La parole et la différence ou de l'entrée des blancs dans la mythologie des indiens Yukuna*

Pierre-Yves JACOPIN

«Si l'on cesse d'entendre l'écriture en son sens étroit de notation linéaire et phonétique, on doit pouvoir dire que toute société capable de produire, c'est-à-dire d'oblitérer ses noms propres et de jouer de la différence classificatoire, pratique l'écriture en général. Ce qui revient à dire que toute société en général pratique l'écriture en général. A l'expression de «société sans écriture» ne répondrait donc aucune réalité ni aucun concept. Cette expression relève de l'onirisme ethnocentrique, abusant du concept vulgaire, c'est-à-dire ethnocentrique de l'écriture.»

Jacques Derrida (*Nature, Culture, Ecriture*. In Cahier pour l'Analyse n° 4, sept.-oct. 1966, p. 10; éd. «Le Graphe», Paris).

«La parole distingue l'homme entre les animaux: le langage distingue les nations entre elles; on ne connaît d'où est un homme qu'après qu'il a parlé. L'usage et le besoin font apprendre à chacun la langue de son pays; mais qu'est-ce qui fait que cette langue est celle de son pays et non pas d'un autre? Il faut bien remonter, pour le dire, à quelque raison qui tienne au local, et qui soit antérieure aux mœurs mêmes: la parole étant la première institution sociale, ne doit sa forme qu'à des causes naturelles.»

Jean-Jacques Rousseau (Premières lignes de l'*Essai sur l'Origine des Langues*, éd. Belin, Paris. 1817).
Cf. Commentaire pp. 16 et ss.

La parole et la différence, ou de l'entrée des blancs dans la mythologie yukuna

Les indiens Yukuna sont une des nombreuses ethnies de l'Amazonie colombienne. Par petits groupes ils vivent disséminés dans la grande forêt à laquelle ils semblent adaptés depuis la nuit des temps. Cette intégration paraît si accomplie qu'il n'est pas possible de décider qui, de la nature ou de l'espèce, a le plus marqué leurs rapports. Là où notre société interviendrait brutalement, les indiens ne cessent de s'accommoder et de s'assimiler à leur milieu. Il y a là une *différence* fondamentale entre les blancs et les indiens, entre nous et les Yukuna; c'est cette différence que nous voulons énoncer. Pour ce faire nous partirons des indiens, et même plus précisément de leur parole fondamentale: le discours mythique. Peut-être nous donnons-nous ainsi l'avantage de la distance, d'un recul formel, mais du même coup nous voilà contraint d'affronter abruptement cette différence, et même en son lieu le plus concret... justement le mythe qui relate la création des blancs. D'une certaine façon cette démarche n'est que prétexte, n'est que manière de penser ou langage, car cette distance (que parfois l'on appelle *exotisme*) est d'abord pratique: à l'observateur blanc sur le terrain et dans la vie quotidienne, la différence * apparaît sans cesse toujours et partout, et souvent sous un jour inattendu. Cette constance n'est alors pas réductible à un commentaire raisonné, à une constante, parce que la vraie différence n'est en dernier recours que celle du lecteur; comme un frémissement imperceptible et silencieux, elle parcourt le mythe mais n'est pas vraiment dicible. Chacun la trouvera pourtant à travers ses propres impressions.

Comme nous le verrons, parce qu'elle est unitaire, la mythologie est plurivalente. La conséquence pour nous en est que personne ne saurait en détenir la clé absolue. Néanmoins ce faisant, nous ne créons pas notre propre mythe, comme on pourrait l'imaginer, nous ne faisons que reconnaître une image de nous, de notre société, qui, bien que déformée, n'en est pas moins réelle. Ne serait-ce que parce qu'elle nous renvoie à la douloureuse réalité des indiens... Au reste cela va plus loin, car cette multiplicité ne cesse d'affaiblir et de dégrader, non sans violence, l'unicité de leur vérité originelle: les blancs sont maintenant dans tout et partout, avec leurs conflits et leurs intérêts divergents; continuellement ils divisent populations, mode de

* Ce texte a obtenu le prix en Anthropologie sociale du Concours international du XLIe Congrès international des Américanistes (Mexico 1974) organisé en l'honneur du Congrès du Centenaire (Paris 1976).

* Cette différence n'est pas sans parenté, on l'aura peut-être déja remarqué, avec *la différance* révélée par Jacques Derrida au sujet de l'écriture (cf. *L'Ecriture et la Différence*, éd. du Seuil, Paris, 1967).

vie, existences, sexes et évidemment savoir, croyances et mythologie; ignorer le monde blanc serait alors la façon la plus aliénée de s'y soumettre, de se laisser dépouiller sans résistance de son identité indienne.

On retrouvera donc cette différence tout au long de notre écriture, invisible ou découverte, occultée ou évidente, elle n'en sera pas moins toujours présente. Que nous parlions de contradiction logique, de résistance guerrière, de disparité de langue, de distinction de nature, etc., il s'agit toujours de la même rupture que les indiens tentent inlassement de réduire à une différence, à leurs intervalles. Cette réitération infinie où d'aucuns ont voulu voir une sorte de communication linguistique, n'est en fait qu'une conséquence de la logique concrète du mythe. En effet son mode épique de représentation exclut la possibilité d'un système de lois, de correspondances et de transformations abstraites, de telle sorte qu'il ne reste plus que la répétition de la cause originelle pour expliquer et assimiler chaque nouvelle situation. Le hasard n'existe pas plus que la nécessité. Tout est déjà inscrit dans le mythe.

Mythes et mythologie

Ce n'est pas le lieu de montrer ici que les Yukuna sont une société sans classes – tout en n'étant pas non plus un *paradis perdu* ou préservé –; disons simplement que du fait du caractère immédiat de leur rapport au milieu, l'organisation sociale yukuna n'entraîne pas une différenciation de l'idéologie: elle est totalement exprimée dans et par la mythologie – en ce sens elle n'est pas une *idéologie* au sens moderne du terme * –; celle-ci tient lieu d'explication unique de la réalité; elle la fonde de manière *univoque*. Elle revêt donc une fonction sociale unitaire primordiale puisque rien dans le mode de subsistance individuel, à part l'effet indirect de la division sexuelle des tâches, ne détermine objectivement l'organisation sociale.

De plus la mythologie yukuna forme aussi un système: les mythes s'appuient tous plus ou moins directement et implicitement sur l'histoire originelle de /kahipu lakeno/ **, les quatre créateurs du monde tel que nous le connaissons. Leurs aventures sont comme le préalable nécessaire à la possibilité des autres mythes, au reste de la mythologie, elle-même condition d'existence du réel. Celle-ci est finalement coiffée par le grand voyage de /kawarimi/, le héros civilisateur qui parcourt l'univers, comme pour en indiquer le bon usage aux hommes et nous le léguer dans l'état où il se trouve encore aujourd'hui. On voit bien là aussi ce que le système doit au style épique et par conséquent comment il est générateur de sa propre structure; celle-ci est nécessairement construite selon une dimension et une *orientation temporelle* (syntagmatique), mais ce temps logique, ce temps des origines est a-historique; il se termine en se retournant sur lui-même et la mythologie devient donc totale parce que close et infinie. Contrairement à ce qu'on pourrait imaginer, elle entretient avec la réalité des rapports qui tiennent plus de l'homologie que de l'isomorphisme; les lieux, les acteurs ou les héros dépendent autant du monde et de l'histoire des Yukuna qu'ils n'appartiennent à leur propre univers mythique. La correspondance et le passage de l'un à l'autre est assuré d'une part par le rituel et d'autre part par la parole traditionnelle; celui-ci n'établit pas une coupure mais au contraire fait la liaison pratique entre le passé et l'actualité du mythe; celle-là, parce qu'elle est identique quel que soit l'énoncé, crée de fait une continuité entre l'aspect individuel et la représentation sociale du réel. D'une certaine manière mythe et rite sont la condition l'un de l'autre, condition qui les rend partie prenante du présent. Grâce à la confirmation répétée du rituel, le mythe accompagne le chasseur dans la forêt et la femme à sa chagra; le passé de la mythologie est comme une pulvérisation symbolique sur le monde actuel. Ce n'est donc pas par hasard si les mythes de /kahipu lakeno/ et de /kawarimi/ qui en sont le début et la fin, qui en établissent le cadre et les limites, sont aussi les plus longs à conter et qu'il y faut souvent plusieurs veillées.

/kahipu lakeno/ se termine en principe par l'épisode de yurupari, le héros destructeur qui s'était mis en tête de brûler l'humanité à peine née; les quatre créateurs volent donc à son secours, et, lui retournant sa propre malfaisance, l'anéantissent par le feu. Mais le yurupari (/wakaperi/, de /waka/=mal et /peri/=aigle), est aussi le grand rituel secret d'initiation masculine, celui qui en dernier ressort poursuit et actualise la distinction entre la forêt, – de tout temps préexistante –, et l'humanité d'aujourd'hui, et dont la différence sexuelle, qui nourrit tout le cérémoniel, n'est finalement que la conséquence. Cette péripétie est donc essentielle et une fois yurupari disparu, tout permet de penser que la création est achevée, que l'ordre et la paix sont revenus et que les quatre créateurs n'auront plus à quitter le ciel où ils jouissent d'une retraite bien méritée. Cependant le mythe de /kahipu lakeno/ se prolonge alors en un curieux appendice – qui n'est du reste pas toujours conté en même temps –, où il est question de la parole et des blancs. C'est ce supplément que nous allons étudier.

En première impression et au niveau le plus empirique, cette suite est en rupture avec le système mythique général; prolongement en porte-à-faux, auquel on ne saurait accéder que par un saut, et qu'en franchissant une limite. Tout porte donc à croire que cette partie a été introduite après l'arrivée des blancs, et non tant pour comprendre leur présence, que véritablement pour expliquer leur existence. C'est pourquoi l'essentiel n'est pas qu'ils n'aient pas été prévus dans le discours yukuna originel, mais bien plutôt qu'ils ne puissent y entrer... C'est du reste le seul endroit où l'on parle des blancs explicitement, et il est significatif que, bien qu'indépendante, cette fraction ait été rattachée au mythe de création. Comment ne pas voir là alors une contradiction fondamentale et... irrésolue de la pensée yukuna.

Comme on le voit, l'irruption des blancs et la tentative de leur intégration idéologique met le système d'explication indien en défaut. Paradoxalement c'est pourtant sur ce point que l'on devrait voir se dévoiler les mécanismes de la logique mythique et les figures épiques dans lesquelles elle s'exprime et prend sens; car toute mythologie indique un rapport particulier (et créateur) à la réalité; elle s'inscrit dans des structures pratiques précises auxquelles elle donne forme, et, par là, dans une signification sociale générale; toute contra-

* Tel qu'on le trouve chez K. Marx par exemple.

** Tous les termes en langue yukuna ont été transcrits selon une notation phonologique indiquée par des / – – – /.

diction révèle donc en filigrane la nature profonde et la fonction du discours mythique. Par ailleurs un tel épisode est probablement d'autant plus significatif pour nous que, justement il parle des blancs, c'est-à-dire de nous-mêmes comme observateur et... protagoniste. Cette tension n'est pas anodine; le plus souvent nous la vivons de manière contradictoire, voire antagonique, et l'on peut imaginer que c'est parce qu'elle est si brûlante dans notre société qu'elle devient une contradiction proprement intraduisible dans la mythologie yukuna: c'est une question de nature politique...

On ne sait évidemment rien de l'introduction de cette innovation, de cet ajout à la mythologie, mais on est en droit de penser qu'elle fut adoptée lorsque les Yukuna eurent décidé (probablement sous la contrainte des circonstances), de faire la paix avec les blancs. Dès lors il fallait bien s'en accommoder ! ... Encore maintenant cette présence n'est pas facile à supporter, ne serait-ce que parce que le comportement ethnocentrique des blancs est pour les indiens une constante provocation, une vexation leur rappelant continuellement leur déchéance. C'est pourquoi devant l'impossibilité de les assimiler, les indiens ont dû prendre le risque de modifier leur mythologie; tentative désespérée pour en préserver le caractère entier, total et unitaire. Mais à l'évidence cela n'est qu'un signe d'impuissance: l'unité véritable est à jamais perdue et la contradiction ne peut plus être vraiment résolue, du moins dans l'impossibilité de sortir de ce système; elle restera donc jusqu'au bout insoluble; *jusqu'au bout*, c'est-à-dire jusqu'à leur disparition comme ethnie. C'est aussi l'impression qui saisit l'observateur dès son premier contact; d'abord confuse, puis de plus en plus claire à mesure que l'on comprend le fonctionnement de la société, elle ne nous abandonne plus...

Mais avant de passer au mythe proprement dit, il nous faut préalablement donner quelques indications concrètes sur les Yukuna.

Situation des Yukuna

Traditionnellement les Yukuna occupent les rives du rio Miritiparaná, qui prend sa source en Colombie près de l'équateur et serpente vers le sud-est sur plusieurs centaines de kilomètres, entre l'Apaporis et le Caqueta; il finit par s'y jeter en amont de La Pedrera, à proximité de la frontière brésilienne.

Les Yukuna sont encore plus d'un demi-millier; en réalité ils sont constitués de quatre groupes exogamiques distincts, parlant chacun (à l'origine) leur langue particulière: tout d'abord les Yukuna proprement dits, dont la langue fait partie de la famille arawak, puis les Matapi qui ont maintenant adopté le yukuna, enfin les Letuama et les Tanimuka qui parlent des idiomes probablement rattachés aux langues tukano; de plus, parallèlement aux différences linguistiques, chaque groupe possède sa mythologie et ses rituels particuliers – bien qu'ils soient presque semblables –; même les Matapi qui ont perdu leur propre langue, ont conservé leurs mythes et leurs cérémoniels.

L'établissement de missionnaires capucins sur l'emplacement d'un ancien campement de blancs a été à l'origine d'un regroupement des indiens sur le cours médian du Miriti; en particulier, Yukuna et Matapi vivent rarement à plus d'un jour ou deux de canot de la mission. Plus au nord, sur des affluents du Miriti et de l'Apaporis, on ne rencontre presque exclusivement que des Letuama et des Tanimuka. Cette distribution est évidemment en rapport avec le mode de subsistance, l'échange matrimonial et les formes d'habitat. Ainsi dans toute l'aire culturelle yukuna, on retrouve les mêmes traits caractéristiques, variantes spécifiques de ceux que l'on observe chez les autres populations de cette partie de la forêt amazonienne: chasse, prédation et agriculture sur brûlis, échange matrimonial restreint, habitat en maloca.

En plus de la nomenclature typique de l'échange restreint – mariage avec la cousine croisée bilatérale –, la terminologie de parenté yukuna est cependant encore caractérisée par l'absence de différenciation entre cousins et cousines (parallèles et croisés) et frères et sœurs *, et par la distinction du puîné. Pourtant la structure classique de l'échange restreint ne se réalise qu'une fois par génération, généralement entre cousins croisés aînés; leurs frères et sœurs quant à eux, ne peuvent jamais se marier dans la même famille; bien que la règle (explicite) reste l'échange des sœurs, ils doivent donc chacun trouver leur conjoint ailleurs. Comme la résidence est patri-virilocale on va donc prendre femme dans une maison distincte de son propre groupe linguistique et exogamique, et, de plus, différente de celle de chacun de ses frères ou sœurs.

L'habitat domestique est la maloca, c'est-à-dire la grande maison commune. Celle des Yukuna est une imposante construction ronde d'environ une dizaine de mètres de diamètre et de quelque quatre mètres de haut; elle est restée la caractéristique la plus apparente de la culture yukuna et on la construit encore très communément partout; c'est en effet le lieu des grands rassemblements cérémoniels; aussi est-elle toujours édifiée de la manière la plus traditionnelle: ses proportions constantes sont parfaitement respectées et dans ses matériaux il n'entre aucune pièce de métal. Les malocas sont disséminées dans la forêt de telle sorte qu'elles forment dans l'ensemble un réseau de résidences (et d'occupations territoriales) réunies par des sentiers (et les fleuves) qui, d'une certaine façon, recoupent les relations d'alliance matrimoniales; c'est aussi pourquoi on trouve toujours un lien privilégié entre deux maisons où se succèdent les aînés (rituel, coopération, etc.). Traditionnellement chaque habitation réunit le maître de maloca, le fils aîné qui lui succédera et ses autres enfants, s'ils le veulent bien ou s'ils ne sont pas encore mariés, et encore souvent son frère puîné avec sa famille; ce sont donc trois ou quatre familles qui vivent ainsi en commun.

Les Yukuna sont ce qu'on a coutume d'appeler des chasseurs-prédateurs. La chasse est strictement masculine; c'est aussi le plus souvent le cas de la cueillette, dans la mesure où les femmes ne se risquent pas facilement dans la forêt la plus sauvage. La pêche est une activité mixte, probablement parce qu'à l'origine il n'y avait que les pièges et le barbasco; en effet cette pratique requiert la participation d'un grand nombre de personnes; la préparation et la dissolution du poison dans l'eau étant alors la tâche des femmes. L'horticulture par contre est strictement féminine; suivant le principe de l'agriculture sur brûlis, elle se fait dans les chagras (clairières) abattues par les hommes à proximité de la maloca, mais cultivées exclusivement par les

* Avec évidemment une désinence féminine lorsque c'est nécessaire.

femmes. La division sexuelle des tâches est donc très précise; ainsi la vannerie est une occupation masculine, tandis que la poterie (au colombin) est toujours l'œuvre des femmes. Le ménage est le siège de cette répartition et l'échange économique domestique se fait au sein de chaque famille nucléaire. La plus grande partie des chagras est constituée par des cultures de manioc amer, dont les galettes (casabe) forment l'essentiel de l'alimentation; cependant on y trouve aussi du manioc doux, la patate douce, des navets, des chontaduros, etc., et maintenant aussi de la canne à sucre, des mangues et des avocats introduits par les blancs.

Mais trois cultures restent l'apanage des hommes: ce sont le tabac, la coca et l'ananas, qui sert à la fabrication de l'alcool – les Yukuna n'utilisent pas de plantes hallucinogènes –; ceci laisse immédiatement supposer que les activités rituelles et cérémonielles sont du domaine exclusif des hommes. Et en effet, que ce soit le discours mythique, les pratiques magiques ou les grands *bals* * cérémoniels, ils restent tous le fait des hommes; ce sont eux qui en sont les principaux protagonistes, qui racontent les mythes, décident de la sorcellerie et organisent la préparation des fêtes; les femmes y participent aussi pourtant, mais jamais de façon indépendante et autonome.

De plus comme nous l'avons vu, il est difficile de séparer ces pratiques «idéologiques» du reste de la vie quotidienne, tant il est vrai par ailleurs, que dans une société sans classes il n'est jamais véritablement possible d'isoler «l'idéologie» (ou ce qui fonctionnerait comme telle...) de ce qui serait le reste de la vie quotidienne. Il n'y a pas de distinction *de nature* entre discours mythique et discours pragmatique **; le premier est simplement plus spécifiquement concentré autour des contradictions et des résistances que rencontre le mode de pensée opératoire des indiens; le second fait moins figure d'écriture orale. C'est pourquoi, aussi bien les cérémoniels que les mythes entrent sous le vocable «d'histoires» (/yuku/, pl. /yukuna/), au même titre que n'importe quelle autre explication ou narration. Comme on pourrait le croire, cette apparente confusion n'est pas tant due à la multiplicité des symbolismes concomitants de la vie quotidienne (ou à sa continuité indifférenciée), mais plus probablement à l'absence réelle d'une division sociale du travail: avant l'arrivée des blancs, n'importe quel homme était tenu de «savoir», c'est-à-dire de connaître les mythes, la sorcellerie, les chants et les formules cérémonielles; à défaut de pouvoir les réciter tous, il devait au moins les comprendre, car il n'y a aucun acte de l'existence, si simple soit-il, qui ne puisse être investi d'un sens magique. En dehors de la répartition sexuelle des tâches, chacun est alors capable de pourvoir à tout ce qui lui est nécessaire – les hommes font du reste la cuisine et il arrive que les femmes chassent, si c'est indispensable –; c'est pourquoi on ne saurait assimiler cette répartition sexuelle et sociale à *une division sociale du travail*, telle que nous l'entendons au sens moderne et occidental du terme, c'est-à-dire comme *un rapport de production* absolument et matériellement nécessaire à la production.

* Terme de la langue vernaculaire espagnole. Ce sont de grands rassemblements de consanguins et d'alliés, dans lesquels on danse souvent sans discontinuer pendant plusieurs jours.

** Ce n'est évidemment pas le cas de la magie qui se *récite* dans une autre langue.

Les blancs

On se doute bien cependant que cette organisation a été touchée par la pénétration blanche... Selon toute probabilité, les premiers blancs qui pénétrèrent dans la région du Miriti venaient du Brésil, et remontaient le Caqueta en explorant ses affluents; le nom de Miritiparaná est ainsi, à l'évidence, d'origine brésilienne (de *miriti* = «guama» et *paraná* = rio; ses rives sont en effet couvertes de ces plantes); d'après les indiens, les blancs arrivèrent au début de ce siècle sur des bateaux à vapeur; vraisemblablement ils rencontrèrent très vite, sinon immédiatement, leur hostilité, aussi bien des Yukuna que des groupes aujourd'hui disparus. Les habitants actuels, tant blancs qu'indiens, racontent que la guerre ne cessa vraiment qu'il y a une trentaine d'années, après que tous les groupes yukuna décidèrent, durant un bal convoqué largement, de «faire la paix». Comme ils le disent eux-mêmes, ce fut le début de leur fin; on raconte cependant que la résistance ne cessa pas complètement et que des blancs furent encore tués plus tard par des flèches empoisonnées.

La pénétration blanche avait essentiellement pour objectif, la production du caoutchouc. Les premières prospections furent financées par des compagnies européennes, ce qui probablement empêcha la région de tomber aux mains des sanguinaires exploiteurs péruviens de la tristement célèbre «Casa Arana». Mais pour travailler «la seringa» (le latex) de façon rentable (!), les «caucheros» firent déplacer les populations indigènes; c'est ainsi que les Matapi émigrèrent vers le sud, passant du bassin de l'Apaporis, leur territoire traditionnel, au haut Miriti, où ils contractèrent des alliances matrimoniales avec les Yukuna puis les Tanimuka.

A la fin des années 20, toute la région «appartenait» à un cauchero colombien qui avait repris toutes les concessions et qui s'était constitué un véritable royaume. Il avait fort bien aménagé des dépôts aux abords des rapides, de larges pistes de portage et construit un camp fortifié où il exploitait plusieurs dizaines, voire centaines, d'indiens. Cependant cette entreprise n'a jamais, aux dires des indiens, atteint les atrocités des exploitants de la région du Vaupès (aire tukano, au nord) et de La Chorrera (aire witoto, au sud). En 1932 le Pérou déclara la guerre à la Colombie et ces territoires se trouvèrent à l'extrême limite des tentatives de conquêtes des troupes péruviennes. Engagés plus ou moins de force par leur «patron», les indiens furent déportés à Araracuara (sur le Caquetà), où ils succombèrent par dizaines aux épidémies de rougeole et autres maladies infectieuses apportées par les blancs et contre lesquelles ils n'ont pas d'antidote. L'équilibre démographique, et donc exogamique, fut à jamais perturbé et fut probablement à l'origine de la disparition de la langue matapi... Actuellement, depuis l'introduction des plantations industrielles de latex en Asie, et surtout après la découverte des fibres et du caoutchouc synthétiques, son exploitation naturelle a beaucoup décliné; et pourtant il n'y a presque pas de Yukuna qui n'aient été, ou ne soient, encore sous la dépendance d'un blanc, endettés auprès d'un commerçant ou d'un cauchero. Les indiens ont ainsi quitté peu à peu leur habitat traditionnel sur les petites «quebradas» (rivières) en pleine forêt, pour se rapprocher des rives plus commerçantes «des rios» (fleuves); ils deviennent ainsi de moins

en moins nomades, épuisent de plus en plus les ressources du milieu et rendent alors leur survie plus difficile.

Les missionnaires capucins catalans se sont établis sur le Miriti en 1952, et dès lors ils sont devenus une des données essentielles de la situation et de son évolution; point de fixation et de diffusion de la culture blanche, ils sont la cause la plus importante du regroupement et de la distribution actuelle des populations; à tel point que s'ils s'en allaient maintenant, la plupart des indiens finiraient rapidement par les suivre, achevant définitivement le dépeuplement selon un processus ethnocide devenu désormais classique; ils ont ainsi contribué à assurer «la pacification», ne serait-ce qu'en défendant les indiens contre les exactions des blancs, et ont fini par faire de la mission un lieu de rencontre indispensable à l'organisation sociale. Cependant par sa seule présence, celle-ci fait constamment peser sur la culture indigène une pression idéologique qui la désagrège et la détruit systématiquement, encore plus sûrement que l'introduction des biens de consommation occidentaux. Il y a évidemment l'intrusion de la culpabilité chrétienne à l'encontre «des croyances» qui contraint continuellement les individus à choisir entre deux logiques culturelles antagoniques, mais il y a surtout l'école. Par tous les moyens, les Pères * cherchent à convaincre les familles d'envoyer leurs enfants à l'internat; ils y restent environ une dizaine de mois par an, entre huit et quatorze ans, pour suivre dans la mesure du possible les trois premiers degrés (!) du programme national; en fait ils apprennent plus ou moins l'espagnol et des rudiments de lecture et d'écriture qu'ils perdent ensuite facilement par absence de pratique... Cependant ils ont alors passé le temps de l'apprentissage des traditions orales, et il est de plus en plus rare qu'un jeune homme en âge de se marier fasse l'effort de les mémoriser et d'en acquérir la maîtrise pratique. Les Yukuna en ont une conscience très claire: «Nous nous perdons» disent-ils parfois, dans un mouvement de résignation parfaitement lucide...

* Pour être juste nous devons dire que nous avons rencontré un seul Père, le Père Antonio (Jover) – il mérite qu'on le cite en exemple –, qui était de plus en plus conscient de ces problèmes. Tout cependant s'acharnait à le rendre impuissant.

** Il s'agit de la version Matapi. Tout au long de la traduction nous avons cherché un équilibre entre le sens littéral et la signification concrète. Il aurait été dérisoire de vouloir l'objectivité véritable, et pourtant, pas plus que celle des indiens, notre subjectivité n'est arbitraire: elle procède simplement d'une autre généalogie et ne respecte pas moins les limites pratiques du système mythique. C'est dans ce sens exact que Derrida parle *d'écriture*.

Ainsi même si les intentions sont quelquefois contradictoires, leurs effets concourent tous à les déposséder. Les indiens se voient désespérément divisés par les blancs, divisés entre eux et jusqu'au tréfonds d'eux-mêmes. Finalement intégrés de gré ou de force et «pour leur bien» à un univers dont le sens leur échappe, ils sont de plus en plus réduits à n'être que les sujets (ou les objets) d'entreprises matérielles et spirituelles dont ils ne saisissent ni les fins ni les moyens.

Nous en savons dès lors assez pour aborder le mythe. Inconscient ou déguisé, ce cynisme ne provoque plus pour toute réponse qu'un fatalisme glacé; désespoir ou destin, une telle métonymie ne fait que révéler une fois de plus, l'affleurement évident de *la différence*, car c'est par la métaphore que la société yukuna va sur ce point s'exprimer.

Le mythe **

En ce temps là [1] le Père-tigre [2] forma les hommes. Il les créa sans bouche. /kahipu lakeno/ descendit [3] du ciel [4] et les réunit tous. Pour eux ils avaient emporté ce qu'il faut, massue, lance, arc. Pour les blancs l'escopette. Le Père-tigre dit alors:

– Ces hommes vont vivre en parlant une seule langue.

– Non, dit /kahipu lakeno/, ils vont être d'un seul corps [5] mais ils parleront des langues distinctes. Ils ne peuvent pas parler dans la même langue, sinon ils ne se reconnaîtront pas. Mais il y aura aussi d'autres gens qui parleront autrement [6]. Ainsi vous serez ceux qui savent tout de la forêt [7]. Maintenant nous allons leur faire la couleur de la parole [8]. Ainsi chacun [9] de ceux qui vivront ici aura sa parole.

Ils leur donnèrent alors la marque de parole et ils eurent la parole dans la bouche. Ensuite ils leur demandèrent:

– Que veux-tu?

L'un d'eux se précipita sur une massue:

– Voilà ce que je prends, c'est pour tuer les gens. J'ai léché la parole pour parler et je vivrai mal [10]. Ils prirent un autre, lui donnèrent la parole et demandèrent:

– Que veux-tu?

Il prit une sarbacane. Puis un autre, un arc.

– Bon. Vous resterez avec cela [11].

Ils passèrent tous.

– Et ce qui reste, demanda /kahipu lakeno/ [12]?

– Non.

Ils appelèrent les blancs. Ils leur firent aussi lécher la parole. Alors ceux-ci prirent fusils et marchandises [13].

– Ce n'est pas possible, dit /kahipu lakeno/,

[1] /i'imaka/ *adv.* du temps du mythe. A ce temps si particulier, comme nous l'avons vu, correspond aussi une forme verbale.

[2] /yavitchinaikana/ *n.* de /yavi/ *n.*, tigre; /tchina/ *dés.*, dont on descend en première génération; et /kana/ *dés.*, maître, doyen.

[3] Comme nous l'avons vu, il s'agit d'un nom collectif.

[4] A la fin du mythe d'origine, les quatre héros étaient en effet remontés au ciel.

[5] Celui du corps (des trompes) du yurupari, ajoute mon informateur.

[6] Il s'agit des blancs.

[7] Litt. «ceux du corps qui *savent* la forêt». L'informateur ajoute que c'est ce qui différencie les blancs des indiens: ceux-ci trouvent leur subsistance dans la forêt, tandis que ceux-là ont du bétail et du riz.

[8] /numapesi/ *n.* de /numa/ *n.*, bouche; et /pesi/ *n.*, couleur. Faculté de parole.

[9] Chaque groupe aura ainsi sa langue propre.

[10] Litt. «je serai malade», c'est-à-dire que je ne vivrai pas aussi bien que les blancs (qui sont forts et possèdent des médicaments).

[11] Ce sont donc les attributs des indiens.

[12] Montrant les fusils, les cartouches, ce qu'il faut pour écrire, les habits...

[13] Il s'agit de la marchandise vendue ou échangée par les commerçants et les caucheros.

laissez-en pour les autres [14]. Ils en donnèrent aux indiens.
Ceux-ci les jetèrent par terre.
– Vraiment, ils n'en veulent rien?
Ils donnèrent tout aux blancs. Ainsi ceux-ci gardèrent les marchandises et les barques pour les transporter. L'un d'eux dit:
– Parce que j'ai léché la parole, maintenant je parle et nous allons croître.
C'est pourquoi les blancs sont comme la forêt [15], ils sont nombreux et grands. Il saisit son escopette et fit claquer un coup de feu:
– Ainsi je tuerai les gens.
C'est pourquoi les blancs se battent avec des fusils.
/kahipu lakeno/ dit:
– Le sort en est jeté, les blancs resteront ainsi avec ce qu'ils ont. Ils vivront bien. Mais vous, vous ne pensez pas, vous n'avez même pas pensé [16] à prendre quelque chose des blancs. Ceux-ci vont être bien et vous allez mourir. Bon. Ainsi en fut-il [17].
Ils firent ensuite lécher la parole aux femmes. Elles léchèrent /ñamatuna/ [18]. L'une d'elle dit alors:
– J'ai léché pour vivre, du même coup je ne vais pas être perdue, je vais vivre. Quand je serai vieille j'abandonnerai ma dépouille et je vivrai comme jeune fille. C'est pourquoi nous ne disparaîtrons pas.
C'est pourquoi depuis ce temps /ñamatuna/ ne se perd pas [19]. Les vieilles ne meurent pas elles jettent leurs dépouilles.
Puis /kahipu lakeno/ dit:
– Nous allons maintenant donner un nom aux gens. Aussi ceux-ci sont-ils «Tanimuka», ainsi vont-ils parler, ainsi vivent-ils. «Macuna» ainsi vont-ils parler, ainsi vivent-ils [20].
Et que d'autres gens vivent et parlent. Ainsi en est-il des Yukuna, ainsi en sera-t-il des Matapi [21]. Et encore pour d'autres. Ainsi que parlent les Miraña.
Et les Witoto. Et les Carijona. Et les Awetu. Et ainsi des Bora, des Barasana, des Remuna, des Eruriwa, des Urumies, des Himikepi, des Letuama, des Tukano, des Kawiyari, des Taiwana, des Macu [22].
Bon. Les blancs aussi vivront et ne parleront pas dans la même langue. C'est pourquoi les blancs parlent aussi américain [23] et brésilien. Ils sont du même corps mais parlent différemment.
/kahipu lakeno/ ajouta:
– C'est pour cela que maintenant vous parlez. Maintenant les gens vivront. Que les Carijonas vivent [24]. Que chacun vive son nom et parle sa langue. Il n'y a pas de gens qui parlent et vivent de noms différents [25]. Ainsi vont-ils vivre dans la forêt.
Ensuite ils essayèrent la parole sur le paresseux. Il parla et s'occupa d'un fils d'homme. La mère lui dit:
– /pu'u/ [26], tu t'occuperas de mon fils.
– Bon, dit-il.
Il surveilla le fils d'homme. Le berça et elle s'en alla dans sa famille [27]. Pour le paresseux elle en ramena de la viande. C'était du gibier de ses germains qu'ils lui avaient donné [28]. Ce jour-là ils avaient tué un fourmilier. C'était donc cette viande qu'elle lui rapporta. Elle arriva et lui dit:
– /pu'u/, donne-moi le bébé. Voici à manger.
Elle lui donna la viande de fourmilier et il mangea.
– Mère de /nusipituru/ [29], dit-il, quel est ce gibier?
– Des chenilles de manioc amer [30].
Il mangeait mais pensait: Quelle viande est-ce qu'elle m'a donnée. Il demanda de nouveau:
– Mère de /nusipituru/ qu'est-ce que c'est?
– De la viande de chenille.
– Bon.
Il mangea. Elle était furieuse contre lui. Il demanda encore:
– Mère de /nusipituru/ c'est vraiment ce que nous avons mangé?
– Ah! Tu n'entends pas. Je t'ai dit de la viande de chenille... fourmilier [31].

[14] En effet en moins de rien, les blancs s'étaient emparés de tout... /kahipu lakeno/ ne cherche pas tant à défendre les indiens contre leur avidité qu'à leur donner une chance de plus de conserver une partie de ce qui fait la puissance des blancs.

[15] Les blancs vivent aussi nombreux et vigoureux que les arbres de la forêt.

[16] Littéralement «vous ne pensez pas; vous n'avez pas de pensée».

[17] ... et les indiens restèrent pauvres, ajoute mon informateur.

[18] Du nom de la femme d'un autre héros mythique (/kanuma/) dont l'histoire est à l'origine de la différence des sexes – possession du yurupari –, et qui sert aussi, comme on pouvait le prévoir, à désigner les règles.

[19] Cela semble signifier que les règles sont une maladie véritablement incurable, d'autant plus qu'elles seraient comme la contrepartie de la maternité; ce qui par ailleurs, est l'explication courante.

[20] Littéralement «vivre le nom».

[21] Les groupes sont nommés par rapport aux Matapi, selon un égocentrisme caractéristique de la pensée indienne. Cette énumération ethnocentrique suit un ordre d'éloignement croissant dans l'espace. Cependant Tanimuka et Macuna sont les premiers nommés parce qu'ils étaient, à l'origine, les partenaires exogames traditionnels; comme on l'a vu les Yukuna le sont devenus, ils sont donc cités ensuite. *L'échéance exogamique joue donc un rôle fondamental dans la définition de l'identité.* Nous y reviendrons.

[22] On remarquera que malgré l'ethnocentrisme, les autres populations, si éloignées soient-elles, ne sont pas assimilées à «des sauvages».

[23] C'est-à-dire les langues d'outre-mer. Nul besoin ici de définir précisément les groupes exogames.

[24] Allusion à l'anthropophagie des Carijonas – population carib qui vivait aux sources du Miriti –; par ce fait, ceux-ci ne vont pas vraiment respecter l'ordre de la vie, comme on le leur a indiqué.

[25] On pourrait traduire aussi: «tout le monde a un nom, personne n'existe sans parole; et les gens qui parlent la même chose, partagent le même nom, et sont donc du même groupe».

[26] Ainsi relativement assimilé à l'humain, le paresseux possède un nom.

[27] Elle va rendre visite à la maison de ses parents (litt. «germains»).

[28] Selon la coutume, lorsque la chasse a été fructueuse.

[29] C'est le nom de l'enfant.

[30] On mange en effet de telles chenilles. Cela signifie cependant que la femme lui offre une viande méconnaissable et qu'il a de bonnes raisons de s'en méfier.

[31] La femme prononce le mot «fourmilier» en tanimuka; elle finit ainsi par avouer. Mais ce faisant elle inaugure aussi un type de plaisanterie linguistique fréquent chez les Yukuna qui consiste à faire des jeux de mots en associant signifiants et signifiés de langues différentes.

Du coup il cracha ce qu'il avait dans la bouche. Il se mit en colère car il est du même groupe que le fourmilier. Il ne voulait donc pas en manger et c'est pourquoi il était fâché [32].
– /pu'u/, veux-tu prendre l'enfant?
Il ne voulait pas. L'après-midi il se coucha dans son hamac et pleura le fourmilier: «Mon frère, mon frère, pleura-t-il, désormais plus personne ne verra nos maisons dans les arbres de chonta [33].»
Encore une fois elle lui passa l'enfant, mais il refusa. Le lendemain elle lui dit:
– /pu'u/, veux-tu prendre l'enfant?
– Bon. Mets-le là, sur moi [34].
Elle s'en fut à sa chagra. Alors celui-ci, de son ongle perfora le cœur de l'enfant. Puis il s'enfuit dans les branches d'un chonta.
Elle revint vers midi et dit en arrivant:
– /pu'u/, passe-moi le bébé, nous allons nous baigner [35]. Personne ne répondit. Elle passa tout droit [36] et pensa:
«Il est là mais peut-être qu'il dort.» Elle se baigna, sortit, revint:
– /pu'u/, tu n'as pas de bouche? Je te parle!
Elle revint, vit l'enfant mort et gisant.
– Oh quel malheur, le paresseux a tué mon fils!
Son mari arriva et elle lui dit:
– Le paresseux a tué mon fils, et elle pleura.
– Ne pleure pas, lui dit-il, il n'est pas allé loin.
Elle prit le mort, sortit et le montrant dehors elle lui bougea le bras.
– /pu'u/, dit-elle, pourquoi as-tu abandonné l'enfant? Pourquoi es-tu parti? Regarde le bébé t'appelle! Elle montra son bras.
– Oh, répondit-il, il vit toujours!
– Oui, dit-elle, il est presque mort...
– Mets une branche, que je descende!
– Mets-lui une branche, dit-elle à son mari, nous allons lui casser la tête.
Il mit la branche. Le paresseux se laissa glisser et tomba. Et elle lui cassa la tête.
– Ça y est, et elle pleura, maintenant nous avons perdu /pu'u/ [37].
D'autres encore léchèrent la parole. Ainsi le maicero [38] lécha et parla. Son maître s'appelait /kehemare/. Celui-ci fit aussi lécher la parole au tapir, qui parla, et à la tortue de rivière, qui parla [39]. A eux et à personne d'autre. Le maicero vivait en prenant beaucoup de mojojoi et de poissons qu'il rapportait à son maître. Les beaux-frères de /kehemare/ lui apportaient aussi de la nourriture. Ils étaient fatigués. Le maicero était là [40]. Ils se dirent:
– Que cela pèse... et encore cet amidon [41] n'est pas pour lui mais pour faire manger son petit!
Le maicero se mit en colère et s'enfuit en courant.
– Pourquoi as-tu dit cela, dirent-ils, regarde il a entendu!
Le maicero ne revint pas.
– Où est mon petit? dit la femme de /kehemare/, il n'est pas rentré depuis longtemps.
– Fais-moi de la casabe, je vais le chercher, dit-il. Il vit qu'on avait cherché des mojojoi et des poissons.
– Il a passé par là, se dit-il.
Il entendit sonner l'arbre /poka/ [42] et il l'appela:
– Mon petit, ne fais pas cela, reviens!
– ö, ö, ö, ö, ö, ö, répondit-il [43].
– Comment? Mon petit, ne fais pas cela. Pourquoi ne me réponds-tu pas bien. Ta maîtresse te cherche. Elle te pleure. Il y a longtemps que tu es perdu. Je suis venu te chercher. Viens. Elle t'envoie de la casabe pour que tu reviennes.
– Oui, mais les germains de ma maîtresse ont dit:
«Nous apportons de la nourriture pour son petit», oui pour moi! C'est pourquoi je suis fâché avec elle. Car ils apportent cette nourriture pour elle, non pour moi. Alors, maître, je suis en colère.
– Eux l'ont dit, mais je ne te l'ai pas dit. Allons bon, revenons. Viens.
Il revint avec lui.
– Voici ton petit, dit-il en arrivant.
– Mon petit m'est revenu!
Il lui raconta son histoire, et ce qu'ils avaient dit, et pourquoi il était furieux.
– Pourquoi? C'est à moi qu'ils apportent de l'amidon, dit-elle. Mon petit vit, c'est pourquoi je lui donne à manger. Mon petit est revenu, qu'il mange maintenant sa nourriture.
Arriva la saison des vers [44]. Le maicero s'en alla chercher des vers. Il vit le tigre derrière un arbre [45]. Il continua. Il vit le tigre derrière un arbre de marimba [46]. Il lui jeta les vers dans les yeux. Il récolta alors d'autres vers et rentra.
Le lendemain il repartit. Il vit le tigre. Le tigre le tua et il fut perdu.
Avec /kehemare/ il restait le tapir et la tortue de rivière. Ils s'en furent danser. En chemin le tapir rencontra un ganacuchal [47]:
– Je vais rester ici quand je reviendrai.
C'est pourquoi le tapir dansa: «J'ai vu, j'ai vu /hemana/». Il revint et s'arrêta à /hemana/. /kehemare/ arriva chez lui:
– Où est le tapir, dit-il?
– Je ne sais.

[32] Victime de la ruse de la femme, le paresseux a enfreint la prohibition alimentaire la plus grave: c'est l'(endo)-cannibalisme.

[33] C'est donc à partir de là que les paresseux font des nids soigneusement dissimulés dans les arbres de chonta. Ce type d'explication (causale et historique) par l'origine mythique est des plus courants.

[34] Il était resté couché dans son hamac.

[35] Il est en effet fréquent qu'une femme rentrant de la chagra, aille se baigner avec son nourrisson.

[36] Elle n'entre donc pas dans la maloca et va directement se baigner à la rivière.

[37] C'est-à-dire le-paresseux-qui-parle.

[38] Il s'agit du singe capucin (Cebus, sp.).

[39] /kehemare/ est donc le maître du maicero, du tapir et de la petite tortue d'eau; encore que pour ces deux derniers, ce soit «pour rire», ajoute mon informateur, mais ils sont tous trois ses «petits» (animaux).

[40] Il se trouvait là, sur un arbre, au-dessus d'eux.

[41] Il faut lire «nourriture».

[42] C'est un arbre qui résonne assez loin lorsqu'on le frappe; on peut ainsi signaler sa présence.

[43] Déjà le singe répond dans son langage car il ne veut plus vivre comme les humains.

[44] Il s'agit des pluies d'octobre; le temps orageux est associé aux vers.

[45] Sur cet arbre on trouve une espèce de vers petits.

[46] Sur celui-ci les vers sont plus grands et produisent une sécrétion irritante.

[47] Forêt marécageuse de ganacuchos *(Mauritia Flexuosa)*; le tapir est très friand de ses fruits. /hemana/ le ganacuchal du tapir est bien réel; (/hema/ *n.*, tapir).

– Je vais le chercher.
Il s'en alla le chercher. Il le vit contre un arbre. Le tapir s'enfuit alors en courant.
– Mon petit est parti.
– Oui maître, dit-il, désormais je ne vivrai plus avec toi. J'ai trouvé la nourriture de mes ancêtres.
C'est pourquoi le petit de /kehemare/ resta à /hemana/ où il est encore aujourd'hui.
Restait la tortue.
– Tu ne sers à rien, lui dit /kehemare/, tu ne ramènes pas de gibier [48].
Elle faisait une casabe car elle mourait de faim [49]. Il alla vers elle et dit:
– Cela ne va pas. Mon autre petit me rapportait du gibier. Le tigre l'a tué. C'est impossible, tu n'apportes même pas un peu à manger [50]. Va où les chemins du tapir se croisent [51] et tue-le pour nous. Je te le dis [52]: Va guetter le tapir. Elle s'en fut. Elle attendit. Le tapir traversa le chemin. Alors elle le mordit au cul [53], il en sortit les tripes et il mourut. La tortue eut la tête couverte de sang [54]. Elle revint chez sa maîtresse et celle-ci se dit alors:
– Qu'est-ce qu'elle veut dire [55]? Aurait-elle tué le tapir? Mais où? Elle vit alors le sang sur elle. Elle a dû le tuer. Allons voir...
Elles s'en furent. La tortue allait devant. Elles trouvèrent le tapir mort et gisant:
– Oui! Elle l'a tué pour nous. Elle l'a mordu droit au cœur... Je t'en donnerai quand je l'aurai cuit. La tortue alors se fâcha [56]. Ils rentrèrent mais la tortue resta dans la forêt, furieuse...
Il y avait aussi d'autres gens, /kamarimaha/. Ils tuèrent la femme de /kehemare/.
– Je vais voir où est la tortue, se dit ce dernier. Il la trouva couverte de termites, la nettoya [57] et lui dit:
– Que fais-tu, il y a longtemps que /kamarimaha/ a tué ta maîtresse.
La tortue s'éveilla, il poursuivit:
– Maintenant je ne sais plus avec qui vivre.
La tortue se mit à pleurer sa maîtresse: «/kamarimaha/ a tué ma maîtresse, a tué ma maîtresse [58]».
– Oui. Après demain /kamarimaha/ va faire un bal, dit-il. Si tu veux, vas-y [59]...
La tortue s'en fut en pleurant.
... tu tueras leur maître.
Ainsi la tortue s'en alla et attendit /kamarimaha/ sur la berge de la rivière. Celui-ci dansa. Le jour pointa. Ils se baignèrent. Il faisait encore nuit. /kamarimaha/ donna de la viande et de la casabe à ses invités [60]:
– Je vous ai donné de la viande et de la casabe. Maintenant mangez, je vais me baigner.
Il s'en alla. Se baigna. La tortue lui mordit les testicules. Il cria.
– Qui est en train de tuer notre maître? dirent-ils.
Ils se précipitèrent. Ils le découvrirent mort et gisant.
– C'est la tortue qui l'a mordu. C'est /kehemare/ qui l'a envoyée, Allons le tuer.
Ils s'en furent et lui dirent en arrivant:
– Toi qui peux élever [61] les animaux, c'est toi qui a envoyé la tortue mordre notre maître. C'est pourquoi nous venons te tuer.
– Oui, mais il y a longtemps qu'elle est partie. Ainsi elle a tué votre maître, mais elle ne vit plus avec moi et je ne sais maintenant rien d'elle. Alors pourquoi me tuer?
– Bien, nous savons. Nous nous en allons comme nous sommes venus.

Gloses libres

De prime abord, il ne semble pas facile d'organiser dans un même mouvement toutes les évocations suscitées par le mythe. C'est probablement parce que nous sommes si habitués à prendre pour parole ce qui est écrit, que, paradoxalement, dans le cas de la mythologie non notée où la situation est inverse, nous avons tendance à prendre pour écrit ce qui n'est encore concrètement que parole. De là les innombrables et incessantes difficultés d'interprétation et de traduction qui le plus généralement sont simplement réglées empiriquement et au gré des situations. Et pourtant si, sur le terrain, nous pouvons la noter si facilement, comme une récitation au magnétophone, ou une dictée au carnet de notes, c'est que d'une certaine manière elle est déjà écrite, mais d'*une écriture orale* qui n'est jamais vraiment reconnue pour ce quelle est: *un système* pratique – et non seulement de la pratique –, impliquant de par lui-même un rapport au monde particulier et immédiat. Cette immédiateté est autant la cause que la conséquence de la mythologie; c'est au fond la réalité indienne elle-même, au sens propre comme au sens figuré, c'est-à-dire aussi bien dans la chasse et l'agriculture que dans les pratiques cérémonielles ou l'organisation sociale. La parole est alors prise comme expression immédiate à la limite de la matérialisation *, dont la mythologie est la systématique (en ce sens elle est écriture, ou du moins pas vraiment une idéologie...). Il suffit qu'elle soit évoquée, ne serait-ce que par un seul mot, pour que le mythe commence à se dérouler, s'articulant aux autres mythes pour finir par décrire tout le système: il suffit que n'importe quel élément du réel (arbre, animal, maison, etc.) soit associé à un mot – une idée –, pour qu'il réveille le système général des connotations.

* D'où les précautions plus ou moins importantes prises dans le maniement des noms propres.

[48] Litt.: «Ce n'est pas bon, tu n'apportes pas de chose aux hommes», sous-entendu pas de gibier.

[49] Littéralement dans le texte.

[50] Pour les Yukuna, seule la viande est vraiment une nourriture.

[51] Dans la forêt on discerne en effet facilement les sentiers de tapir.

[52] Expression: /pala numaka pijlo/, je te le dis bien. C'est-à-dire, j'insiste pour que tu comprennes.

[53] Elle mord parce qu'elle n'a pas de mains, indique mon informateur.

[54] C'est encore l'apparence qu'elle présente aujourd'hui.

[55] La tortue tourne en rond pour attirer l'attention car elle parle peu.

[56] Elle aurait voulu manger les entrailles tout de suite et toutes crues.

[57] C'est pourquoi, encore maintenant, on ne trouve pas de termites sur les tortues.

[58] Litt.: «il l'a faite pierre»...

[59] Vas-y pour te venger.

[60] Bain, repas à l'aube, c'est ce que l'on fait chaque matin.

[61] C'est-à-dire domestiquer, apprivoiser.

La parole yukuna réussit ainsi un subterfuge qui n'est possible que dans une société «sans écriture»; cristallisant syntagme et paradigme, d'un seul mot elle renvoie à tout le système dans sa totalité la plus concrète. Cette condensation est exactement ce que nous appelons *la magie*. Pour autant qu'on veuille alors saisir le système directement, il nous échappera comme vif-argent, ne nous laissant que de fugitifs effets, tels les leurres que le magicien livre aux esprits positifs. Dans ces conditions nous ne pourrons l'appréhender que dans ses mécanismes concrets et par ses fonctionnements partiels ou imparfaits. Il devient aussi évident qu'il n'est pas réductible à une structure figée ou simulée, ou encore simplement «arrêtée» pour les besoins de l'étude; une telle topique manifeste une intention positiviste qui, loin d'être inutile, n'en reflète pas moins l'idéalisme de son auteur. Il n'est donc pas possible de rendre compte empiriquement du système mythique yukuna; pourtant s'il existe on devrait en observer les manifestations dans ses parties, et par conséquent aussi dans le mythe (si particulier soit-il) que nous venons de voir. Ainsi bien que *libres* parce que simplement associées au souvenir ethnographique, les quelques gloses qui suivent revêtent pourtant dans leurs similitudes, une certaine *nécessité*: elles sont, pour le lecteur, une indication précise des modes de représentation mythique.

D'emblée les premières lignes du mythe (1-3), ne laissent planer aucun doute. Le problème à résoudre nécessite la mobilisation de tout l'appareil mythologique. Il y a d'abord la référence au Père-tigre, le géniteur de la première espèce humaine, celle qui précéda l'humanité que nous connaissons *; puis on fait aussi redescendre /kahipu lakeno/, créateur des hommes actuels. Tout indique donc que la contradiction est immédiatement reconnue comme fondamentale: très clairement elle est désignée comme originaire et originelle, c'est-à-dire de l'origine des temps (/i'imaka/). Cependant si nécessaire que soit ce recours, il semble n'avoir pas le résultat escompté, en effet, on néglige ensuite de signaler le retour des héros au ciel. Peut-être la situation est-elle si désespérée que les héros préfèrent «filer à l'anglaise» plutôt que d'avouer leur impuissance, ou bien leur présence est-elle devenue perpétuellement nécessaire... Ce manque est patent et contraste avec les précédents épisodes du mythe de création, où leur position est toujours soigneusement précisée. Contraste aussi dans le mode de résolution: il est de règle en effet que les quatre héros créateurs fassent appel à leur considérable expérience et à leur «savoir» privilégié de *premiers*** pour déjouer ou modifier l'univers; ce rôle est généralement dévolu à l'un d'eux, /lajmutchi/, qui par ses tours, son impertinence et son enjouement enrichit et détourne la réalité au profit des hommes (en ce sens il n'est pas sans analogies avec le héros fripon de la mythologie nord-américaine). Dans le cas particulier /kahipu lakeno/ n'usent pas vraiment de leurs pouvoirs; ils ne font qu'introduire les biens culturels *de l'extérieur* et, après avoir inventé la distinction des langues, qu'exhorter les indiens à prendre réellement conscience des conditions d'existence qu'ils sont en train de choisir délibérément. Mais peut-être que pour ce qui est du domaine proprement humain (social et culturel), l'unique recours est l'argumentation rationnelle...

On repart donc des fondements de la création et de l'existence de l'humanité. Celle-ci est aussitôt indiquée par la synecdoque des armes (4-5), selon un procédé habituel de la rhétorique mythique. Cette indication est cependant importante car elle montre encore une fois l'immédiateté des relations des indiens avec leur milieu; au contraire de chez nous, l'organisation sociale en découle *naturellement*, en particulier la division sexuelle, comme si les bases de l'ordre social étaient déterminées et dépendaient de quelques objets masculins. C'est pourquoi déjà là, le mythe exprime une certaine *fatalité* implicite, qu'on ne cessera de retrouver jusqu'à la fin; comme si ces objets liaient les indiens à la forêt, comme si en retour, celle-ci déterminait mécaniquement leur mode de vie et leur histoire, les condamnant à l'impuissance. La différence est déjà signalée (4-5), qui sera à l'origine de tous les maux.

De la bouche à la parole, c'est encore la même causalité rhétorique, par ailleurs d'emblée reconnue comme fait d'espèce et caractéristique sociale; c'est une création conjointe du Père-tigre et de /kahipu lakeno/. Comme on pouvait le prévoir, dans la parole, la pensée mythique n'abstrait pas le langage; cette logique concrète ne distingue que les langues (7-11), ou plus littéralement *les facultés de parole* (16). L'aspect spécifique de la parole, telle que nous l'avons décrite, est de même concrètement imagé par un unique mot: *le corps* commun des Yukuna (10) qui à la fois unit et différencie les gens (par le yurupari).

Dès lors la parole est socialisée et les indiens peuvent énoncer leurs désirs (21). En permettant le désir, la parole induit la vie, c'est-à-dire qu'elle suppose un certain mode de vie où il prend sens: toute intention définit plus immédiatement son auteur et le cadre historique dans lequel elle s'inscrit que toute action. C'est pourquoi dans la pensée yukuna, le discours mythique * est comme la vie, ou plutôt l'histoire, qui dure et passe et finalement rend la société possible, comme celle-ci à son tour est sa condition d'existence. Dans les premiers mots de l'humanité indienne on retrouve donc, transposées matériellement, les données fondamentales de cette socialisation; les indiens demandent en effet ce qui leur permettra de survivre aussi bien naturellement que socialement, car les armes sont autant des moyens d'existence que des biens culturels **.

Cependant ce retournement ou plutôt cette confusion idéaliste entre vie et parole est encore une conséquence de l'unicité de la mythologie, et en dernier recours de l'absence de la division sociale du travail. De nouveau le mythe fonde la réalité; il n'est mis en doute par aucune division ou contradiction sociale. La mythologie n'a pas à concilier les conceptions d'individus ou de groupes différents dépendants les uns des autres pour leur survie et la reproduction de la société; dans un tel système de représentation les modes de vie

* En effet comme c'est souvent le cas, les mythologies amazoniennes ne sont pas des créations «ex nihilo», mais elles partent déjà d'un état de fait.

** Pour décrire cet état les Yukuna disent «vieux» de /tchutchu/ *n.*, terme de parenté pour grand-parent qui signifie aussi expérimenté et initié en général.

* On est donc loin de l'opposition linguistique langue/parole.

** A leur manière les Yukuna décrivent ainsi les propriétés à la fois infra et superstructurelles du langage.

indien et blanc sont à jamais antagoniques. Autonome par rapport à la réalité sociale, le mythe est perpétuellement contraint de se corroborer, de se continuer, de se renforcer lui-même sous peine d'incrédulité, d'oubli et finalement de disparition complète. Entretenant des relations symboliques avec le réel, il exclut par avance tout *progrès* technique, toute (nouvelle) spécialisation de la division du travail; aussi n'est-ce pas tant la technologie occidentale que les Yukuna rejettent – à preuve leur attirance pour les objets de culture blanche – mais la division et le déséquilibre social; celui-ci n'est donc jamais corrigé par un progrès, par un pas en avant, mais au contraire par un retour défensif dans le rituel, par une individualisation du cérémoniel (intériorisé). Les Yukuna sont donc punis par /kahipu lakeno/ de la logique de leur système; c'est aussi pourquoi cette fatalité n'a pas de solution (57-58)...

Car les armes annoncent aussi la forme la plus violente de rapport au monde, à l'environnement comme autres groupes: la guerre (23). Or chez les Yukuna celle-ci était si ritualisée que, bien plus qu'un moyen de destruction, elle représentait surtout un mode particulier d'échange et de relations sociales. Ainsi l'humanité est-elle du même coup redéfinie par l'arrivée des blancs. Mais si leur intégration (à la mythologie) par la guerre se comprend aisément, celle-ci est aussi totalement insuffisante pour justifier l'existence d'une telle incompatibilité, et il faut bien reprendre le problème à la racine: rien moins que refaire l'origine de la création... L'insistance absolument unique que met /kahipu lakeno/ à gronder les siens est significative (55-56). Il cache mal son parti pris contre les blancs (36-37). Leur hostilité réunit les indiens et leurs héros mythiques. /kahipu lakeno/ devient une sorte de héros «national» (au sens occidental du terme) et il n'est plus question de divergences entre les quatre créateurs, et encore moins de facéties de /lajmutchi/ leur meneur (53-57). Il s'agit de l'antagonisme radical de deux mondes, de deux univers aux manières de vivre et de penser opposées: l'indien vit au jour le jour, le blanc prévoit. Le dépit de /kahipu lakeno/ marque clairement l'infériorité des indiens, infériorité qui finalement se traduit par une *inégalité de pensée* * (55). C'est de cela que les Yukuna sont châtiés (58), comme par un maître désolé de punir des enfants qu'il aime. La différence technologique est d'abord une différence de pensée.

Une fois l'ordre social (mythique) rétabli par la parole, on en dote alors les femmes (59). Bien que la parole féminine soit explicitement différente de la masculine, cet enchaînement est pourtant significatif de la dépendance du féminin au masculin, comme si pour qu'apparaissent les femmes il fallait qu'auparavant aient été créés les hommes et leur société. Qu'il s'ensuive que la parole féminine perpétue la vie (62-69) n'est qu'une conséquence de l'idéologie yukuna la plus explicite concernant les femmes: à la destruction des hommes succède la création des femmes. En quelques lignes le problème est réglé: il était évidemment nécessaire d'évoquer la différence sexuelle dès lors qu'on reprenait les origines, et pourtant lorsqu'on sait quelle continuelle et fondamentale contradiction elle est pour les Yukuna, cette concision peut surprendre. On peut y voir deux raisons: soit qu'ils tentent d'éluder la question, ce qui est peu probable car cela supposerait que la mythologie est un fait rationnel et délibéré..., soit que l'affiliation sexuelle ne soit pas remise en cause par l'irruption des blancs – on peut penser qu'ils ont les mêmes difficultés que les indiens ! – Quoi qu'il en soit cette courte séquence produit une coupure; ensuite le mythe ne sera plus le même: les blancs ne feront plus vraiment problème et l'on s'orientera immanquablement vers le règne animal. Du reste on peut imaginer qu'en ce court instant les femmes ne sont pas encore de vraies femmes, pouvant entrer dans les rapports de parenté, mais simplement des êtres humains qui ont reçu la salive féminine: que les Yukuna meurent «socialement» (57) ne veut pas dire qu'ils meurent forcément en tant qu'«individus» (67)... Triste consolation, qui permet de saisir exactement le type de fatalisme des Yukuna: «ils meurent», le savent, et n'ont pas l'air de trop s'en préoccuper, juste une certaine tristesse, comme si la mécanique mythique allait toujours fonctionner *...

La féminité une fois réinventée, l'échange matrimonial devient possible. /kahipu lakeno/ donne aux gens un nom (71) pour qu'ils existent socialement et non plus seulement humainement (comme animal social du même «corps» (10)); tout ce que nous avons dit des femmes (59-69) est en fait une conséquence de cette nécessité: les hommes (et les femmes) doivent être recréés une seconde et dernière fois dans les conditions concrètes de leur vie. /kahipu lakeno/ donne donc des noms aux paroles précédentes des hommes (15-19) pour constituer les *langues*. Le nom de la parole, de la différence entre populations, définit l'appartenance à un groupe exogamique, l'affiliation matrimoniale.

Dans la pensée mythique le nom détermine la plupart des rapports sociaux: non seulement les obligations (service du père, du gendre), les partenaires cérémoniaux, les appellations et les désignations, etc., mais aussi «les nouvelles», les mythes, les adresses cérémonielles, le savoir transmis («philosophie, sciences, religion, etc.»), c'est-à-dire toute l'existence; ce qu'on est, ce qu'on a été, ce qu'on sera, en un mot *l'identité*. C'est pourquoi on «vit son nom» (74). N'oublions pas non plus que ce mythe est énoncé en langue matapi ** et que le mot /tanimuka/ par exemple est un terme de cette langue; au contraire le mot /macuna/ est une désignation commune aux Yukuna, Tanimuka, Letuama et Matapi (72-73); ainsi le nom définit-il du même coup l'aire culturelle, l'habitat, etc. Condensation du langage, le nom (propre) est le lieu géométrique des identités ***

* Remarquable miroir du racisme!

* Si nous pouvons avancer que l'expression (ou la logique) mythologique est comme une écriture non écrite, l'absence d'écriture dans une société ou une civilisation donnée – à un moment donné – n'est plus une cause mais une conséquence de l'état des rapports sociaux (de production). Ce n'est donc pas un fait anodin et il y aurait beaucoup à dire sur «l'absence d'écriture» – ou de «roue» – des civilisations précolombiennes. En ce qui concerne les populations sans division sociale du travail, cela suppose probablement une organisation sociale en équilibre stable, qu'un rien suffit à dérégler irrémédiablement dès qu'elle doit sortir de sa base et n'est plus dans son assiette; la société fonctionnerait ainsi grâce à un grand nombre de régulations fines. Par comparaison les sociétés industrielles peuvent sembler en équilibre instable et dynamique.

** Bien que parlant actuellement yukuna, les Matapi *ont dû* conserver les noms propres dans leur langue originelle.

*** C'est si vrai que les indiens se désignent à l'étranger en marquant la *dépendance* de leur nom (propre) à leur groupe exogamique: par exemple –mawi matapi wa'ate/ = litt. mawi avec matapi.

(culturelle, territoriale, exogamique, etc.). Une fois de plus la parole est fondamentale et une fois de plus les blancs s'y inscrivent mal: le «corps des blancs» (86) est défini par exclusion, par le fait qu'ils ne sont pas soumis à la règle de l'exogamie. Parce que la fonction de la parole est ici la plus explicite, c'est aussi là que la raison d'être de tout le mythe se révèle le plus clairement: expliquer la parole puisqu'elle n'est plus *naturellement* associée à l'exogamie, puisque les langues ne suffisent pas à différencier toute l'humanité, puisque les blancs existent... Recréer les origines, c'est donc inventer la parole (originelle), justifier la justification mythologique, prouver l'existence de l'existence du mythe. Mais cela n'explique toujours pas les blancs, ni leur pensée, ni leur mode de vie, au contraire... cela ne fait qu'étendre le problème à toute la culture.

Au contraire de la pensée analytique, dans la pensée mythique ce qui vaut pour l'un vaut rarement pour l'autre; la mythologie est forcée d'être exhaustive. Dès lors qu'on a touché aux origines, on ne peut en rester là et il faut expliquer pourquoi les autres an maux ne parlent pas, pourquoi ils ne sont pas humains. Pour faire cette distinction, pour justifier l'existence de cette différence, le mythe choisit le paresseux. Parmi tous les animaux, les Yukuna prétendent qu'il est un des plus proches de l'homme, d'une part parce qu'il est relativement omnivore et petit mangeur, mais surtout parce qu'il est censé retenir ses excréments comme les humains; or la rétention est une règle sociale importante car on ne défèque pas n'importe où, ni n'importe comment (association à diverses croyances); le paresseux est donc d'une certaine manière un animal qui résiste à la nature – de même que la femme doit céder à la nature lorsqu'elle a ses règles. Dans cet épisode le paresseux occupe bien sa place: il n'est pas le père du bébé (101), ni la mère, et pourtant il s'en occupe comme une femme et s'adresse à lui en lui disant presque «ma fille» (111) (/nupituru/ = ma fille, de /nu—/ = ma et /pituru/ = fille). C'est une tromperie des hommes qui le rendra définitivement animal (167). La mère de l'enfant lui donne à manger de la viande de quelqu'un de sa propre famille * (126), c'est un cas typique d'*endocannibalisme*, ce qui l'exclut automatiquement du règne des humains. Bien qu'il s'agisse d'un fourmilier, le paresseux est triste comme un homme (132), et comme un humain (mythique) il se venge en tuant l'enfant. Ce qui est aussi une façon de l'exclure du rôle de mère et de femme. C'est alors que le vrai père intervient et qu'il tue l'animal grâce à un subterfuge (165).

Comme dans le reste de la mythologie, le paresseux possède un nom (propre) et parle. Mais alors s'il a la parole, pourquoi n'est-il pas humain? Ce sont les hommes qui ne l'ont pas voulu. Ils lui tendent un traquenard pour le mettre à l'épreuve; il ne sait pas le déjouer; il ne sera pas leur semblable. Pour être humain la parole est nécessaire, mais pour être admis parmi les hommes, elle est insuffisante; encore faut-il en être digne, et que ceux-ci vous acceptent comme partenaire social, cérémoniel et surtout matrimonial. Pour cela il faut «savoir»; la parole est un certain savoir: si l'on parle c'est que l'on comprend et que par conséquent l'on «sait»; et d'abord que l'on sait pour le moins distinguer les langues – y compris celle de la magie. Les Yukuna s'amusent très souvent à des jeux de mots et cette répartie en tanimuka (124) fait toujours rire l'auditoire. Le vrai piège des hommes est donc une tromperie linguistique et le paresseux est puni de n'avoir pas su découvrir la provocation; il montre ainsi qu'il ne sait pas vraiment se servir du langage; on ne peut lui faire confiance; ce qui s'avère juste puisqu'il tue l'enfant dont il a la garde. La plaisanterie linguistique n'est pas inoffensive *, son invention causera la perte du paresseux. Matapi, Yukuna et même blancs ne sont pas comme paresseux ou fourmiliers: les animaux d'une espèce n'ont pas plusieurs langues, ils ne savent donc pas jouer sur les mots et pire, ils n'ont pas de groupes exogamiques; ils se marient donc entre eux et peuvent tout aussi bien devenir «anthropophages»! Faut-il dire que les indiens sont de mauvaise foi? S'il y a mauvaise foi, ce n'est que celle de la pensée mythique qui n'explique pas mieux la situation du paresseux que l'irruption des blancs.

Ce dernier épisode du paresseux produit une nouvelle rupture dans le mythe. Par la suite on ne parlera plus des humains; une fois les animaux exclus de la parole humaine, l'objet du discours mythique va changer, doit changer. Rupture dans le style aussi, car l'on ne traitera plus la parole selon la même perspective; si la mythologie est relativement autonome par rapport aux conditions (historiques) de sa base sociale, et si l'on veut pourtant préserver ses fonctions, il faut que forme et fond restent étroitement dépendants; la signification de l'expression mythique se conserve constante **, justement parce qu'elle a pour but de fonder la réalité.

Les trois héros de l'épilogue vont donc répondre à des préoccupations différentes sur le langage: si les animaux n'ont plus la parole humaine, que peut-elle encore représenter pour eux? En quoi les concerne-t-elle? Il ne s'agit plus de sujets parlants, mais de l'effet que la parole peut avoir sur eux. C'est probablement la raison pour laquelle ils ne portent pas de nom et qu'ils trouvent un nouveau maître, /kehemare/ (170); en fait celui-ci sera leur père adoptif à tous.

La première situation est celle du «maicero» (singe) apprivoisé. Il est évident que si la pensée mythique a pour conséquence le principe d'exhaustivité, on cherchera toutes les ellipses permettant de raccourcir les démonstrations; l'une des règles dans le choix des sujets et des variations sera: qui peut le plus, peut le moins. Examiner le cas des animaux adoptés par les hommes, c'est-à-dire de ceux qui sont dans les conditions les plus favorables pour acquérir la parole humaine, semble presque une nécessité du principe de l'exhaustivité; dès lors prendre le singe «maicero», morphologiquement si proche de l'homme, semble une solution toute naturelle. Il est en effet évident que la mythologie choisira, parmi tous les possibles, les situations les plus aptes à faire voir la force de ses démonstrations, ce qui écarte par avance toute solution de facilité. Les Yukuna adoptent souvent des petits animaux (dont ils ont parfois tué les parents) et les circonstances du mythe ne sont pas rares. L'adoption est clairement indiquée par le fait que l'épouse de /kehemare/ appelle «le maicero» (ainsi que le tapir et la tortue d'eau), «mon petit» (186 et 239, 250) et qu'elle lui marque

* Parce que c'est un *édenté*? Ou parce qu'on dit aussi qu'il défèque peu?

* Etant donné ce que l'on sait maintenant de la parole mythique, le contraire serait étonnant.

** Rapports signifiant / signifié.

clairement son affection (213, 217). On peut alors imaginer que l'étrange condition d'être en partie entretenu par ses oncles maternels (en apports de nourriture féminine), n'est là que pour mettre en évidence qu'il n'entend rien aux rapports sociaux et aux paroles des hommes *; quoi qu'il en soit il ne saisit pas la remarque de dépit de ses oncles due à la fatigue et se vexe bêtement (!); la futilité de son prétexte éclate lorsqu'on comprend qu'il ne veut plus vivre avec les hommes (195). Sa maîtresse tente alors de le faire revenir, mais ce n'est qu'une façon de plus de contrecarrer sa nature; «le maicero» en mourra: une fois seul face au jaguar (221), il commettra l'erreur de retourner au même endroit (comme s'il s'agissait d'un lieu de passage fréquent des hommes), et sera perdu. Lorsqu'on n'a pas la parole, on ne peut être entre l'homme et l'animal; dépendant de celui-ci pour la nourriture et de celui-là par atavisme, on est foncièrement démuni.

Le tapir est le deuxième animal apprivoisé. Un certain nombre de croyances le rapproche des humains, mais dans l'ordre de la parole (mythologique) elles ne sont pas en cause. L'adoption du tapir n'a pas plus réussi que celle du «maicero», au contraire (238). En fait cette péripétie ne sert qu'à garantir la correspondance entre la parole magique et la réalité. Le mot /hemana/ (de /hema/=tapir) n'est en effet qu'un terme de shamanisme; on l'utilise uniquement dans la magie noire et dans les rituels de passage; il sert à localiser un endroit éloigné et précis de la forêt; par les «ganacuchals» (marécages aux pieds des palmiers de «ganacucho») on localise les espaces forestiers qui les entourent; on évoque ainsi les territoires et les endroits où l'enfant aura à vivre et passera sa vie; c'est une manière de présenter le nouveau-né, l'initié, etc. à l'univers de manière à ce qu'il soit accepté et qu'il ne lui arrive rien; la magie noire agit évidemment sur ce même rapport. Finalement par cet épisode ce n'est pas tellement le tapir que l'on tente d'apprivoiser, mais la parole active de la magie, la parole opérante du shamanisme.

Le dernier animal est la tortue d'eau. Pour les Yukuna il est muet et de plus aquatique. Son adoption est un échec complet puisque non seulement il ne parle pas, mais qu'encore il ne rapporte rien (252). Il n'est cependant pas sourd et il obéit aux injonctions de sa maîtresse, lorsque celle-ci sait lui parler (254). Il tue donc le tapir (256) et l'homme (/kamarimaha/; 294) par le même moyen: en mordant les testicules **.

De plus la tortue se montre explicitement très animale en nous faisant supposer qu'elle mange les entrailles – peut-être même s'agit-il de celles de son frère – et surtout crues (267). C'est donc le dernier animal auquel on penserait confier la parole humaine; il reste foncièrement sauvage (268)

Or si l'on suppose, comme nous l'avons fait jusqu'à présent, que le mythe se prolonge de proche en proche et qu'il traite ici encore du langage et de la parole, on peut faire l'hypothèse que ces dernières aventures sont la justification de l'influence de la parole humaine sur l'animal le moins propre à y être sensible... En effet les seules paroles que la tortue comprend sont celles qui ne contrarient en rien sa nature; elle est donc sensible au langage de ses maîtres, pour peu que ceux-ci prennent la peine de lui bien parler (254), de lui parler dans son langage; elle entretient ainsi avec eux de profondes relations (279). Par ailleurs elle tue en mordant les testicules; /kehemare/ qui le sait lui demande (dans le langage adéquat) de le venger. Il utilise donc le lien caché qui l'unit à la tortue pour tuer ses ennemis (295). Néanmoins le crime accompli, ceux-ci ne peuvent le venger, car /kehemare/ en rejette la faute sur la tortue, un animal (308)... On ne saurait mieux décrire les fondements de la magie noire et du shamanisme*. Mais ce faisant nous sommes de plus en plus loin de la question de l'existence des blancs. Depuis un moment du reste, nous ne parlons plus de la Parole originelle mais de banales paroles (mots, phrases, etc.). La mythologie yukuna se referme lentement sur sa société...

Créer la différence

Les deux textes qui ouvrent cette analyse peuvent paraître hors de propos. Ils définissent néanmoins assez bien l'intervalle où, depuis l'apogée de la société industrielle, on a fait fonctionner les populations qui lui sont restées étrangères ou hostiles. De Rousseau à Derrida, long est le chemin parcouru par la philosophie française: Rousseau nous semble anachronique **, Derrida fermé. On peut donc penser que de telles références sont mal choisies, qu'elles sont précieuses, voire prétentieuses; on aurait évidemment pu en trouver d'autres, ou même aucune; nous nous y sommes cependant attaché parce qu'elles nous semblaient assez significatives de l'ethnologie française (et dans une large mesure, directement ou indirectement, de toute l'anthropologie), c'est-à-dire qu'on le veuille ou non, implicitement ou explicitement, du lieu d'où l'on parle. C'est peut-être la première leçon de ce mythe: on n'échappe pas aux règles idéologiques de sa société. Mieux vaut donc prendre conscience le mieux possible de ce qui peut fonctionner comme notre «mythologie».

Comme on l'a vu, nous nous sommes largement laissé porter par le mythe. Ceci tient autant au manque de méthodologie précise en ce domaine, qu'au désir de ne pas réduire la mythologie yukuna à une des théories actuelles de l'idéologie; en effet la plupart présentent le grave défaut de tenter de dépasser l'ethnocentrisme par l'empirisme ou l'ésotérisme dogmatique. Toute systématique est finalement une réduction, ne serait-ce que par la nécessité de faire entrer le réel dans un cadre ou un système homogène; on peut imaginer que cet appauvrissement est le prix à payer pour accéder à l'efficacité; du moins est-ce l'image que nous donnent les sciences exactes et naturelles ***. C'est pourquoi nous ne cacherons pas que, d'une part ce mythe nous semble assez favorable à notre méthode – il parle des blancs, il est une contradiction du système – et que, d'autre part il n'est certainement pas aussi linéaire que notre interprétation... Peu importe véritablement, car nous avons surtout voulu montrer les mécanismes de la pensée mythique, et, indirectement, son rapport avec le

* Situation d'acculturation?

** Les tapirs sont censés avoir de grands testicules parce qu'ils sont de grands animaux.

* Du reste les Tanimuka confondent souvent mythologie et shamanisme (en tant que parole sociale traditionnelle).

** Peut-être est-ce parce que nous en avons perdu les clés?

*** Plus précisément toutes les tentatives positivistes, tous les essais de donner à priori des limites au réel et d'en extraire un discours de la Vérité.

monde de survie et de production. En ce sens nous avons suivi la tradition anthropologique classique qui découvre des disparités où l'on voyait l'unité, qui montre la complexité là où l'on croyait à la simplicité, et qui crée la différence là où on voulait l'identité.

Le mythe répond à des questions. L'ethnologue doit donc retrouver ces questions; d'abord pour lui (et sa société) et ensuite comment elles se posent pour les enfants et toute la population indienne. Même plus, il doit en retrouver la systématique; par exemple non seulement pour quoi (fonction) la parole traditionnelle existe, ni même comment elle existe (rationnalité), mais déjà qu'elle puisse exister (avec ses déterminations particulières, son contexte historique, etc.). Pour cela il suffira (!) de comprendre comment et sur quoi le mythe répond *par avance*, comment il est homologue au monde *. Il y a donc (du moins dans les sociétés sans division sociale du travail), pour chaque mythe et chaque mythologie, une manière d'énoncer et d'enchaîner les questions; pour la connaître il faudrait évidemment les «savoir» toutes, ce qui par définition n'est pas possible puisque nous ne sommes pas indiens et que c'est justement ce que nous cherchons. La démarche pourrait alors être la suivante:

1. Admettre cette difficulté et abandonner la systématique occidentale en faveur de la systématique indienne, et cela dès la détermination des hypothèses et du but poursuivi.

2. Découvrir le plus possible de questions et de réponses, et ne jamais accepter d'en négliger ou d'en limiter a priori le nombre. Les contradictions ne sont pas dans le réel, elles sont dans la tête de l'observateur.

3. Constituer la systématique indienne comme un savoir qui n'est pas fondé sur la réduction de l'opposition vrai/faux, mais sur une acquisition (intensive et extensive) de proche en proche; cela suppose que le savoir n'est pas construit sur des séries de transformations d'oppositions (binaires... ou autres), mais sur une progression par différenciations successives, qui a priori n'exclut aucune nouvelle possibilité (et ne la réduit évidemment pas à un dédoublement).

Pour cette raison aucune mythologie, et finalement aucun mythe, ne saurait être fini; par nature la description mythologique de la réalité est inépuisable.

Cela suppose le renoncement à la recherche de la Vérité ** (en soi) et une relativité (pragmatique ou pratique) de l'exactitude, plutôt que la description ou la connaissance pour la connaissance. Toute science qui se croit univoque risque fort de tomber dans l'idéalisme (mythique!). Chacun devrait avoir le droit à sa différence.

La différence du mythe

Tout système finit toujours par induire une représentation réglée, une structure. Dans le cas particulier les séquences se supportent de proche en proche en progressant:

0. L'invention de la Parole.
1. La Parole et l'Homme (blanc et indien).
2. La Parole et la Femme.
3. L'Exogamie (des hommes) conséquence de la Parole.
4. L'Animalité indigne de la Parole.
5. L'Animalité incapable de la Parole.

De même que ce mythe implique la mythologie dont il fait partie, chacune des parties du mythe implique les précédentes, comme si elles s'emboîtaient les unes dans les autres. Par exemple la 4e partie qui fonde le jeu de mots, suppose l'existence de la Parole; dans la 5e la parole shamanique suppose le jeu de mots et dans la dernière la magie noire est conséquence de la parole shamanique... De plus cette suite orientée se différencie aussi par de grandes articulations (2e et 4e épisode); ces modifications sont des mutations des fonctions de l'objet du mythe, et au fond celui-ci n'est rien d'autre qu'une description des qualités de l'objet (visible ou invisible, perceptible ou imperceptible, etc.), destinée à fonder sa réalité (orientée) et à justifier son existence. Chaque séquence n'est donc qu'une *différenciation* de la situation précédente (globale); toute nouvelle différenciation à un endroit modifie le tout et certaines nous semblent même (à nos yeux seulement?) tout renverser. Comme le mythe est parole, la différenciation n'est perçue qu'au lieu (indiqué) du changement, on ne saisit donc qu'une opposition *. Cette progression linéaire de l'expression de la pensée mythique nous fait l'impression d'un explorateur qui, de nuit, n'aurait qu'une lampe frontale pour comprendre le réel; sa représentation pourrait être tout à fait exacte (mesurée par exemple) et pourtant jamais il ne saisirait l'ensemble de sa réalité; de même les retours en arrière nécessaires à l'acquisition des connaissances n'est jamais indépendante du temps. Tout cela nous conduit à imaginer ce mythe comme un arbre aux ramifications importantes et dont les embranchements seraient distribués de façon hélicoïdale le long du tronc.

Remarquons que s'il y a structuralisme, ce sont les indiens eux-mêmes qui sont «structuralistes»! Le problème de l'existence des blancs met en évidence le formalisme de la pensée mythique;celle-ci se dévoile car les blancs sont totalement rétifs à toute intégration: leurs raisons sont ailleurs que dans la forêt. Finalement le mythe parvient à peine à justifier le fait que les blancs resteront pour toujours des étrangers et... à limiter par ailleurs sur les autres plans les dégâts produits par la mutation mythologique due à leur arrivée. La mythologie ne parle donc jamais de leur réalité concrète, elle s'en tient à une image compatible avec son état (antérieur). Comme d'habitude, par le mythe on tente de repousser la contradiction, mais tout particulièrement celle-ci ne se résout pas dans – ou par – l'imaginaire. Comme on aura pu le remarquer, les Yukuna ont une vision du monde très anthropocentrique et ethnocentrique; pour eux cette différence dans le mythe n'a pas changé leur manière de vivre et de penser; au contraire une fois les blancs «mythifiés», on peut imaginer que les indiens poursuivirent leurs existences l'âme calme, comme si vraiment le problème était résolu, ou avait été résolu dans et par la mythologie. Dans ces conditions, faire la paix avec les blancs équivalait à une

* C'est bien pourquoi il ressemble au rêve, qui lui aussi manipule la réalité.

** Ce qui ne veut pas dire qu'on ne cherche pas à traquer l'erreur lorsqu'elle apparaît, ou à résoudre les contradictions. Simplement la Vérité absolue n'existe plus, ni comme objectif pratique, ni comme fin idéale.

* Les oppositions structuralistes ne seraient donc que des illusions, et le «binarisme» qu'un effet idéaliste.

sorte de suicide collectif, d'auto-ethnocide à terme. On raconte du reste que cette décision ne fut pas prise sans de longues discussions; c'était la première grande dissension sociale, la première grande division.

Conclusions

Parmi tout ce que nous avons dit et que nous pourrions dire encore, cinq points, (constatations ou hypothèses) nous paraissent dignes d'intérêt pour l'avenir:

A. L'étude de la mythologie doit se faire en la prenant «à la lettre», si l'on peut dire; depuis les travaux de *Claude Lévi-Strauss* sur la mythologie, cette précaution est de moins en moins mise en question. Savoir écouter, savoir entendre, passe donc par un respect scrupuleux de la forme; ceci non pour introduire un nouveau formalisme, où je ne sais quelle raison privilégierait la forme aux dépens du sens, mais simplement parce que c'est un moyen de réduire au strict minimum les distorsions dues à l'enregistrement et à l'interprétation; la compréhension de la parole traditionnelle ne commencera que lorsqu'on aura saisi suffisamment les règles de cohérence formelle (congrues) et que l'on saura s'orienter sûrement dans le dédale des malentendus et contresens possibles.

Deux sociétés, ou deux formations sociales, nous paraissent toujours *de prime abord* comme deux sphères exclusives, même si par la suite elles se révèleront moins incompatibles et si elles possèdent une base commune. Sphères réfléchissantes où le regard ne rencontre que son propre reflet plus ou moins déformé par la réalité, où celle-ci n'apparaît jamais qu'au travers de notre propre image...

B. C'est pourquoi l'ethnocentrisme n'est ni un défaut moral, ni une carence méthodologique, c'est simplement une limite inhérente à toute société humaine. Chaque formation sociale a donc ses stratégies cognitives et idéologiques (selon les rapports sociaux politiques), où *savoir, connaissance, science, intelligence,* etc. entretiennent des rapports spécifiques avec leurs réalités. Il est donc normal que les Yukuna commencent toujours par nous rapporter à leurs propres référents, c'est-à-dire qu'ils nous réduisent et nous inscrivent dans leur mythologie.

C. D'une certaine manière toute société est en équilibre comme n'importe quel organisme; cela suppose qu'elle possède des moyens spécifiques et sociaux d'autorégulation: elle assimile et accommode réalités et changements. Le premier temps consiste toujours en une tentative d'assimiler une situation donnée à l'organisation et schèmes existants; si cette action ne suffit pas, dans un deuxième temps et selon les données perçues lors de l'assimilation (plus ou moins ratée), on accommode la structure pour qu'elle s'adapte à la nouvelle réalité et l'ensemble des rapports sociaux se transforme. Au contraire de la société industrielle (des pays riches), le mode d'équilibre et des régulations yukuna a surtout développé l'assimilation collective et sociale avec l'accommodation individuelle (en interaction évidemment); un chasseur seul dans la forêt assimilera souvent un paysage à celui d'un épisode mythique, et pour ce faire il devra accommoder habitus individuel et connaissance du milieu. Dans ces conditions il est normal que la mythologie constitue pour les Yukuna un moyen d'assimilation sociale privilégié, et que la pensée mythique associée au rituel soit le moyen essentiel de régulation et d'équilibration sociales; ces moyens sont si considérables qu'une perturbation aussi brutale que l'irruption des blancs dans leur univers ne parvient pas à changer le rapport de représentation idéaliste qu'ils entretiennent avec la mythologie. Ainsi avons-nous vu comment notre mythe finit par dévier lentement du problème qu'il devait résoudre pour permettre à la mythologie de reprendre son «assiette» (équilibre) originelle, et... que l'on puisse continuer comme si rien ne se passait, ne s'était passé...!

D. Comme on l'a vu, l'ordre des séquences joue un rôle très important dans la forme du mythe, et par conséquent dans sa compréhension et son interprétation. Bien que souvent il ne soit pas si clair, son corollaire est le principe de progression par différenciations successives. Non seulement la mythologie forme un tout systématique, mais encore chaque mythe et d'une certaine manière chaque séquence aussi – cela dépend du découpage. L'objet principal du discours mythique est donc déterminé à travers les situations répétées et exprimées selon le mode de chaque nouvelle différenciation. La répétition est donc essentielle, car dans la pensée mythique, c'est elle qui tient lieu de loi: plus une relation de coexistence (ou simplement co-présence) est répétée souvent, fortuitement ou par la représentation symbolique rituelle, plus cette relation prend valeur causale.

Pour intégrer par conséquent un élément aussi fondamental que l'existence des blancs, seule une reprise, et donc un recul, des origines permettra d'inclure une telle contradiction sans détruire tout le système. On trouve aussi ce mécanisme en observant les transformations historiques de la mythologie grecque antique.

E. Pour terminer rappelons la différence qui règne entre les sociétés avec et sans «écriture». Ce n'est pas tant «l'écriture» en soi qui est essentielle, mais le fait que n'importe quel message peut être représenté, transmis et par conséquent conservé indépendamment de forces humaines. Cette possibilité transforme profondément les rapports sociaux (de production); d'une part elle permet une (nouvelle) différenciation fondamentale qui sera investie dans les rapports «politiques», mais d'autre part les rapports à la durée et au temps en sont complètement transformés; la co-présence n'est plus nécessaire dans l'espace et le temps. Pour la mythologie parlée, c'est l'élément le plus important; et du reste dans toutes les sociétés à «écriture*», le système mythique n'a pas survécu – sinon comme œuvre d'art! –; «l'écriture» modifie donc la conception sociale de l'espace et du temps, et leurs interactions.

Le plus souvent on oublie totalement cet arrière-fond ethnocentrique, lorsqu'on cherche à inscrire une population comme celle des Yukuna dans le cadre de référence du discours «scientifique» de notre société. De là naissent beaucoup d'idées sur le *pourquoi* de la pensée mythique, mais ceci est une autre histoire...

* Peut-être pourrait-on même considérer l'écriture comme une sorte de rapport social de production et tenter une analogie avec l'analyse que K. Marx fait de l'argent.

Ouvrages de référence

On pourrait dresser un long inventaire concernant la méthodologie et l'épistémologie de l'ethnologie et de l'anthropologie. Nous ne mentionnerons que les ouvrages que nous avons utilisés pour ce travail.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Zwei Jahre unter Indianer.* 2 vol. NIle éd. Stuttgart, 1921.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques.* 4 vol. Paris: Plon, 1964-1971.

– *La Structure des Mythes,* in *Anthropologie Structurale.* Paris: Plon, 1958.

LEACH, Edmund. *Lévi-Strauss in the Garden of Eden,* in *Transactions of the New York Academy of Sciences,* Series 2.

– *Political Systems of Highland Burma,* Londres: Bell, 1954.

WHIFFEN, Theodor. *The North-West Amazon.* Londres, 1915.

Zusammenfassung

Dieser Aufsatz beschreibt die Art und Weise, wie eine Bevölkerungsgruppe des Amazonasgebiets (die Yukuna von Kolumbien) sich über die «Weissen» Rechenschaft gibt, d.h. wie man sich dort die Möglichkeit und das Vorhandensein der Zivilisierten erklärt, die einen unterworfen haben, die einen ausbeuten (Caucheros und Händler) und unterdrücken (Beamte und Missionare). Der Gesichtspunkt ist gleichzeitig radikal, objektiv und subjektiv..., den er ist derjenige der Mythologie der Indianer selber. Definitionsgemäss ist diese Mythologie abgeschlossen, es ist also nicht leicht, die Weissen und noch weniger ihr Verhalten und ihre Gewalttätigkeit darin unterzubringen. Um dies dennoch zu bewerkstelligen, suchen die Yukuna «die Verschiedenheit» ins Spiel zu bringen, das heisst die (sozialen und persönlichen) Unterschiede, die jede Gesellschaft begründen. So sind sie gezwungen, die Grundlagen ihres Systems neu einzurichten und wieder aufzubauen. Indem sie dies tun, verlieren sie zunehmend aus den Augen, was sie erklären sollen. Die Yukuna fallen in die Mythologie zurück... und die Weissen bewahren ihren Überlegenheitsfimmel. Das heisst aber: dieses Vorgehen enthält in sich, dass gerade dadurch die ethnographische Methodologie und die teilnehmende Forschungsweise in Frage gestellt wird... Allmählich gleitet die wissenschaftliche Objektivität in anspruchsvolle Illusion ab. Der Aufsatz mündet in zwei relativ widersprüchlichen Zitaten von Jean-Jacques Rousseau und von Jacques Derrida, die seinerzeit Gegenstand einer Polemik zwischen Claude Lévi-Strauss und Jacques Derrida waren. So versucht er, darüber eine Entscheidung zu treffen, indem er sich entschlossen in einem dritten Register ansiedelt, dem der beobachtenden Praxis. Der Aufsatz endet dann mit der Feststellung, dass unsere Ideologien fast alles den Zwängen der Schrift verdanken. Einerseits ist es für die Schrift daher schwierig, ihre eigene Entstehung und die sozialen Bedingungen (den Zustand) zu erklären, unter denen sie in Erscheinung getreten ist, anderseits noch schwieriger, über die Freiheiten der mythischen Rede Rechenschaft abzulegen.

Pierre-Yves JACOPIN – Enfance, écoles et humanités à Lausanne. Etudes en Sciences politiques et Sciences sociales (licence en 1965). Puis études à la Sorbonne et à l'Ecole pratique des hautes études à Paris, en particulier avec les professeurs Claude Lévi-Strauss et Louis Dumont (1965-1968). Collaborateur du professeur Jean Piaget et invité du Centre international d'épistémologie génétique (1968-1969). Terrain chez les indiens Yukuna de l'Amazonie colombienne, Bourse de jeune chercheur du Fonds national de la Recherche scientifique (1969-1972). Voyages et conférences en Colombie, Pérou et aux Etats-Unis. Cours à Paris VII et à l'Université de Neuchâtel (1972-1975). Exposition Amazonie Nord-Ouest au Musée d'ethnographie de Neuchâtel (1975). Travaux sur le Val d'Aoste et le carnaval de Bâle (collectif 1975-1977). Enseigne actuellement à la Faculté de psychologie de l'Université de Genève. Prépare une thèse sur le système mythologique des indiens Yukuna.