAFLS	*Memoirs of the American Folk-Lore Society.*
MC	C. Lévi-Strauss, *Mythologiques* **. *Du Miel aux cendres*, Paris, 1967.
Nim.	Nimuendaju, C.
RIHGB	*Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro.*
RMDLP	*Revista del Museo de la Plata.*
RMP	*Revista do Museu Paulista.*
SWJA	*Southwestern Journal of Anthropology.*
UCPAAE	*University of California Publications in American Archaeology and Ethnology.*

ABBEVILLE, Cl. d' :
Histoire de la mission des pères Capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisines, Paris, 1614.

ABREU, J. Capistrano de :
Rã-txa hu-ni-ku-i. A Lingua dos Caxinauas. Rio de Janeiro, 1914.

ADNEY, E. T. and CHAPELLE, H. I. :
The Bark Canoes and Skin Boats of North America, Smithsonian Institution, Washington, D.C., 1964.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

AMÉRO, J. :
Les Classiques de la table, n. éd., 2 vol., Paris, 1855.

ANDERSON, E. and CUTLER, H. C. :
« Methods of Popping Corn and their Historical Significance », *SWJA*, 6, 3, 1950.

ARMENTIA, N. :
« Arte y vocabulario de la Lengua Cavineña », *RMDLP*, vol. 13, 1906.

ARNAUD, E. :
« Os Indios Galibi do rio Oiapoque », *Boletim do Museu Goeldi, n.s., Antropologia 30*, Belém-Pará, 1966.

ASCHMANN, H. :
« A Primitive Food Preparation Technique in Baja California », *SWJA*, 8, 1, 1952.

AUDUBON, J. J. :
Scènes de la nature dans les États-Unis et le nord de l'Amérique, trad. par E. Bazin, 2 vol., Paris, 1868.

BALDUS, H. :
(2) *Lendas dos Indios do Brasil*, São Paulo, 1946.
(6) « Karaja-Mythen », *Tribus, Jahrbuch des Linden-Museums*, Stuttgart, 1952-1953.

BALLARD, A. C. :
(1) « Mythology of Southern Puget Sound », *Univ. of Washington Publications in Anthropology*, vol. 3, no. 2, 1929.

BARBEAU, M. :
(1) « Huron and Wyandot Mythology », *Memoir 80, Anthropol. Series no. 11, Geological Survey of Canada*, 1915.
(2) « Huron-Wyandot Traditional Narratives », *National Museum of Canada, Bull. no. 165*, Ottawa, 1960.

BARBUT, M. :
« Le sens du mot « structure » en mathématiques » *in :* « Problèmes du Structuralisme », *Les Temps Modernes*, 22e année, no. 246, nov. 1966.

BARKER, M. A. R. :
(1) « Klamath Texts », *University of California Publications in Linguistics*, vol. 30, Berkeley, 1963.
(2) « Klamath Dictionary », *ibid.*, vol. 31, Berkeley, 1963.

BARNOUW, V. :
« Acculturation and Personality Among the Wisconsin Chippewa », *Memoir Number 72, AA* 52, 4, 2, 1950.

BARRAU, J. :
L'Agriculture vivrière autochtone de la Nouvelle-Calédonie (Commission du Pacifique Sud), Nouméa, 1956.

BARRÈRE, P. :
Nouvelle relation de la France équinoxiale, Paris, 1743.

BARRETT, S. A. :
(1) « The Cayapa Indians of Ecuador », *Indian Notes and Monographs, Museum of the American Indian, Heye Foundation*, 2 vol., New York, 1925.
(2) « Pomo Myths », *Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee*, vol. 15, 1933.

BEALS, R. L. :
« The Contemporary Culture of the Cáhita Indians », *BBAE 142*, Washington, D.C., 1945.

BECHER, H. :
(1) « Algumas notas sôbre a religião e mitologia dos Surára », *RMP*, n.s. vol. 11, São Paulo, 1959.
(2) « Die Surára und Pakidái. Zwei Yanonámi-Stämme in Nordwestbrasilien », *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg*, vol. 26, 1960.

BECKER-DONNER, E. :
« Nichtkeramische Kulturfunde Nordwestargentiniens », *Archiv für Völkerkunde* VIII, Wien, 1953.

BECKWITH, M. W. :
(1) « Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies », *MAFLS*, vol. 32, New York, 1938.
(2) « Mythology of the Oglala Dakota », *JAFL*, vol. 43, 1930.

BENNETT, W. C. :
« Numbers, Measures, Weights, and Calendars », *HSAI*, vol. 5, 1949.

BERTHRONG, D. J. :
The Southern Cheyennes, Norman, Oklahoma, 1963.

BLOOMFIELD, L. :
(1) « Sacred Stories of the Sweet Grass Cree », *Bulletin 60, Anthropological Series no. 11, National Museum of Canada*, Ottawa, 1930.
(2) « Plain Cree Texts », *Publications of the American Ethnological Society*, vol. 16, New York, 1934.
(3) « Menomini Texts », *Publications of the American Ethnological Society*, vol. 12, New York, 1928.

BOAS, F. :
(2) « Tsimshian Mythology », *31st ARBAE* (1909-1910), Washington, D.C., 1916.
(4) ed. : « Folk-Tales of Salishan and Sahaptin Tribes », *MAFLS*, vol. 11, 1917.
(5) « Mythologie der Indianer von Washington und Oregon », *Globus*, vol. 43, 1893.
(6) « Traditions of the Ts'Ets'ā'ut », *JAFL*, vol. 10, 1897.
(7) « Kathlamet Texts », *BBAE 26*, Washington, D.C., 1901.
(8) « The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay », *Bulletin of the American Museum of Natural History*, vol. 15, New York, 1901-1907.
(9) « Kutenai Tales », *BBAE 59*, Washington, D.C., 1918.
(10) « Chinook Texts », *BBAE 20*, Washington, D.C., 1894.
(11) « Property Marks of the Eskimo », *AA*, n.s., vol. 1, 1899.
(12) « The Mythology of the Bella Coola », *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. 2, 1900.

BOGORAS, W. G. :
(1) « The Folklore of Northeastern Asia as compared with that of Northwestern America », *AA*, n.s., vol. 4, 1902.
(2) « The Chukchee », *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. 11, 1904-1909.

BOWERS, A. W. :
(1) *Mandan Social and Ceremonial Organization*, Chicago, 1950.
(2) « Hidatsa Social and Ceremonial Organization », *BBAE 194*, Washington, D.C., 1965.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

BRAIDWOOD, R. J. *et al.* :
« Symposium : Did Man once live by beer alone ? », *AA*, 55, 4, 1953.

BREHM, A. E. :
(1) *Brehms Tierleben. Allgemeine Kunde des Tierreichs*, Leipzig und Wien, 10 vol., 1890-1893.
(2) *La Vie des animaux*, 4 vol., Paris, s.d.

BRETT, W. H. :
(1) *The Indian Tribes of Guiana*, London, 1868.
(2) *Legends and Myths of the Aboriginal Indians of British Guiana*, London, s.d. (1880).

BRIDGES, E. L. :
Uttermost Part of the Earth, London, 2nd ed., 1950.

BRIGHT, W. :
« The Karok Language », *University of California Publications in Linguistics*, vol. 13, Berkeley, 1957.

BRINTON, D. :
Native Calendars of Central America and Mexico, Philadelphia, 1893.

BRUNER, E. M. :
« Mandan-Hidatsa Kinship terminology », *AA*, 57, 4, 1955.

BULLEN, R. P., ed. :
« Caribbean Symposium », *American Antiquity*, 31, 2, *part* 1, 1965.

BUNZEL, R. L. :
(1) « Introduction to Zuni Ceremonialism », *47th ARBAE* (1929-1930), Washington D.C., 1932.

BURT, W. H. :
A Field Guide to the Mammals, Cambridge, Mass., 1952.

BUSHNELL, Jr., D. I. :
« Tribal Migrations East of the Mississipi », *Smithsonian Miscellaneous Collections*, vol. 89, no. 12, Washington, D.C., 1934.

CADOGAN, L. :
(4) « Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá », *Antropologia, no. 5, Boletim no. 227, Universidade de São Paulo*, 1959.
(5) « En torno al BAI ETE-RI-VA y el concepto guarani de NOMBRE ». *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, vol. I, no. 1, Asunción, 1965.

CALLENDER, C. :
« The Social Organization of the Central Algonkians », *Milwaukee Public Museum, Publications in Anthropology*, no. 7, Milwaukee, 1962.

CARDUS, J. :
Las misiones Franciscanas entre los infieles de Bolivia, Barcelona, 1886.

CATLIN, G. :
Voir : Donaldson, Th.

CHAMBERLAIN, A. F. :
« The Maple amongst the Algonkian Tribes », *AA*, o.s. 4, 1891.

CHAMBERLAIN, L. S. :
« Plants Used by the Indians of Eastern North America », *American Naturalist*, vol. 35, Jan. 1901.

CHAPMAN, J. W. :
« Athapaskan Traditions from the Lower Yukon », *JAFL*, 16, 1903.

CHATEAUBRIAND, F. de :
(1) *Voyages en Amérique, en Italie, au Mont Blanc*, nouvelle éd., Paris, 1873.
(2) *Mémoires d'Outre-Tombe*, éd. de la Pléiade, 2 vol., Paris, 1951.
(3) *Génie du Christianisme*, éd. Garnier-Flammarion, 2 vol., Paris, 1966.

CLASTRES, P. :
La Vie sociale d'une tribu nomade : les Indiens Guayaki du Paraguay (ms.).

COLEMAN, B., FROGNER, E. and EICH, E. :
Ojibwa Myths and Legends, Minneapolis, 1962.

COLLEVILLE, M. de et CADOGAN, L. :
« Les Indiens Guayaki de l'Yñarö », *Bulletin de la Faculté des Lettres*, TILAS 3, 4. Strasbourg, 1963-1964.

COOPER, J. M. :
« The Araucanians », *HSAI*, vol. 2, *BBAE 143*, Washington, D.C., 1946.

COPE, L. :
« Calendars of the Indians North of Mexico », *UCPAAE*, vol. 16, Berkeley, 1919.

CORNPLANTER, J. :
Legends of the Longhouse, Philadelphia-New York, 1938.

COUES, E., ed. :
Manuscript Journals of Alexander Henry and of David Thompson, 3 vol., New York, 1897.

COUTO DE MAGALHÃES, J. V. :
O Selvagem, 4ª ed. completa com *Curso*, etc., São Paulo-Rio de Janeiro, 1940.

CRESSWELL, J. R. :
« Folk-Tales of the Swampy Cree of Northern Manitoba », *JAFL*, vol. 36, 1923.

CULIN, S. :
« A Summer Trip among the Western Indians », *Bulletin of the Free Museum of Science and Art*, Philadelphia, Jan. 1901.

CURTIN, J. :
(1) *Myths of the Modocs*, Boston, 1912.
(2) *Seneca Indians Myths*, New York, 1922.

CURTIN, J. and HEWITT, J. N. B. :
« Seneca Fiction, Legends and Myths. Part I », *32nd ARBAE* (1910-1911), Washington, D.C., 1918.

CUSHING, F. H. :
« Zuñi Breadstuff », *Indian Notes and Monographs, vol. 8, Museum of the American Indian, Heye Foundation*, New York, 1920.

DANGEL, R. :
« Bear and Fawns », *JAFL*, vol. 42, 1929.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

DEETZ, J. :
« The Dynamics of Stylistic Change in Arikara Ceramics », *Illinois Studies in Anthropology*, no. 4, Urbana, 1965.

DEMPSEY, H. A. :
« Religious significance of Blackfoot quillwork », *Plains Anthropologist*, vol. 8, 1963.

DENIG, E. T. :
« Indian Tribes of the Upper Missouri. Edited with notes and biographical sketch by J. N. B. Hewitt », *46th ARBAE* (1928-1929), Washington, D.C., 1930.

DENSMORE, F. :
(1) « Uses of Plants by the Chippewa Indians », *44th ARBAE* (1926-1927), Washington, D.C., 1928.
(2) « Chippewa Customs », *BBAE 86*, Washington, D.C., 1929.,

DERBYSHIRE, D. :
Textos Hixkaryâna, Belém-Pará, 1965.

DIETERLEN, G. et CALAME-GRIAULE, G. :
« L'Alimentation dogon », *Cahiers d'études africaines*, 3, 1960.

DIXON, R. B. :
(1) « Shasta Myths », *JAFL*, vol. 23, 1910.
(2) « Maidu Myths », *Bulletin of the American Museum of Natural History*, vol. 17, 1902-1907.
(3) « Maidu Texts », *Publications of the American Ethnological Society*, vol. 4, 1912.
(7) « The Shasta », *Bulletin of the American Museum of Natural History*, vol. 17, 1902-1907.

DIXON R. B. and KROEBER, A. L. :
« Numeral Systems of the Languages of California », *AA*, vol. 9, nº 4., 1907.

DONALDSON, Th. :
« The George Catlin Indian Gallery », *Annual Report... of the Smithsonien Institution*, part II, Washington, D.C., 1886.

DORSEY, G. A. :
(1) « Traditions of the Skidi Pawnee », *MAFLS*, Boston-New York, 1904.
(2) « The Pawnee. Mythology », *Carnegie Institution of Washington*, Publ. no. 59, 1906.
(3) « The Mythology of the Wichita », *Carnegie Institution of Washington*, Publ. no. 21, 1904.
(4) « The Cheyenne. I. Ceremonial Organization », *Field Columbian Museum, Publication 99, Anthropol. Series, vol. IX, no. 1*, Chicago, 1905.
(5) « The Arapaho Sun Dance ; the Ceremony of the Offerings Lodge », *Field Columbian Museum, Publ. 75, Anthropol. Series*, vol. IV, Chicago, 1903.
(6) « Traditions of the Arikara », *Carnegie Institution of Washington*, Publ. no. 17, 1904.
(7) « Sun Dance » *in :* Hodge, F. W., ed. « Handbook of American Indians North of Mexico », *BBAE 30*, 2 vol., Washington, D.C., 1910.

DORSEY, G. A. and KROEBER, A. L. :
« Traditions of the Arapaho », *Field Columbian Museum, Publ. 81, Anthropol. Series*, vol. V, Chicago, 1903.

DORSEY, J. O. :
(1) « The Cegiha Language », *Contributions to North American Ethnology*, vol. VI, Washington, 1890.

(2) « A study of Siouan Cults », *11th ARBAE* (1889-1890), Washington, D.C., 1894.
(3) « Omaha Sociology », *3rd ARBAE* (1881-1882), Washington, D.C., 1884.

DRIVER, H. E. :
(1) « Culture Element Distribution : XVI. Girls' Puberty Rites in Western North America », *Anthropological Records*, 6, 2, Berkeley, 1941.
(2) « Geographical-Historical *versus* Psycho-Functional Explanations of Kin Avoidances », *Current Anthropology*, vol. 7, no. 2, April 1966.

DRIVER, H. E. and MASSEY, W. C. :
« Comparative Studies of North American Indians », *Transactions of the American Philosophical Society*, n.s., vol. 47, *part 2*, Philadelphia, 1957.

DUBOIS, C. :
« Wintu Ethnography », *UCPAAE*, vol. 36, no. 1, Berkeley, 1935.

DUBOIS, C. and DEMETRACOPOULOU, D. :
« Wintu Myths », *UCPAAE*, vol. 28, 1930-1931.

DUBOIS, C. G. :
« The Religion of the Luiseño Indians », *UCPAAE*, vol. 8, Berkeley, 1908.

DUMÉZIL, G. :
Les Dieux des Germains, essai sur la formation de la religion scandinave, Paris, 1959.

EGGAN, F. :
« The Cheyenne and Arapaho Kinship System » *in :* Eggan, F. ed., *Social Anthropology of North American Tribes*, Chicago, 1937.

ELMENDORF, W. W. :
« The Structure of Twana Culture [with] Comparative Notes on the Structure of Yurok Culture [by] A. L. Kroeber », *Research Studies, Monographic Supplement 2*, Pullman, 1960.

ÉRASME DE ROTTERDAM :
(1) *La Civilité puérile*, trad. nouvelle, texte latin en regard... par Alcide Bonneau, Paris, 1877.
(2) *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*, étude critique, traduction et commentaire par J. C. Margolin, Genève, 1966.

ERIKSON, E. H. :
« Observations of the Yurok. Childhood and World Image », *UCPAAE*, vol. 35, Berkeley, 1943.

EWERS, J. C. :
« The Horse in Blackfoot Indian Culture », *BBAE 159*, Washington, D.C., 1955.

FARABEE, W. C. :
(1) « The Central Arawak », *Anthropological Publications of the University Museum*, 9, Philadelphia, 1918.
(2) « Indian Tribes of Eastern Peru », *Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, vol. 10, Cambridge, 1922.

FARON, L. C. :
(1) « Mapuche Social Structure », *Illinois Studies in Anthropology*, no. 1, Urbana, 1961.
(2) « The Magic Mountain and other Origin Myths of the Mapuche Indians of Central Chile », *JAFL*, vol. 76, 1963.
(3) *Hawks of the Sun*, Pittsburgh, 1964.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

FARRAND, L. :
« Traditions of the Quinault Indians », *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. IV, New York, 1902.

FEJOS, P. :
« Ethnography of the Yagua », *Viking Fund Publications in Anthropology*, vol. 1, New York, 1943.

FENTON, W. N. :
« An Outline of Seneca ceremonies at Coldspring Longhouse », *Yale University Publications in Anthropology*, no. 9, New Haven, 1936.

FERNALD, M. L. and KINSEY, A. C. :
Edible Wild Plants of Eastern North America (Gray Herbarium of Harvard University, Special Publication), Cornwall-on-Hudson, 1943.

FISHER, M. W. :
« The Mythology of the Northern and Northeastern Algonkians in Reference to Algonkian Mythology as a Whole » *in :* F. Johnson, ed. : *Man in Northeastern North America, Papers of the R. S. Peabody Foundation*, vol. 3, Andover, Mass., 1946.

FLANNERY, R. :
« The Gros Ventres of Montana ; Part I, Social Life », *The Catholic University of America, Anthropol. Series*, no. 15, Washington, D.C., 1953.

FLETCHER, A. C. and LA FLESCHE, F. :
« The Omaha Tribe », *27th ARBAE* (1905-1906), Washington, D.C., 1911.

FOCK, N. :
« Waiwai. Religion and Society of an Amazonian Tribe », *National-museets skrifter. Ethnografisk Roekke, VIII*, Copenhagen, 1963.

FONTANA, B. L. :
(lettre du 11 décembre 1963).

FRACHTENBERG, L. J. :
(1) « Coos Texts », *CUCA*, vol. 1, New York-Leyden, 1913.
(2) « Shasta and Athapaskan Myths from Oregon (Collected by Livingston Farrand) », *JAFL*, vol. 28, 1915.

FRANCISCAN FATHERS :
An Ethnological Dictionary of the Navaho Language, Saint Michaels, Arizona, 1910.

FRANKLIN, A. :
La Vie privée d'autrefois. Les repas. Paris, 1889.

FRAZER, J. G. :
(4) *The Golden Bough*, 3rd ed., 13 vol., London, 1923-1926.

FRIKEL, P. :
(1) « Morí-A Festa do Rapé. Indios Kachúyana ; rio Trombetas », *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, n.s., *Antropologia*, no. 12, Belém-Pará, 1961.
(2) « Ometanímpe, os Transformados », *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, n.s., *Anthropologia*, no. 17, Belém-Pará, 1961.

FULOP, M. :
« Aspectos de la cultura tukana : Cosmogonia ; Mitología, Parte I », *Revista Colombiana de Antropologia*, vol. 3, 5, Bogotá, 1954, 1956.

GARTH, Th. R. :
« Early Nineteenth Century Tribal Relations in the Columbia Plateau », *SWJA*, 20, 1, 1964.

GATSCHET, A. S. :
« The Klamath Indians of South-Western Oregon », *Contributions to North American Ethnology*, vol. II, *two Parts*, Washington, 1890.

GILIJ, F. S. :
Saggio di storia americana, etc., 4 vol., Roma, 1780-1784.

GILMORE, M. R. :
(1) « Uses of Plants by the Indians of the Missouri River Region », *33rd ARBAE* (1911-1912), Washington, D.C., 1919.
(2) « Notes on Gynecology and Obstetrics of the Arikara Indians », *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters*, vol. 14 (1930), 1931.
(3) « Months and Seasons of the Arikara Calendar », *Indian Notes*, vol. VI, no. 3, *Museum of the American Indian, Heye Foundation*, 1929.

GODDARD, P. E. :
« Hupa Texts », *UCPAAE*, vol. 1, no. 2, Berkeley, 1904.

GODEL, R. :
Les Sources manuscrites du Cours de linguistique générale, Genève, 1957.

GOEJE, C. H. de :
(1) « Philosophy. Initiation and Myths of the Indians of Guiana and adjacent countries », *Internationales Archiv für Ethnographie*, vol. 44, Leiden, 1943.
(2) « De inwijding tot medicijnman bij de Arawakken in tekst en mythe », *Bijdragen tot de taal-, land- en Volkenkunde*, 'S-Gravenhagen, 101, 1942.

GOLDER, F. A. :
« Tales from Kodiak Islands », *JAFL*, vol. 16, 1903.

GOLDMAN, I. :
« The Cubeo Indians of the Northwest Amazon », *Illinois Studies in Anthropology*, no. 2, Urbana, 1963.

GOLDSCHMIDT, W. :
« Nomlaki Ethnography », *UCPAAE*, vol. 42, 4, Berkeley, 1951.

GRANET, M. :
Danses et légendes de la Chine ancienne, 2 vol., Paris, 1926.

GRINNELL, G. B. :
(1) « Falling Star », *JAFL*, vol. 34, 1921.
(2) *The Cheyenne Indians*, 2 vol., New Haven, 1923.
(3) *Blackfoot Lodge Tales*, New York, 1892.
(4) « Coup and Scalp among the Plains Indians », *AA*, vol. 12, 1910.
(5) « Cheyenne Woman Customs », *AA*, vol. 4, 1902.
(6) « Some Early Cheyenne Tales », *JAFL*, vol. 20-21, 1907-1908.

GUALLART, J. M. :
« Mitos y leyendas de los Aguarunas del alto Marañon », *Peru Indigena*, vol. 7, nos. 16-17, Lima, 1958.

GUNTHER, E. :
« Ethnobotany of Western Washington », *University of Washington Publications in Anthropology*, vol. 10, no. 1, Seattle, 1945.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

GUSINDE, M. :
Die Feuerland Indianer, 3 vol., Mödling bei Wien, 1931-1939.

HAAS, M. R. :
« Addenda to Review of Bloomfield's « The Menomini Language » », *AA*, vol. 68, 2, 1, 1966.

HAEBERLIN, H. :
« Mythology of Puget Sound », *JAFL*, vol. 37, 1924.

HAEBERLIN, H. and GUNTHER, E. :
« The Indians of Puget Sound », *Univ. of Washington Publications in Anthropology*, vol. 4, 1, 1930.

HAGAR, S. :
« Weather and the Seasons in Micmac Mythology », *JAFL*, vol. 10, 1897.

HALL, E. R. and KELSON, K. R. :
The Mammals of North America, 2 vol., New York, 1959.

HARRINGTON, J. P. :
« The Ethnogeography of the Tewa Indians », *29th ARBAE*, Washington, D.C., 1916.

HAVARD, V. :
(1) « Food Plants of the North American Indians », *Bulletin of the Torrey Botanical Club*, 22 (3), 1895.
(2) « Drink Plants of the North American Indians », *Bulletin of the Torrey Botanical Club*, 23 (2), 1896.

HEISER, Jr., Ch. B. :
« The Sunflower among the North American Indians », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 95, no. 4, Philadelphia, 1951.

HENRY, J. :
(1) *Jungle People. A Kaingáng Tribe of the Highlands of Brazil*, New York, 1941.

HENSHAW, H. W. :
« Indian Origin of Maple Sugar », *AA*, o.s. 3, 1890.

HEWITT, J. N. B. :
(1) « Iroquoian Cosmology », *21st ARBAE* (1899-1900), Washington, D.C., 1903.
(2) « Iroquoian Cosmology - Second Part », *43rd ARBAE* (1925-1926), Washington, D.C., 1928.

HILGER, I. M. :
(1) « Menomini Child Life », *JSA*, t. 40, 1951.
(2) « Arapaho Child Life and its Cultural Background », *BBAE 148*, Washington, D.C., 1952.

HISSINK, K. und HAHN, A. :
Die Tacana, I. Erzählungsgut, Stuttgart, 1961.

HOFFMAN, W. J. :
« The Menomini Indians », *14th ARBAE* (1892-1893), Washington, D.C., 1896.

HOLTVED, E. :
(1) « The Eskimo Legend of Navaranâq », *Acta Arctica*, 1, Copenhagen, 1943.
(2) *The Polar Eskimos Language and Folklore*, 2 vol., Copenhagen, 1951.

HUBAUX, J. :
Les Grands Mythes de Rome, Paris, 1945.

HUMBOLDT, A. de, et BONPLAND, A. :
Voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent, 23 vol., Paris, 1807-1835.

HUNTER, J. D. :
Manners and Customs of Several Indian Tribes Located West of the Mississipi, reprinted. Minneapolis, 1957.

HUXLEY, F. :
Affable Savages, London, 1956.

HYMES, V. D. :
« Athapaskan Numeral Systems », *International Journal of American Linguistics*, vol. 21, 1955.

IHERING, R. von :
Dicionário dos animais do Brasil, São Paulo, 1940.

IM THURN, E. F. :
Among the Indians of Guiana, London, 1883.

JABLOW, J. :
« The Cheyenne in Plains Indian Trade Relations, 1795-1840 », *American Ethnological Society Monographs*, 19, New York, 1951.

JACOBS, E. D. :
Nehalem Tillamook Tales, Eugene, Oregon, 1959.

JACOBS, M. :
(1) « Northwest Sahaptin Texts », *CUCA*, vol. 19, 1-2, New York, 1934.
(2) « Clackamas Chinook Texts », *International Journal of American Linguistics*, vol. 25, 1-2, 1958-1959.

JENNESS, D. :
« Myths and Traditions from Northern Alaska », *Reports of the Canadian Arctic Expedition*, 1913-1918.

JETTÉ, Fr. J. :
« On the Superstitions of the Ten'a Indians », *Anthropos*, vol. 6, 1911.

JONES, W. :
(1) « Ojibwa Tales from the North Shore of Lake Superior », *JAFL*, vol. 29, 1916.
(2) « Ojibwa Texts », *Publications of the American Ethnological Society*, vol. 7, 2 parts, 1917-1919.
(3) « Kickapoo Tales... translated by T. Michelson », *Publications of the American Ethnological Society*, vol. 9, Leyden-New York, 1915.
(4) « Fox Texts », *Publications of the American Ethnological Society*, vol. 1, Leyden, 1907.

JOSSELIN DE JONG, J. P. B. :
(1) « Original Odzibwe Texts », *Baessler Archiv*, 5, 1913.
(2) « Blackfoot Texts », *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde Nieuwe Reeks*, Deel XIV, no. 4, 1914.

KARSTEN, R. :
(2) « The Head-Hunters of Western Amazonas », *Societas Scientiarum Fennica. Commentationes humanarum litterarum*, t. 7, no. 1, Helsingfors, 1935.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

KEESING, F. M. :
« The Menomini Indians of Wisconsin », *Memoirs of the American Philosophical Society*, 10, 1939.

KENNARD, E. :
« Mandan Grammar », *International Journal of American Linguistics*, vol. 9, 1, 1936-1938.

KENSINGER, K. :
« The Cashinahua of Southeastern Peru », *Expedition*, vol. 7, no. 4, 1965.

KILPATRICK, J. F. :
« The Wahnenauhi Manuscript : Historical Sketches of the Cherokees », *Anthropological Papers*, nos. 75-80, *BBAE 196*, Washington, D.C., 1966.

KINGSLEY NOBLE, G. :
« Proto-Arawkan and its Descendants », Publ. 38, *Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore and Linguistics, International Journal of American Linguistics*, vol. 31, no. 3, *part* 2, 1965.

KLEIVAN, I. :
« The Swan Maiden Myth among the Eskimo », *Acta Arctica*, 13, Copenhagen, 1962.

KOCH-GRÜNBERG, Th. :
(1) *Von Roroima zum Orinoco. Zweites Band. Mythen und Legenden der Taulipang und Arekuna Indianer*, Berlin, 1916.
(2) *Zwei Jahre bei den Indianern Nordwest Brasiliens*, n. ed., Stuttgart, 1921.
(3) *Indianermärchen aus Südamerika*, Iena, 1921.

KOHL, J. G. :
Kitchi-Gami. Wanderings Round Lake Superior, n. ed., Minneapolis, 1956.

KRAUSE, A. :
The Tlingit Indians, transl. by E. Gunther, Seattle, 1956.

KRICKEBERG, W. :
Felsplastik und Felsbilder bei den Kulturvölkern Altamerikas, etc., 2 vol.. Berlin, 1949.

KROEBER, A. L. :
(1) « Handbook of the Indians of California », *BBAE 78*, Washington, D.C., 1925.
(2) « Arapaho Dialects », *UCPAAE*, vol. 12, Berkeley, 1916.
(3) « The Arapaho », *Bulletin of the American Museum of Natural History*, vol. 18, *part* 1, 2 and 4, New York, 1902-1907.
(4) « Cheyenne Tales », *JAFL*, vol. 13, 1900.
(5) *Cultural and Natural Areas of Native North America*, Berkeley, 1939.
(6) « Gros Ventre Myths and Tales », *APAMNH*, vol. I, *part* 2, New York, 1907.

KRUSE, A. :
(2) « Erzählungen der Tapajoz-Munduruku », *Anthropos*, t. 41-44, 1946-1949.

LADD, J. :
The Structure of a Moral Code, Cambridge, Mass., 1957.

LATCHAM, R. E. :
(1) « Ethnology of the Araucanos », *JRAI*, vol. 39, 1909.
(2) *La Organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*, Santiago de Chile, 1924.

LEHMANN-NITSCHE, R. :
(8) « El Caprimúlgido y los dos grandes astros », *RMDLP*, vol. 32, 1930.
(9) « La Cosmogonia según los Puelche de la Patagonia », *RMDLP*, vol. 24, *2da parte*, 1918.
(10) « El viejo Tatrapai de los Araucanos », *RMDLP*, vol. 32, 1929.
(11) « El Diluvio según los Araucanos de la Pampa », *RMDLP*, vol. 24 (*2da serie*, t. 12), 1916.

LELAND, Ch. G. :
The Algonquin Legends of New England, London, 1884.

LENZ, R. :
« Estudios araucanos », *Anales de la Universidad del Chile*, vol. 91, 1895.

LÉVI-STRAUSS, C. :
(5) *Anthropologie structurale*, Paris, 1958.
(9) *La Pensée sauvage*, Paris, 1962.
(10) Mythologiques. *Le Cru et le Cuit*, Paris, 1964 (cité CC).
(13) « Résumé des cours de 1960-1961 », *Annuaire du Collège de France*, 61e année, 1961-1962.
(14) « The Deduction of the Crane », *AA (à paraître)*.
(15) Mythologiques. *Du Miel aux cendres*, Paris, 1967 (cité MC).
(16) « Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud », *Renaissance, revue trimestrielle publiée par l'École libre des hautes études*, vol. I, fasc. 1 et 2, New York, 1943.
(17) « Résumé des cours de 1964-1965 », *Annuaire du Collège de France*, 65e année, 1965-1966.
(18) « Le Sexe des astres », *Mélanges offerts à Roman Jakobson pour sa 70e année*, La Haye, 1967.
(19) « Rapports de symétrie entre rites et mythes de peuples voisins » *(à paraître)*.

LOTHROP, S. K. :
« The Indians of Tierra del Fuego », *Contributions from the Museum of American Indian, Heye Foundation*, vol. 10, New York, 1928.

LOUNSBURY, F. G. :
« Stray Number Systems among certain Indian Tribes », *AA*, n.s., vol. 48, 1946.

LOWIE, R. H. :
(1) « The Test-Theme in North American Mythology », *JAFL*, vol. 21, 1908.
(2) « The Assiniboine », *APAMNH*, vol. 4, *part* 1, New York, 1909.
(3) « Myths and Traditions of the Crow Indians », *APAMNH*, vol. 25, *part* 1, New York, 1918.
(4) « Shoshonean Tales », *JAFL*, vol. 37, 1924.
(5) « Studies in Plains Indian Folklore », *UCPAAE*, vol. 40, no. 1, Berkeley, 1942.
(6) « A Few Assiniboine Texts », *Anthropological Linguistics*, Nov. 1960.
(7) « The Religion of the Crow Indians », *APAMNH*, vol. 25, *part* 2, New York, 1922.
(8) « Sun Dance of the Shoshoni, Ute, and Hidatsa », *APAMNH*, vol. 16, *part* 5, New York, 1919.
(9) « Societies of the Arikara Indians », *APAMNH*, vol. 11, *part* 8, New York, 1915.
(10) « The Tropical Forests : An Introduction », *HSAI*, vol. 3.
(11) « The Material Culture of the Crow Indians », *APAMNH*, vol. 21, New York, 1922.

LUOMALA, K. :
« Oceanic, American Indian, and African Myths of Snaring the Sun », *Bernice P. Bishop Museum Bulletin 168*, Honolulu, 1940.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

McCLINTOCK, W. :
The old North Trail, London, 1910.

McGREGOR, S. E. :
(lettre du 22 novembre 1963).

McKENNAN, R. A. :
« The Upper Tanana Indians », *Yale University Publications in Anthropology*, 55, 1959.

McLAUGHLIN, M. L. :
Myths and Legends of the Sioux, Bismarck, N. D., 1916.

McNEISH, R. S. :
« The Origin of New World Civilization », *Scientific American*, vol. 211, 5, 1964.

MANDELBAUM, D. G. :
« The Plains Cree », *APAMNH*, vol. 37, *part* 2, New York, 1940.

MATTHEWS, W. :
Grammar and Dictionary of the Language of the Hidatsa, New York, 1873.

MATTHEWS, C. :
The Indian Fairy Book, 1869 (trad. française : *Légendes Indiennes*, s.d.).

MAXIMILIAN, Prince of Wied :
Travels in the Interior of North America, transl. by H. E. Lloyd, London, 1843.

MAYERS, M. :
Pocomchi Texts, University of Oklahoma, Norman, 1958.

MECHLING, W. H. :
« Malecite Tales », *Memoirs of the Canada Department of Mines, Geological Survey*, vol. 49, Ottawa, 1914.

MEDSGER, O. P. :
Edible Wild Plants, New York, Macmillan Co, 1939.

MÉTRAUX, A. :
(5) « Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco », *MAFLS*, vol. 40, Philadelphia, 1946.
(8) « Mythes et contes des Indiens Cayapo (groupe Kuben-Kran-Kegn) », *RMP*, n.s., vol. 12, São Paulo, 1960.
(15) « Tribes of Jurua-Purus Basins », *HSAI*, vol. 3, *BBAE 143*, Washington, D.C., 1948.

MICHELSON, T. :
(1) « The Narrative of a Southern Cheyenne Woman », *Smithsonian Miscellaneous Collection*, 87, no. 5, Washington, D.C., 1932.
(2) « The Narrative of an Arapaho Woman », *AA*, n.s., vol. 35, 1933.
(3) « Some Arapaho Kinship Terms and Social Usages », *AA*, n.s., vol. 36, 1934.
(4) « Micmac Tales », *JAFL*, vol. 38, 1925.
(5) « The Mythical Origin of the White Buffalo Dance of the Fox Indians », *40th ARBAE*, Washington, D.C., 1919.
(6) « Notes on the Buffalo-Head Dance of the Thunder Gens of the Fox Indians », *BBAE 87*, Washington, D.C., 1928.
(7) « The Proto-Algonquian Archetype of « Five » », *Language*, vol. 9, 1933.

MONTOYA, A. R. de :
Gramatica y diccionarios (Arte, vocabulario y tesoro) de la lengua tupi o guarani, n. ed., Viena-Paris, 1876.

MOONEY, J. :
(1) « Myths of the Cherokee », *19th ARBAE* (1897-1898), Washington, D.C., 1900.
(2) « Calendar History of the Kiowa Indians », *17th ARBAE, Part* 1 (1895-1896), Washington, D.C., 1898.
(3) « The Cheyenne Indians », *Memoirs of the American Anthropological Association*, I, 1907, *part* 6.
(4) « The Ghost-Dance Religion », *14th ARBAE* (1892-1893), *Part* 2, Washington, D.C., 1896.

MOONEY, J. and OLBRECHTS, F. M. :
« The Swimmer Manuscript. Cherokee Sacred Formulas and Medicinal Prescriptions ». *BBAE 99*, Washington, D.C., 1932.

MORGAN, L. W. :
League of the Ho-de-no sau-nee or Iroquois (Reprinted by Human Relations Area Files), 2 vol., New Haven, 1954.

MURIE, J. R. :
« Pawnee Indian Societies », *APAMNH*, vol. 11, *part* 7, New York, 1914.

MURPHY, R. F. :
(1) « Mundurucú Religion », *UCPAAE*, vol. 49, 1, Berkeley-Los Angeles, 1958.
(2) *Headhunter's Heritage*, Berkeley-Los Angeles, 1960.
(3) « Matrilocality and Patrilineality in Mundurucú Society », *AA*, 58, 1956.

MURPHY, R. F. and QUAIN, B. :
« The Trumaí Indians of Central Brazil », *Monographs of the American Ethnological Society*, 24, New York, 1955.

NEILL, E. D. :
« Life Among the Mandan and Gros Ventre Eighty years Ago », *The American Antiquarian and Oriental Journal*, vol. 6, 1884.

NIMUENDAJU, C. :
(2) « Sagen der Tembé-Indianer », *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 47, 1915.
(3) « Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Sipaia-Indianer », *Anthropos*, vol. 14-15, 1919-1920 ; 16-17, 1921-1922.
(5) « The Apinayé », *The Catholic University of America, Anthropological Series no. 8*, Washington, D.C., 1939.
(6) « The Šerenté », *Publ. of the Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund*, vol. 4, Los Angeles, 1942.
(8) « The Eastern Timbira », *UCPAAE*, vol. 41, Berkeley, 1946.
(13) « The Tukuna », *UCPAAE*, vol. 45, Berkeley, 1952.
(15) *Wortliste der Tukuna-Sprache*, Belém do Pará, 1929 (ms. du *Museu Nacional*, Rio de Janeiro).

NORDENSKIÖLD, E. :
(1) *Indianerleben, El Gran Chaco*, Leipzig, 1912.
(3) *Forschungen und Abenteuer in Südamerika*, Stuttgart, 1924.

NYE, W. S. :
Bad Medicine and Good. Tales of the Kiowas, Norman, Oklahoma, 1962.

NYKL, A. R. :
« The Quinary-Vigesimal System of Counting in Europe, Asia and America », *Language*, vol. 2, 1926.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ORCHARD, W. C. :
« The Technique of Porcupine-quill Decoration among the North-American Indians », *Contributions from the Museum of the American Indian, Heye Foundation*, vol. 4, no. 1, New York, 1916.

OSBORN, H. A. :
(1) « Textos Folkloricos en Guarao », *Boletín Indigenista Venezolano*, Años III-IV-V, nos. 1-4, Caracas (1956-1957), 1958.
(2) « Textos Folkloricos en Guarao II », *ibid.*, Año VI, nos. 1-4, 1958.
(3) « Warao II : Nouns, Relationals, and Demonstratives », *International Journal of American Linguistics*, vol. 32, 3, *part* 1, 1966.

OSGOOD, C. :
« Ingalik Social Structure », *Yale University Publications in Anthropology*, 53, 1958.

OWEN, Trefor M. :
Welsh Folk Customs, Cardiff, 1959.

PALMER, R. S. :
The Mammal Guide. Mammals of North America North of Mexico, New York, 1954.

PARKER, H. :
« The Scobs Was in her Lovely Mouth », *JAFL*, vol. 71, 1958.

PARSONS, E. C. :
(3) « Kiowa Tales », *MAFLS*, vol. 22, New York, 1929.
(4) « Micmac Folklore », *JAFL*, vol. 38, 1925.

PETITOT, E. :
(1) *Traditions indiennes du Canada nord-ouest*, Paris, 1886.
(2) *Monographie des Déné-Dindjié*, Paris, 1876.

PETRULLO, V. :
« The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela », *Anthropological Papers no. 11, Bureau of American Ethnology*, Washington, D.C., 1939.

PHINNEY, A. :
« Nez Percé Texts », *CUCA*, vol. 25, New York, 1934.

PIGANIOL, A. :
« Le Rôti et le bouilli », *A Pedro Bosch-Gimpera*, Mexico, 1963.

PREUSS, K. Th. :
(1) *Religion und Mythologie der Uitoto*, 2 vol., Göttingen, 1921-1923.
(3) « Forschungreise zu den Kagaba », *Anthropos*, vol. 14-21, 1919-1926.

PRICE, R. :
« Martiniquan Fishing Magic » (*ms.*, communiqué par l'auteur en 1964).

PRINCE, J. D. :
« Passamaquoddy Texts », *Publications of the American Ethnological Society*, vol. 10, New York, 1921.

PRYTZ-JOHANSEN, J. :
The Maori and his religion, Copenhagen, 1954.

RADIN, P. :
(1) « The Winnebago Tribe », *37th ARBAE* (1915-1916), Washington, D.C., 1923.
(2) « The Thunderbird War Club, a Winnebago Tale », *JAFL*, vol. 44, 1931.
(3) « Ethnological Notes on the Ojibwa of Southeastern Ontario », *AA*, vol. 30, 1928.

RAND, S. T. :
Legends of the Micmacs, New York–London, 1894.

RASSERS, W. H. :
« Inleiding tot een bestudeering van de Javaansche Kris », *Mededeelingen der Koninklijke Nederlansche Akademie van Wetenschappen; afdeeling letterkunde, Nieuwe Reeks deel 1*, no. 8, 1938.

RAY, V. F. :
(2) « Sanpoil Folk Tales », *JAFL*, vol. 46, 1933.
(3) *Primitive Pragmatists. The Modoc Indians of Northern California*, Seattle, 1963.

REICHARD, G. A. :
(2) « Literary Types and the Dissemination of Myths », *JAFL*, vol. 34, 1921.
(3) « An Analysis of Cœur d'Alene Indian Myths », *MAFLS*, vol. 41, 1947.

REICHEL-DOLMATOFF, G. :
(1) *Los Kogi*, 2 vol., Bogota, 1949-50 – 1951.
(2) « Mítos y cuentos de los Indios Chimila », *Boletín de Arqueología*, vol. 1, no. 1, Bogotá, 1945.
(3) « The Agricultural Basis of the Sub-Andean Chiefdoms of Columbia » *in :* Wilbert, J., ed., *The Evolution of Horticultural Systems in Native South America. Causes and Consequences. A Symposium*, Caracas, 1961.

REINACH, S. :
Cultes, mythes et religions, 5 vol., Paris, 1905-1923.

REINBURG, P. :
« Folklore amazonien. Légendes des Zaparo du Curaray et de Canelos », *JSA*, n.s., vol. 13, 1921.

RIGGS, S. R. :
« A Dakota-English Dictionary », *Contributions to North American Ethnology*, vol. VII, Washington, D.C., 1890.

ROBINET, F. M. :
« Hidatsa I, II, III », *International Journal of American Linguistics*, vol. 21, 1955.

RODRIGUES, J. Barbosa :
« Poranduba Amazonense », *Anais da Biblioteca nacional de Rio de Janeiro*, vol. 14, fasc. 2 (1886-1887), Rio de Janeiro, 1890.

ROLLAND, E. :
Faune populaire de la France, tome II, « Les Oiseaux sauvages », Paris, 1879.

RONDON, C. M. da Silva :
« Esbôçô grammatical e vocabulário da lingua dos Indios Boróro », *Publ. no. 77 da Commissão... Rondon ; Anexo 5, etnografia*, Rio de Janeiro, 1948.

ROTH, H. L. :
« American Quillwork : a Possible Clue to its Origin », ***Man, 23***, 1923, p. 113-116.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ROTH, W. E. :
(1) « An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians », *30th ARBAE* (1908-1909), Washington, D.C., 1915.
(2) « An Introductory Study of the Arts, Crafts and Customs of the Guiana Indians », *38th ARBAE* (1916-1917), Washington, D.C., 1924.

ROUSSEAU J. :
(lettre du 25 juin 1964).

ROUSSEAU J. et RAYMOND, M. :
« Etudes ethnobotaniques québécoises », *Contributions de l'Institut botanique de l'Université de Montréal*, no. 55, 1945.

SAINTYVES, P. :
L'Éternuement et le bâillement dans la magie, l'ethnographie et le folklore médical, Paris, 1921.

SAAKE, W. :
(1) « Die Juruparilegende bei den Baniwa des Rio Issana », *Proceedings of the 32nd Intern. Congress of Americanists*, Copenhagen (1956), 1958.
(3) « Aus der Überlieferung der Baniwa », *Staden-Jahrbuch*, Bd. 6, São Paulo, 1958.

SALZMANN, Z. :
« A Method for Analyzing Numerical Systems », *Word*, vol. 6, no. 1, New York, 1950.

SAPIR, E. :
(1) « Wishram Texts », *Publications of the American Ethnological Society*, vol. 2, Leyden, 1909.
(2) « The Algonkin Affinity of Yurok and Wiyot Kinship Terms », *JSA*, vol. 15, 1923.
(3) « Yana Texts », *UCPAAE*, vol. 9, 1, Berkeley, 1910.

SAUSSURE, F. de :
« Notes » *in : Cahiers Ferdinand de Saussure*, 12, 1954.

SCHAEFFER, Cl. E. :
« Bird nomenclature and principles of avian taxonomy of the Blackfeet Indians », *Journal of the Washington Academy of Sciences*, vol. 40, no. 2, 1950.

SCHAUENSEE, R. M. de :
(1) *The Birds of Colombia*, Narberth, Pennsylvania, 1964.
(2) *The Species of Birds of South America and their Distribution*, Narberth, Pennsylvania, 1966.

SCHOMBURGK, R. :
Travels in British Guiana 1840-1844. Transl. and ed. by W. E. Roth, 2 vol., Georgetown, 1922.

SCHOOLCRAFT, H. R. :
(7) *Oneóta, or Characteristics of the Red Race of America*, New York, 1845.
(2) *The Myth of Hiawatha*, Philadelphia, 1856.
(3) *Historical and Statistical Information Respecting... the Indian Tribes of the United States*, 6 vol., Philadelphia, 1851-1857.

SCHWARZ, H. F. :
(2) « Stingless Bees (Meliponidae) of the Western Hemisphere », *Bulletin of the American Museum of Natural History*, vol. 90, New York, 1948.

SHAFER, R. :
« Notes on Penutian », *International Journal of American Linguistics*, 18, 4, 1952.

SILVA, P. A. Brüzzi Alves da :
A Civilização Indigena do Uaupès, São Paulo, 1962.

SIMMS, S. C. :
« Traditions of the Crow », *Field Columbian Museum, Publ. 85, Anthropol. Series, vol. 2, no. 6*, Chicago, 1903.

SIMPSON, R. de E. :
« A Mandan Bull-Boat », *The Masterkey*, vol. 23, no. 6, 1949.

SKINNER, A. :
(1) « Notes on the Eastern Cree and Northern Saulteaux », *APAMNH*, vol. 9, New York, 1911.
(2) « Some Aspects of the Folk-Lore of the Central Algonkin », *JAFL*, vol. 27, 1914.
(3) « Plains Ojibwa Tales », *JAFL*, vol. 32, 1919.
(4) « Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians », *APAMNH*, vol. 13, *part* 1, New York, 1913.
(5) « Political Organization, Cults, and Ceremonies of the Plains-Ojibway and Plains-Cree Indians », *APAMNH*, vol. 11, *part* 6, New York, 1914.
(6) « The Sun Dance of the Plains-Cree », *APAMNH*, vol. 16, *part* 4, New York, 1919.
(7) « Associations and Ceremonies of the Menomini Indians », *APAMNH*, vol. 13, *part* 2, New York, 1915.
(8) « Plains Cree Tales », *JAFL*, vol. 29, 1916.
(9) « Observations on the Ethnology of the Sauk Indians », *Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee*, vol. 5, nos. 1, 2, 3, 1923-1925.
(10) « The Mascoutens or Prairie Potawatomi Indians », *Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee*, vol. 6, nos. 1, 2, 3, 1924-1927.
(11) « War Customs of the Menomini », *AA*, vol. 13, 1911.
(12) « Societies of the Iowa, Kansa, and Ponca Indians », *APAMNH*, vol. 11, *part* 9, New York, 1915.
(13) « Sauk Tales », *JAFL*, vol. 41, 1928.
(14) « Material Culture of the Menomini », *Indian Notes and Monographs, Museum of the American Indian, Heye Foundation*, New York, 1921.

SKINNER, A. and SATTERLEE, J. V. :
« Folklore of the Menomini Indians », *APAMNH*, vol. 13, *part* 3, New York, 1915.

SMITH, E. A. :
« Myths of the Iroquois », *2nd ARBAE*, Washington, D.C., 1881.

SMITH, H. H. :
(1) « Ethnobotany of the Ojibwe Indians », *Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee*, vol. 4, no. 3, 1932.
(2) « Ethnobotany of the Forest Potawatomi Indians », *ibid.*, vol. 7, no. 1, 1933.

SPARKMAN, P. S. :
« Notes on California Folklore. A Luiseño Tale », *JAFL*, vol. 21, 1908.

SPECK, F. G. :
(2) « Reptile-Lore of the Northern Indians », *JAFL*, vol. 36, 1923.
(3) « Penobscot Tales and Religious Beliefs », *JAFL*, vol. 48, 1935.
(4) « Montagnais and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula », *JAFL*, vol. 38, 1925.
(5) « Bird-Lore of the Northern Indians », *Public Lectures of the University of Pennsylvania*, vol. 7, 1921.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

(6) *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*, Norman, 1935.
(7) « Myths and Folk-Lore of the Timiskaming Algonquin and Timagami Ojibwa », *Canada Department of Mines, Geological Survey, Memoir 71, no. 9, Anthropol. Series*, Ottawa, 1915.
(8) « Some Micmac Tales from Cape Breton Island », *JAFL*, vol. 28, 1915.
(9) « Huron Moose Hair Embroidery », *AA*, n.s., vol. 13, 1911.
(10) *Penobscot Man*, Philadelphia, 1940.

SPENCE, L. :
The Myths of the North American Indians, London, 1916.

SPENCER, R. F. :
« The North Alaskan Eskimo », *BBAE 171*, Washington, D.C., 1959.

SPIER, L. :
(2) « Klamath Ethnography », *UCPAAE*, vol. 30, Berkeley, 1930.
(3) « Notes on the Kiowa Sun Dance », *APAMNH*, vol. 16, *part* 6, New York, 1921.
(4) « The Sun Dance of the Plains Indians : its Development and Diffusion », *APAMNH*, vol. 16, *part* 7, New York, 1921.

SPINDEN, H. :
(1) « Myths of the Nez Percé Indians », *JAFL*, vol. 21, 1908.
(2) « A Study of Maya Art », *Memoirs of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, vol. 6, 1913.

SPOTT, R. and KROEBER, A. L. :
« Yurok Narratives », *UCPAAE*, vol. 35, no. 9, Berkeley, 1942.

STAMP, H. :
« A Malecite Tale : Adventures of Buckchinskwesk », *JAFL*, vol. 28, 1915.

STEPHEN, A. M. :
« Hopi Journal, edited by E. C. Parsons », 2 vol., *CUCA*, vol. 23, New York, 1936.

STERN, Th. :
« Klamath Myths Abstracts », *JAFL*, vol. 76, 1963.

STIRLING, M. W. :
« Historical and Ethnographical Material on the Jivaro Indians », *BBAE 117*, Washington, D.C., 1938.

STOCK, C. de B. :
« Folklore and Customs of the Lepchas of Sikkim », *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. 21, 1925.

STRADELLI, E. :
(1) « Vocabulario da lingua geral portuguez-nheêngatú e nheêngatú-portuguez, *etc.* », *RIHGB*, t. 104, vol. 158, Rio de Janeiro, 1929.

STRONG, W. D. :
(1) « Aboriginal Society in Southern California », *UCPAAE*, vol. 26, Berkeley, 1929.
(2) « From History to Prehistory in the Northern Great Plains » *in : Essays in Historical Anthropology of North America, Smithsonian Miscellaneous Collections*, vol. 100, Washington, D.C., 1940.

STURTEVANT, W. C. :
« The Significance of Ethnological Similarities between Southeastern North America and the Antilles » *in :* S. W. Mintz, ed. « Papers in Caribbean Anthropology », *Yale University Publications in Anthropology*, nos. 57 to 64, New Haven, 1960.

SUSNIK, B. J. :
« Estudios Emok-Toba. Parte I^ra^ : Fraseario », *Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay*, vol. VII, 1962, *Etno-linguistica*, 7, Asunción, 1962.

SWANTON, J. R. :
(1) « Myths and Tales of the Southeastern Indians », *BBAE 88*, Washington, D.C., 1929.
(3) « Some Neglected Data Bearing on Cheyenne, Chippewa and Dakota History », *AA*, vol. 32, 1930.
(4) « Southern Contacts of the Indians North of the Gulf of Mexico », *Annaes do XX Congresso Internacional de Americanistas*, 1922, Rio de Janeiro, 1924.
(5) « The Indians of the Southeastern United States », *BBAE 137*, Washington, D.C., 1946.

TASTEVIN, C. :
(2) « Nomes de plantas e animaes em lingua tupy », *RMP*, t. 13, São Paulo, 1922.
(3) « La Légende de Bóyusú en Amazonie », *Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires*, 6^e^ année, no. 22, Paris, 1925.
(4) « Le fleuve Murú. Ses habitants. Croyances et mœurs kachinaua », *La Géographie*, vol. 43, no. 4-5, 1925.
(5) « Le Haut Tarauacá », *La Géographie*, vol. 45, 1926.

TAYLOR, D. :
« The Dog, the Opossum and the Rainbow », *International Journal of American Linguistics*, vol. 27, 1961.

TEIT, J. :
(1) « The Shuswap », *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. IV, Leiden-New York, 1909.
(2) « Traditions of the Lilloet Indians of British Columbia », *JAFL*, vol. 25, 1912.
(3) « Cœur d'Alene Tales ». Cf. Boas, F. : (4).
(4) « Traditions of the Thompson River Indians », *MAFLS*, vol. 6, 1898.
(5) « Mythology of the Thompson Indians », *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. XII, Leiden-New York, 1912.
(6) « The Salishan Tribes of the Western Plateaus », *45th ARBAE* (1927-1928), Washington, D.C., 1930.
(7) « Tahltan Tales », *JAFL*, vol. 32, 34, 1919-1921.
(8) « Kaska Tales », *JAFL*, vol. 30, 1917.

TERRELL, R. H. :
« Petroglyphs, Huge Honey Combs Found in Sonora, Mex. », *Press-Enterprise*, February 20, 1966.

THOMPSON, J. E. :
(1) *The Civilization of the Mayas*. Chicago, 1927.
(2) *The Moon Goddess in Middle America. With notes on related deities*, Washington, Carnegie Institution of Washington, 1939.

THOMPSON, S. :
« The Star-Husband Tale », (Liber saecularia in honorem J. Qvigstadii), *Studia Septentrionalia*, 4, Oslo, 1953.

THOMSON, Sir A. L. :
A New Dictionary of Birds, London, 1964.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

TRIK, A. S. :
« The Splendid Tomb of Temple I at Tikal, Guatemala », *Expedition*, vol. 6, no. 1, Fall, 1963.

TROWBRIDGE, C. C. :
« Meeārmeear Traditions », *Occasional Contributions from the Museum of Anthropology of the University of Michigan*, Ann Arbor, 1938.

TURNER, G. :
« Hair Embroidery in Siberia and North America », *Pitt-Rivers Museum Occasional Papers in Technology*, vol. 7, Oxford, 1955.

TURNEY-HIGH, H. H. :
« Ethnography of the Kutenai », *Memoirs of the American Anthropological Association*, vol. 56, 1941.

UHLENBECK, C. C. :
« Original Blackfoot Texts. A New Series of Blackfoot Texts », *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling letterkunde, Nieuwe Reeks*, Deel XII, 1 ; XIII, 1, Amsterdam, 1911-1912.

UHLENBECK, C. C. and VAN GULIK, R. H. :
« An English-Blackfoot and Blackfoot English Vocabulary », *ibid.*, Deel XXIX, 4 ; XXXIII, 2 ; 1930-1934.

VOEGELIN, E. W. :
Kiowa-Crow Mythological Affiliations », *AA*, vol. 35, 1933.

WAGLEY, Ch. and GALVÃO, E. :
« The Tenetehara Indians of Brazil », *CUCA*, vol. 35, 1949.

WALKER, J. R. :
« The Sun Dance and other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota », *APAMNH*, vol. 16, *part* 2, New York, 1917.

WALLIS, W. D. :
(1) « Beliefs and Tales of the Canadian Dakota », *JAFL*, vol. 36, 1923.
— (and WALLIS, R. S.) :
(2) *The Micmac Indians of Eastern Canada*, Minneapolis, 1955.

WASSÉN, S. H. :
(1) « Some General Viewpoints in the Study of Native Drugs Especially from the West Indies and South America », *Ethnos*, t. 2, Stockholm, 1964.
(2) « The Use of Some Specific Kinds of South American Indian Snuff and Related Paraphernalia », *Etnologiska Studier*, 28, Göteborg, 1965.

WASSÉN, S. H. and HOLMSTEDT, B. :
« The Use of Paricá, an Ethnological and Pharmacological Review », *Ethnos*, 1, Stockholm, 1963.

WATERMAN, T. T. :
« The Explanatory Element in the Folk-Tales of the North-American Indians », *JAFL*, vol. 27, 1914.

WAUGH, F. W. :
« Iroquois Foods and Food Preparation », *Canada Department of Mines, Geological Survey, Memoir 86*, Ottawa, 1916.

WAVRIN, marquis de :
Mœurs et coutumes des Indiens sauvages de l'Amérique du Sud, Paris, 1937.

WEDEL, W. R. :
(1) « An Introduction to Pawnee Archaeology », *BBAE 112*, Washington, D.C., 1936.
(2) « The Great Plains » *in :* Jennings, J. D. and Norbeck, E., ed. : *Prehistoric Man in the New World*, Chicago, 1964.

WILBERT, J. :
(7) « Erzählgut der Yupa-Indianer », *Anthropos*, Band 57, 1962.
(8) *Indios de la región Orinoco-Ventuari*, Caracas, 1963.
(9) « Warao Oral Literature », *Instituto Caribe de Antropologia y Sociologia, Fundación La Salle de Ciencias Naturales*, Monograph no. 9, Caracas, 1964.
(10) « Zur Kenntnis der Yabarana », *Naturwissenschaftliche Gesellschaft, Anthropologica, Supplement-band no. 1*, Köln, 1959.

WILL, G. F. :
(1) « No-Tongue, a Mandan Tale », *JAFL*, vol. 26, 1913.
(2) « The Story of No-Tongue », *JAFL*, vol. 29, 1916.

WILL, G. F. and SPINDEN, H. J. :
« The Mandans. A Study of their Culture. Archaeology and Language », *Papers of the Peabody Museum of American Archaeol. and Ethnol., Harvard University*, vol. 3, *part* 4, Cambridge, Mass., 1906.

WILLIAMS, M. L., ed. :
Schoolcraft's Indian Legends, East Lansing, Mich., 1956.

WILSON, E. W. :
« The Owl and the American Indian », *JAFL*, vol. 63, 1950.

WILSON, G. L. :
« Hidatsa Eagle Trapping », *APAMNH*, vol. 30, *part* 4, New York, 1928.

WIRZ, P. :
« The Social Meaning of the Sept-house and the Sept-boat in Dutch and British New-Guinea », *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel LXXIV, Afl. 1, Batavia, 1934.

WISSLER, C. :
(1) « Some (Oglala) Dakota Myths », *JAFL*, vol. 20, 1907.
(2) « Sun Dance of the Plains Indians ; General Introduction », *APAMNH*, vol. 16, New York, 1921.
(3) « Indian Beadwork », *Guide Leaflet* no. 50, *American Museum of Natural History*, 2nd ed., New York, 1931.
(4) « The Social Life of the Blackfoot Indians », *APAMNH*, vol. 7, *part* 1, New York, 1911.
(5) « Societies and Dance Associations of the Blackfoot Indians », *APAMNH*, vol. 11, *part* 4, New York, 1913.
(6) « Societies and Ceremonial Associations in the Oglala Division of the Teton-Dakota », *APAMNH*, vol. 11, *part* 1, New York, 1912.

WISSLER, C. and DUVALL, D. C. :
« Mythology of the Blackfoot Indians », *APAMNH*, vol. 2, New York, 1908.

WOODMAN, J. J. :
Indian Legends and Tales of Captivity, Boston, 1924.

WOOD, R. :
« An Interpretation of Mandan Culture History », *River Basin Surveys Papers*, no. 39, *BBAE 198*, Washington, D.C., 1967.

YARNELL, R. A. :
« Aboriginal Relationships between Culture and Plant Life in the Upper Great Lakes Region », *Anthropological Papers, Museum of Anthropology, University of Michigan, no. 23*, Ann Arbor, Michigan, 1964.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

TABLE DES ILLUSTRATIONS DANS LE TEXTE

Fig. 1. — L'oiseau arapaço (arapassu). (D'après Ihering, p. 363.) . 22

Fig. 2. — L'oiseau *Pitangus sulphuratus*. (D'après Brehm, *Vögel*, vol. 1, p. 548.) 31

Fig. 3. — L'oiseau *Crotophaga minor*. (D'après Brehm, *Vögel*, vol. 2, p. 126.) 32

Fig. 4. — Triades astronomiques et anatomiques 39

Fig. 5. — La gélinotte des prairies. (D'après Brehm, *La Vie des animaux*, vol. 4, p. 329) 46

Fig. 6. — Tukuna et autres tribus 80

Fig. 7. — Structure de groupe des mythes tukuna, cashinawa et mundurucu 81

Fig. 8. — Formes de périodicité 90

Fig. 9. — *A gauche :* plateau tukuna du Musée ethnographique d'Oslo. *A droite :* plateau maué du Musée ethnographique de Vienne. (Photogr. Musées d'Oslo et de Vienne.) 97

Fig. 10. — Structure des mythes « à la pirogue céleste » 117

Fig. 11. — Le voyage en pirogue. Gravures sur os trouvées à Tikal. (D'après Trik, p. 12. Photo. *University Museum*, Philadelphia.) 118

Fig. 12. — Dessin chippewa tracé au charbon sur une tablette de bois et déposé en guise de message. (D'après Densmore *2*, p. 177.) 121

Fig. 13. — Schéma d'intégration des codes sociologique, géographique et cosmologique 129

Fig. 14. — Tamanac et Yabarana 131

Fig. 15. — Rapports de transformation entre coordonnées cosmiques et humaines 140

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Fig. 16. — Structure en réseau d'un système d'oppositions mythiques 153
Fig. 17. — Feu de cuisine et pirogue 154
Fig. 18. — Aire de distribution de l'histoire de la dispute des astres et tribus environnantes 168
Fig. 19. — Axe solsticiel et axe équinoxial 183
Fig. 20. — Schéma théorique de la distribution des mythes sur les épouses des astres selon l'école historique 188
Fig. 21. — Le « croissant septentrional » et l'aire de la dispute des astres 190
Fig. 22. — La langue de la mésange. (D'après Beckwith *1*, p. 147.) 193
Fig. 23. — Schéma théorique de la distribution des mythes sur les épouses des astres selon la méthode structurale 195
Fig. 24. — *Erethizon dorsatum*. (D'après Brehm, *Säugetiere*, vol. 2, p. 567.) 198
Fig. 25. — Ajustement de la structure logique et de la distribution géographique des mythes sur les épouses des astres 217
Fig. 26. — Distribution de *Erethizon dorsatum*. (D'après Orchard, pl. II.) 220
Fig. 27. — Distribution de *Erethizon dorsatum*. (D'après Burt, p. 143.) 220
Fig. 28. — Distribution de *Erethizon dorsatum*. (D'après Hall and Kelson, vol. 2, p. 782.) 220
Fig. 29. — Aire de distribution de la broderie en piquants. (D'après Driver and Massey, carte 111.) 220
Fig. 30. — Le sac à eau. (D'après G. L. Wilson, p. 110.) 236
Fig. 31. — Emblèmes du Peuple-d'en-haut. (D'après Bowers *2*, p. 325.) 240
Fig. 32. — Plan de la cabane des chasseurs d'aigles. (D'après G. L. Wilson, p. 143.) 246
Fig. 33. — Tonnerres menomini. (D'après Skinner *14*, pl. LXX, p. 262.) 295
Fig. 34. — Avant l'introduction de la périodicité et après . . . 297
Fig. 35. — « Panthères » menomini. (D'après Skinner *14*, pl. LXXI, p. 263. Le plus petit motif représente un puma ordinaire.) . . . 324
Fig. 36. — Ajustement réciproque des deux triades 328
Fig. 37. — Ébauche du réseau connectant les valences sémantiques du soleil et de la lune 349

Fig. 38. — Structure commune des mythes à décades chez les Menomini et les Mandan 350
Fig. 39. — Représentation schématique de l'univers géographique des Mandan 364
Fig. 40. — Pirogue en forme de serpent velu. Gravure sur os de Tikal. (D'après Trik, fig. 5. Photo. *University Museum*, Philadelphia.) 370
Fig. 41. — Itinéraire parcouru dans le champ mythique par le présent livre 386
Fig. 42. — Le triangle culinaire 406
Fig. 43. — Viande séchée et viande fumée en Amérique du Nord. (D'après Driver and Massey, carte 53.) 407

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS 9

PREMIÈRE PARTIE

LE MYSTÈRE DE LA FEMME COUPÉE EN MORCEAUX 15

I. *Sur la scène du crime* 17
II. *Une collante moitié* 42

DEUXIÈME PARTIE

DU MYTHE AU ROMAN 69

I. *Les saisons et les jours* 71
II. *Le train quotidien* 92

TROISIÈME PARTIE

LE VOYAGE EN PIROGUE DE LA LUNE ET DU SOLEIL 107

I. *Amours exotiques* 109
II. *Le cours des astres* 139

QUATRIÈME PARTIE

LES PETITES FILLES MODÈLES 161

I. *Quand on est demoiselle* 163
II. *Les instructions du porc-épic* 185

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

CINQUIÈME PARTIE

UNE FAIM DE LOUP 225

I. *L'embarras du choix* 227
II. *Un plat de tripes à la mode mandan* 250

SIXIÈME PARTIE

LA BALANCE ÉGALE 267

I. *Les décades* 269
II. *Trois parures* 310

SEPTIÈME PARTIE

LES RÈGLES DU SAVOIR-VIVRE 357

I. *Le passeur susceptible* 359
II. *Petit traité d'ethnologie culinaire* 390
III. *La morale des mythes* 412

TABLE DES SYMBOLES 423

INDEX DES MYTHES 425

INDEX GÉNÉRAL 435

BIBLIOGRAPHIE 449

TABLE DES ILLUSTRATIONS DANS LE TEXTE 473

TABLE DES MATIÈRES 477

ACHEVÉ D'IMPRIMER SUR LES
PRESSES DE L'IMPRIMERIE
DARANTIERE A DIJON

Dépôt légal : 2e trimestre 1968
Mise en vente : Juin 1968
No de publication : 9495
No d'impression : 67-170