

## Dynamique de la parole sociale en Amérique latine

Pierre-Yves JACOPIN

### Il n'est de sens que du contexte

En tant que discipline, la mythologie tient de l'archéologie. Comme elle, elle travaille sur des objets dont la fonction, aussi évidente qu'apparente, cache l'histoire. Une histoire dont les usagers ignorent presque tout, tels les Grecs du siècle de Périclès qui ne connaissaient l'empire de Minos qu'à travers l'Illiade et l'Odyssée, ou tels les Mayas d'aujourd'hui qui ne savent presque rien de leurs ancêtres. Les mythes ont ainsi des raisons que la raison ne reconnaît pas immédiatement et que même les familiers ont souvent de la peine à expliquer... Si bien qu'à l'instar des archéologues qui isolent des restes matériels et des monuments pour leur donner sens, les mythologues s'appliquent à retrouver le sens de symboles et de discours qui viennent (soi disant) 'de la nuit des temps'. Dans les deux cas il s'agit de reconstituer des relations, de trouver des connexions, bref de reconstruire un contexte. Contexte passé ou contexte présent, que l'on travaille avec des morts ou avec des vivants, quand pratiquement la différence serait immense, théoriquement elle est minime. Comme l'archéologie, la mythologie en tant que discipline est donc à la mesure du contexte qu'elle se donne. Ou, pour mieux dire, de la nature du contexte dépend la nature du sens et, par delà, des possibilités de comparaison. Pendant des siècles et de nos jours encore, les interprètes des mythes n'ont fait que les rapporter à leur univers subjectif et personnel. C'est même apparemment pour cette raison que les anthropologues anglo-saxons des années trente ont fini par renoncer à analyser la mythologie, dans l'impossibilité de parvenir à une théorie du mythe, autrement dit dans l'impossibilité de trouver une méthode objective d'établissement et de comparaison du contexte mythique.

Il faut effectivement attendre LÉVI-STRAUSS pour voir la première tentative explicite de construire et de définir le contexte théoriquement (LÉVI-STRAUSS 1958: chap. 9-15). S'inspirant de la linguistique du Cercle de Prague, l'initiateur du structuralisme recommande l'introduction d'un certain "formalisme": plutôt que de s'attacher aux motifs et aux thèmes comme c'était le cas auparavant aussi bien en anthropologie sociale qu'en histoire des religions ou dans les études folkloriques, etc. — cf. par exemple A.R. RADCLIFFE-BROWN, M. ELIADE, ou encore Stith THOMPSON —, il propose de porter l'attention et la pertinence non plus sur les éléments mais sur les relations entre ceux-ci, et de mettre en évidence des systèmes de relations pour

constituer des modèles comparatifs. Dans un article qui nous paraît emblématique du point de vue qui nous occupe, parce qu'il s'attache autant à l'interprétation d'un mythe qu'à l'analyse de ses rapports avec le rituel au sein de la structure sociale, LÉVI-STRAUSS montre par des "permutations" et des "transformations" de relations entre éléments que si dans une société, en l'occurrence les Pawnee, un mythe apparaît comme opposé au rite, ce même mythe est au contraire "en corrélation et en opposition" avec le rite "symétrique et opposé" qui prévaut chez les Pieds Noirs, les Mandan et les Hidatsa (*idem*, chap.12: 258-263). Envisageant ensuite le *Hako*, un rituel commun sous divers aspects à toutes ces sociétés, il dégage d'autres permutations du mythe pawnee. De cette combinaison il conclut alors que "l'on ne peut se contenter d'une analyse purement formelle" et que celle-ci n'est qu'une "étape préliminaire permettant de formuler en termes plus rigoureux qu'on ne le fait habituellement, des problèmes de géographie et d'histoire" (*idem*: 266). En fin de compte: "l'affinité [entre mythe et rite] peut aussi procéder par antithèse, et engendrer des structures qui offrent le caractère de réponses, de remèdes, d'excuses ou même de remords. En mythologie comme en linguistique, l'analyse formelle pose immédiatement la question: *sens*." (*idem*, souligné par l'auteur).

Mais qu'est-ce à dire ? Quel est justement le "*sens*" de ces mythes et de ces rites ? Ou si c'est là une fausse question, en quoi est-elle erronée ? En révélant des rapports symboliques entre mythes et rites de populations voisines, l'on peut imaginer comme le mentionne LÉVI-STRAUSS dans la citation ci-dessus, que cela soulève des problèmes inattendus quant aux contacts et aux relations entre ces populations, mais la question de la signification de ces mythes et de ces rites en-soi, c'est-à-dire pour leurs usagers comme pour l'observateur, reste entière. Sans la réponse, même partielle à cette interrogation, le fait que l'on présente qu'ils ont un "caractère de réponse, de remède, d'excuse, etc.", n'est pas vraiment utile. Sur ce point la linguistique ne nous est d'aucun secours; tant il est vrai que pour cette dernière le sens n'est pas vraiment une fin mais un moyen: il sert à séparer les éléments phonémiques et phraséologiques les uns des autres, sans qu'il soit véritablement nécessaire de connaître leurs significations propres. En phonologie ou en grammaire, le sens des phrases importe moins que la découverte

des règles de combinaison<sup>1</sup>. Or ici c'est bien la signification symbolique qui nous importe...

Dans ses travaux ultérieurs Lévi-Strauss développera considérablement sa méthode sans pourtant jamais abandonner ce qui en fait l'essence: la constitution de systèmes d'oppositions binaires, leur association — entre mythes de la même société ou de sociétés différentes — et leurs transformations par permutations autour d'un élément apparemment commun; opérations qui du même coup prêtent aux mythes, aux épisodes, aux éléments un contexte, fût-il purement spéculatif<sup>2</sup>.

L'on retiendra de cette discussion tout d'abord que le rapprochement, le traitement, la comparaison et finalement l'interprétation des mythes supposent une mise en forme abstraite, ou pour tout dire une formalisation, c'est-à-dire l'établissement ou l'emploi de ce que Lévi-Strauss appelle à juste titre un formalisme, c'est-à-dire un langage qui soit à la fois "consistant" (non-contradictoire) et "complet" (pertinent et donc relativement fermé), au sens de la logique classique. En réalité toute écriture de la mythologie est déjà en soi un formalisme — quand bien même "faible" — puisqu'elle oblige à choisir ce qui dans la parole mythique (empirique) vaut la peine d'être noté, ce qui est censé être pertinent en fonction de l'interprétation de la compréhension, négligeant du même coup d'autres données peut-être tout aussi significatives pour les usagers telles que les gestes, l'intonation, les onomatopées, les réactions de l'auditoire, la position du locuteur par rapport aux auditeurs, le type d'audience, etc<sup>3</sup>.

Cela dit l'on conclura aussi que, malheureusement, dans l'étude des mythes l'accès au sens ne saurait être direct. La parole mythique est tout sauf transparente. Ou plutôt les mots, les phrases et les épisodes de la narration sont en soi tellement clairs, que cette transparence voile leur signification, et cela semble-t-il même pour leurs usagers les plus avertis. Autant dire qu'en mythologie comme en linguistique, la question du sens est tout sauf immédiate, et qu'à moins de céder à la subjectivité — pourtant si fréquente —, rien ne sert de se précipiter à la recherche du sens... Il n'y a pas de réponse évidente et directe à la question "Que signifie un élément, un épisode ou un récit mythique?"

Si l'on en doute encore, la majorité des contributions devraient nous en convaincre. Ainsi REEVE nous dévoile-t-elle qu'en dépit des apparences de la terminologie mythique, derrière la disparition des Gayes il faut voir la disparition des Záparo en butte à leurs ennemis et aux maladies introduites par les Blancs. Dans un autre ordre d'idées WRIGHT montre également, malgré les apparences, que le mythe de l'Anacóna *Umawali*, Père du monde des poissons, loin de représenter l'adultère de l'épouse du héros créateur *Yapericuli* avec un Blanc, concerne en réalité la reproduction individuelle et sociale des Hohodene. Dans un autre registre ORTIZ RESCANIERE nous révèle les rapports non moins cachés qui lient les premières amours des jeunes Indiens des Andes et les entités mobiles telles les insectes ailés, les navires et les avions de ligne. Quant à SCHOEPP il tente de prouver que pour les Wayana les poissons électriques consti-

<sup>1</sup> En comparant deux enchaînements de sons ou de morphèmes, il suffit au linguiste de savoir qu'ils n'ont pas le même sens pour que, sans préjuger de celui-ci, il puisse les distinguer — par simple 'commutation'. Par exemple les apprentis phonologues s'amuse à créer et à analyser des "kalaba", c'est-à-dire des syntagmes de langues imaginaires dépourvus de sens dans le seul but de découvrir leur structure phonologique.

<sup>2</sup> Cet article était sous presse lorsqu'est paru une livraison de *L'Homme* (135, juillet-septembre 1995) consacrant un dossier préparé par DÉVEAUX et POUILLON (1995) à "la formule canonique des mythes", proposée par LÉVI-STRAUSS en 1955 (1958: 252). Cette "formule" pose précisément la question du contexte dans l'analyse structurale. Si abstraite qu'elle soit, elle peut être vue comme une tentative de mettre en contexte les oppositions "structurales", de sorte qu'ensemble elles constituent un contexte les unes pour les autres. La formulation abstraite de LÉVI-STRAUSS a évidemment séduit les mathématiciens. Ils y ont vu la possibilité de réduire le contexte ethnographique "empirique" et de "modéliser" la perspective de LÉVI-STRAUSS afin d'en dégager "une approche axiomatique-déductive" (PETITOT: 17-18, MARCUS: 9 ss. respectivement). "Modélisation" analogue finalement à celle que, depuis Galilée et Newton, les mathématiques opèrent sur la physique (PETITOT: 17-18). Tant et si bien qu'en voulant donner à la réalité ethnologique le même statut que la réalité physique, ces tentatives découvrent peu ou prou les mêmes problèmes épistémologiques traditionnels que les mathématiques rencontrent face à la physique — mais dont les conséquences ne sont, elles, pas semblables. Dans cette discussion nous adhérons à la position de Scubla qui remarque la répugnance de LÉVI-STRAUSS "à s'engager dans la voie du structuralisme morphogénétique où l'appellent pourtant ses propres découvertes" (SCUBLA: 52-53). "Attitude de retrait" qui conduit LÉVI-STRAUSS à réduire "l'anthropologie à l'étude des superstructures mentales" (*idem*) et à s'intéresser "beaucoup moins à la structure des récits mythiques eux-mêmes qu'aux constantes de la pensée mythique dont ils sont les témoins, et à travers elles, aux structures intemporelles de l'esprit humain qu'elles permettent d'entrevoir." (*idem*). L'on ne saurait mieux dire! Quoi qu'il en soit la question du contexte reste entière, dans la mesure où la formule de LÉVI-STRAUSS ne fait pas référence à la réalité ethnographique de la pratique du terrain — observation de conduites indigènes et commentaires sur ces conduites par les indigènes eux-mêmes — mais à l'image plus ou moins intuitive et sophistiquée qu'il s'en fait. Le problème se pose alors du statut du modèle structuraliste ou mathématique par rapport à la réalité empirique (cf. CÔTÉ: 41). Problème d'épistémologie que pose implicitement tout modèle mathématique — que PETITOT du reste ne nie pas (*idem*: 18). Problème non résolu qui a fini par détourner du structuralisme les anthropologues anglo-saxons à l'origine favorables aux idées de LÉVI-STRAUSS.

Cela dit, il est d'autre part une question que le structuralisme suscite constamment sans jamais offrir de réponse: c'est la question du pourquoi? Pourquoi telle interprétation plutôt qu'une autre? Existe-t-il un moyen de vérifier sa pertinence? En l'occurrence dans l'article que nous venons de citer, pourquoi des sociétés voisines s'efforceraient-elles de développer leurs symboliques mythiques ou rituelles de manière complémentaire? Est-ce en rapport, en réponse ou en contraste avec une complémentarité de l'organisation sociale? Etc.

<sup>3</sup> Dire comme le font DELL HYMES et DENNIS TEDLOCK que la mythologie est "mythopoétique", et qu'en conséquence elle doit être notée comme des poèmes en vers libres, est sans intérêt et sans conséquences si cette notation ne sert qu'à décrire empiriquement la parole mythique. Beaucoup plus fécondes nous paraissent les recherches actuelles sur la pragmatique qui prennent pour objet l'énonciation plus comme action que comme conditions de production de l'énoncé.

tuent en dernier recours la métaphore mythique des armes à feu. L'article d'ALLEN est encore plus décisif, qui démontre que la nature du sens de la parole mythique dépend principalement des locuteurs et des auditeurs. Finalement GOULARD indique que les têtes dont parle un chant rituel figurent en fait les têtes plus ou moins magiques, et donc dangereuses, d'ennemis morts.

Toutes ces singularités s'expliquent cependant lorsqu'on admet que le langage mythique n'est pas composé de signes mais de symboles, c'est-à-dire d'éléments dont le rapport entre signifiant et signifié n'est pas "arbitraire" (selon SAUSSURE) mais convenu et, comme on le verra, déterminé par la nature et la fonction particulière de la parole mythique dans chaque communauté. Bref, à moins de tomber dans l'ethnocentrisme, voire dans l'égo-centrisme, la mythologie ne se comprend pas comme elle s'entend — et a fortiori comme elle se lit. Elle n'entretient pas avec la réalité un rapport simple terme à terme mais un rapport complexe de système à système<sup>4</sup>. Autant dire que chaque élément, chaque épisode, chaque discours de parole mythique dépend autant de ses rapports aux autres éléments, aux autres épisodes et aux autres mythes du corpus considéré que de ses rapports aux diverses réalités externes auxquelles il se rapporte.

Mais si la mythologie s'apparente à l'archéologie, du fait que le sens d'un élément, d'un épisode, voire d'un mythe entier sont fonction du contexte, de l'aire et de "l'horizon" où on les inscrit, la première diffère pourtant radicalement de la seconde. Les mythes n'ont pas l'évidence d'un outil ou d'une poterie. Dans la mesure où la parole mythique n'est pas d'ordre matériel, son contexte n'est jamais que celui de sa praxis<sup>5</sup>. De sorte que s'il est certain que les mythes ne cessent de se modifier, d'être adaptés et de subir les effets du temps, intangibles les traces en sont indécélables; participant du système narratif de chaque mythe, elles sont transformées, actualisées, ré-interprétées par le jeu de la parole mythique. A telle enseigne que si les mythes sont bel et bien le produit de l'histoire, leur histoire est rigoureusement invisible. En mythologie l'analyse historique (à "court" ou à "long terme") est sans objet et inévitablement vouée à l'échec.

Que la parole mythique ne cesse de se référer au temps et de parler du passé ne la rend donc pas historique pour autant — dans l'acception moderne et occidentale du terme —; si elle n'est pas intemporelle, elle est, néanmoins et paradoxalement, a-historique<sup>6</sup>. Tant il est vrai que lorsque les mythes parlent d'événements historiques ou protohistoriques, tels les déluges, les cataclysmes préhistoriques et autres catastrophes, c'est de manière purement symbolique et selon un procès de métaphorisation qui leur est propre et qui varie en fonction du message selon le mythe ou même selon l'épisode — et a fortiori selon la société. Ce n'est donc pas que la parole mythique n'évoque pas d'événements historiques, mais justement lorsqu'elle en évoque elle ne fait que les évoquer afin de les faire entrer dans sa propre cohérence, au lieu de les décrire. Dans ces conditions, bien naïf serait l'interprète qui voudrait retrouver dans les mythes des événements 'réels' tels qu'ils ont existé. 'La pensée mythique' est parfaitement capable

de recourir à un cataclysme (déluge ou embrasement général) pour séparer deux mondes de nature différente — cf. "le catastrophisme" de la mythologie curaray mentionné par REEVE. Au reste l'on ne voit pas l'intérêt de savoir que tel ou tel épisode relate un événement historique ou préhistorique aussi longtemps que l'on n'a pas saisi comment et pourquoi il participe de la parole mythique — sans parler du système social.

Au reste il n'est pas un auteur de cette collection qui ne pose ou ne présuppose implicitement la distinction entre histoire (locale ou globale) et l'histoire telle qu'elle apparaît métamorphosée au service de la parole mythique. La contribution de REEVE repose entièrement sur la différence entre trois temporalités de nature différente qui se précèdent les unes les autres tout en se poursuivant parallèlement de nos jours encore: histoire du passé et de l'origine des groupes ethniques, histoire proprement mythique expliquant le monde tel qu'il est et finalement histoire contemporaine. De même la contribution de ORTIZ RESCANIERE et l'analyse de Viracocha par MOLINIÉ impliquent-elles, entre autres choses, une opposition entre temps mythiques et temps actuels — sur le plan local et étatique. L'article de WRIGHT est quant à lui fondé sur une différenciation de la mythologie en "trois cycles": un monde animal et chaotique, un monde mythique instaurant les bases et la possibilité de l'ordre social, et enfin un monde tel qu'il se perpétue de nos jours. SCHOEPEF quant à lui semble assuré que le mythe Wayana qu'il présente se réfère à la période historique du développement de l'esclavage en Guyanes — sans pour autant que la parole mythique ne le mentionne explicitement —; quoi qu'il en soit, en tous les cas, il est évident que l'histoire (?) se distingue de la parole mythique. Par ailleurs et comme nous le remarquons plus haut, quand bien même l'on prouverait que la masse magique (mythique) de Chikopuli représente les armes à feu apportées par les Européens, en soi cette information ne nous aide pas à comprendre le reste du mythe. Le cas de la communauté andine de Sonqo étudiée par Allen est encore plus évident puisque la nature soit historique, soit mythique du récit dépend non pas de celui-ci mais du narrateur, des auditeurs ou du lieu de la narration. Bref, l'histoire telle que les historiens occidentaux la conçoivent est loin d'être une notion évidente et universellement reconnue!

<sup>4</sup> Au reste, et contrairement à ce que l'on pense généralement, la langue naturelle n'entretient pas non plus avec la réalité un rapport simple. Mais ceci est une autre histoire...

<sup>5</sup> Il est essentiel de ne pas confondre la question du sens du mythe avec celle de sa vérité. Si dans la culture occidentale ces deux notions sont souvent liées — tout au moins depuis Platon et Aristote —, il importe de ne pas tenir cette association pour universelle et de ne pas la transposer mécaniquement dans d'autres cultures — particulièrement lorsqu'on travaille sur la parole mythique. A preuve l'article d'ALLEN qui montre que la vérité d'une parole mythique dépend de l'auditeur...

<sup>6</sup> Certains la qualifient de "cyclique" (J.-P. VERNANT) ou de "réversible" (M. ELIADE).

Comme l'on pouvait s'y attendre, le mythe réserve une grande place au temps. La parole mythique de chaque communauté impose implicitement ou explicitement un découpage de son passé, déterminant sa nature et du coup, la nature du présent et éventuellement d'autres temporalités (chamanique, "historique", de lignage, "des blancs", etc.). Dire le mythe c'est donc dire aussi la condition humaine; définir et redéfinir à chaque narration, l'ordre humain et par là l'ordre (ego-centré) du monde<sup>7</sup>. Et pour peu que du fait du lieu, du moment, du conteur ou de son audience, certains mots mythiques aient valeur magique et qu'ils participent de la réalité du monde, la parole mythique déterminera le réel lui-même. De sorte qu'en plus de ses aspects cognitifs — transmettre un message et communiquer des informations — et déictiques — les particularités que nous venons de voir — la parole mythique a également une fonction performative, au sens quelque peu élargi du terme inventé par AUSTIN, comme si dire le mythe c'était dire le monde, recréer l'ordre du monde<sup>8</sup>. Si néanmoins énoncer le mythe n'implique pas forcément un ré-ordonnement du monde, ne pas l'énoncer correctement implique généralement le risque de le désorganiser, de le perturber, avec toutes les conséquences néfastes que cela peut supposer — maux divers, perturbations sociales ou individuelles, etc. D'où dans ce cas une ritualisation de l'énonciation (dite seulement de nuit, ou de jour, ou assis, ou à l'occasion des rituels, limitée aux initiés, aux hommes, etc.), qui d'une certaine manière lui confère les apparences d'un rite de passage élémentaire.

La qualité performative des mythes a donc des conséquences (et des causes) aussi fondamentales qu'indispensables à la compréhension de leur forme et des croyances qui leur sont attachées, sans parler de leur fonction de représentation sociale. Faute de place, malheureusement nous ne pourrions ici que l'invoquer au gré des nécessités. L'aspect performatif nous permet en effet d'aborder les rapports entre mythe et rite autrement qu'en nous précipitant de manière ingénue sur 'le sens' et qu'en espérant une réponse simple et univoque à la question "Le mythe se retrouve-t-il dans le rite?". Car à l'évidence, si le mythe est ritualisé il partage avec le rite la propriété d'être performatif; il faut donc que pour leurs usagers ils accomplissent des fonctions qui, d'une manière ou d'une autre, soient compatibles — en tout cas au niveau du système social. Mais il n'y a pas de raison que cette compatibilité (ou consistance) porte sur le sens.

En réalité dès l'instant où mythes et rites sont considérés comme des systèmes entretenant des rapports complexes avec la réalité, ils peuvent être envisagés comme des entités relativement fermées, de sorte qu'une seule relation suffit à instaurer une correspondance. Par exemple la seule et unique mention d'un héros mythique dans un cérémonial rituel peut être suffisante pour les mettre incontestablement en relation<sup>9</sup>. Mais bien d'autres types de rapport peuvent exister, plus complexes les uns que les autres: complémentarité de modes d'expression, de rapports sociaux, etc. — y compris des relations de sens (dénotations et connotations), telles celles

décrites ci-dessus par LÉVI-STRAUSS, mais il ne s'agit que d'un cas parmi d'autres. En fait abstraitement il est toujours possible de dresser à partir de chaque élément des réseaux symboliques. Telles des nébuleuses dont chaque point serait soumis à une variété d'interactions symboliques; chaque terme étant le lieu géométrique de plusieurs réseaux, et chaque réseau conférant à ses éléments une signification ou une identité spécifique. Cela dit, dans le cas de schémas ou de modèles abstraits le problème se pose toujours de savoir à quelle réalité ils correspondent. Car le mode d'appréhension formaliste est loin d'être forcément réducteur. Tant il est vrai que le premier pas de tout formalisme est, pour l'observateur, de décrire ce qu'il observe plutôt que de décrire ce qu'il aimerait observer... Cela dit, dans toute connaissance en train de se faire la différence est souvent ténue entre ce que l'observateur perçoit et ce qu'il souhaite percevoir; c'est justement ce qui fait l'intérêt de sa découverte! En tous les cas en sémiotique l'adoption d'une position formaliste est souvent une manière de prudence d'éviter les chausse-trappes du sens. En revanche et, paradoxalement dans la mesure où il présuppose une représentation de ce qui est pertinent et non pertinent dans le phénomène observé, aucun formalisme n'est à l'abri de l'idéalisme<sup>10</sup>. Ajoutons encore que d'un point de vue formaliste toute représentation peut être considérée comme une formalisation particulière — plus ou moins précise et cohérente, c'est-à-dire "forte" —, tant et si bien que finalement toute description n'est jamais qu'une description parmi d'autres, et que son intérêt ou sa "vérité" ne réside pas en elle-même, mais dans son articulation avec la théorie qu'elle sous-tend et illustre.

La remarquable analyse du javari *trumai* par MONOD BECQUELIN est un bel exemple de correspondances multiples entre mythes et rites dans des contextes variés et des sociétés voisines — "héros mythique", "voyage initiatique", "personnages rituels", association entre javari, rite de guerre, et *kuaryp*, rite funéraire, etc. —, et dont l'objectif dernier est de "marquer les bornes de la paix et de la guerre". De même, étudiant un cas de figure bien plus restreint, celui d'un chant cérémoniel *tikuna*, GOULARD met en évidence des systèmes d'interactions (alliances matrimoniales, guerres rituelles) et de représentations (mort, altérité) comparables mais très différents

<sup>7</sup> Comme l'avait bien vu CASSIRER, la mythologie rejoint sur ce point la philosophie et l'ontologie (CASSIRER 19 -19).

<sup>8</sup> Cf. J.L. AUSTIN: "How to do things with words" (Oxford: Oxford University Press 1962), traduit en français sous le titre "Quand dire c'est faire" (Paris, Seuil 1970).

<sup>9</sup> C'est par exemple le cas, chez les Yukuna du Miritiparaná (Amazonie colombienne), du mythe du héros civilisateur Kawarimi et du fameux rituel du 'chontaduro'. Le nom de Kawarimi est prononcé une seule fois dans des paroles d'adresse au milieu du rituel, mais pour tout Yukuna il est hors de doute que le rite du 'chontaduro' est "le festival de Kawarimi" (JACOPIN 1981).

<sup>10</sup> Au reste cela est tout aussi vrai de la méthode empiriste (cf. par exemple Victor TURNER).

et non moins complexes. Comme c'est souvent le cas avec les rituels de guerre, ils mettent en scène des confrontations aussitôt associées à des modes de conciliation — jeu symbolique, parenté et alliance. Quant à ORTIZ RESCANIERE, examinant l'ordinaire des pratiques amoureuses dans les Andes, il est également amené à exposer les diverses sphères symboliques où gravitent les gens, les animaux et les choses.

Grâce à leurs propriétés performatives, parole mythique et gestuelle rituelle sont plus que de simples manifestations symboliques, elles constituent un découpage, une véritable mise en scène de la symbolique de communauté qui la 'joue' — en anglais *to perform*. Ainsi la parole mythique est-elle une mise en scène du temps social où chaque mythe compose une représentation du temps en fonction d'un registre de phénomènes ou d'activités partagés; ainsi la parole mythique réinvente-t-elle la mémoire communautaire, 'le passé', l'ordre des choses du monde, etc. que se font ses usagers en fonction de leur existence présente. Pareillement le rituel réalise une mise en scène de l'espace social, chaque rite avec sa temporalité, sa symbolique propres mais surtout avec ses propres rapports sociaux, et dont le javari qui met en scène "l'envers de la guerre", comme le dit MONOD BECQUELIN, est un magnifique exemple. Au reste l'auteur montre que dans ce cas la correspondance entre mythe et rite — ou plutôt les mythes et les rites <sup>11</sup> — est représentée par une correspondance séquentielle ayant pour objet l'ordre des chants, entre temporalité mythique et temporalité rituelle: réalisés dans le rite, les chants sont seulement nommés dans le mythe, à l'instar de n'importe quel autre élément de la réalité trumai.

Conjonctions d'espaces et de temps singuliers, les mythes comme les rites peuvent être considérés comme des événements singuliers, tant il est vrai que chaque narration mythique est un spectacle, un récital — en anglais *a performance* —, où les usagers se mettent en abîme, si l'on peut dire, imaginant et réinventant leurs rapports sociaux plutôt que de simplement se représenter. Ces propriétés se trouvent évoquées de manière emblématique dans l'étude sur la magie et la divination des feuilles de coca proposée par AMADIO. Là plus que partout ailleurs les paroles et les gestes sont concrètement performatifs; là plus que partout ailleurs chaque séance de magie et de divination est un événement singulier — voire une performance au sens français du terme. En tous les cas cet exemple illustre très bien ce pouvoir et cette nécessité d'adaptation et de continuelle réinvention qui donne à la parole mythique sa dynamique.

### Dynamique de la parole mythique

Quoique peu nombreuses, les paroles mythiques réunies ici sont si variées qu'à moins de ne faire aucun cas de leurs formes et de se permettre de résumer leurs propos en un langage unique, l'on voit mal comment l'on pourrait les rassembler en un seul discours. Cela dit, dès l'instant où l'on se refuse à abstraire un mythe, à le limiter à son 'message' (?)

et à le couper de son contexte social, l'on est contraint d'admettre que, d'une manière ou d'une autre, il participe du système social qui le produit. Néanmoins, objet de langage, sinon de pensée, la parole mythique reste soumise à des règles d'un autre ordre. Si bien que lorsqu'on examine ses parties (symboles, épisodes, récit constitué) il faut distinguer entre les fonctions internes au mythe et les fonctions externes et sociales plus ou moins déterminées par le système social. Si ces contextes ne sont évidemment pas sans rapport, ils ne sont pourtant pas liés mécaniquement et l'on ne saurait tirer l'un de l'autre par simple déduction. A l'évidence la structure du mythe est indépendante de la structure sociale <sup>12</sup>. Toute parole mythique relève donc des deux contextes à la fois. C'est même cette articulation qui, on vient de le voir, en fait un événement et singulier; cette dialectique qui la rend dynamique et performative et qui, en définitive, lui donne son sens.

Pour des raisons heuristiques cependant l'on distinguera trois niveaux systémiques — appelés pour simplifier S1, S2, S3. Le système S1 détermine le domaine ou le sujet du mythe par rapport à d'autres mythes portant sur d'autres domaines — ou sur un même domaine envisagé sous un angle différent. Du même coup il distingue la parole mythique par rapport à d'autres types de discours; les distinctions de "genre" appartiennent donc à S1. Pour ce qui est du système S2, il met en évidence le but ou l'objet du mythe; il expose son cheminement pour instaurer une institution et, du même coup, pour la justifier, révélant ce que le mythe cherche à démontrer, la règle ou la partie de l'ordre social qu'il veut établir comme fondamentale ou "naturelle" — qui participe de l'identité de ses usagers. Le système S2 est alors qualifié de "métonymique" parce que, pour ses usagers, chaque épisode vaut pour le reste du mythe, comme s'il était emblématique du mythe dans son ensemble. En même temps chaque séquence permet "d'embrayer", d'entrer dans le mythe et de le suivre jusqu'à son aboutissement. Enfin le système S3 révèle ses moyens, les symboles et les croyances sur lesquels il se fonde pour manifester sa conception du monde. Ce système est dit "métaphorique" parce que chacun des symboles mythiques, chaque élément épisodique est une métaphore ou participe d'une métaphore; les métaphores mythiques — épisodes ou éléments épisodiques — ont donc une double signification: non seulement par référence à leurs correspondants réels mais aussi par référence au contexte mythique. Envisagés ensemble S1, S2 et S3 sont hiérarchiquement dépendants les uns des autres: le mythe entier S1 dépend évidemment des éléments et des ensembles de S2 et de S3 qui le constituent.

<sup>11</sup> "Sur chaque objet chanté ou dansé, [il] existe en abîme un mythe évoquant lui-même d'autres rites" (BECQUELIN).

<sup>12</sup> A telle enseigne que si l'on fait l'hypothèse d'un même mythe appartenant à des systèmes sociaux différents, il prendra dans chacun d'eux une signification différente.

La continuité épisodique S2 dépend quant à elle autant de S1 que des symboles métaphoriques de S3. Finalement l'organisation de S3 dépend forcément du découpage épisodique S2<sup>13</sup>.

En résumé, le système S1 se rapporte au mythe dans son entièreté. Non seulement il contraste les divers mythes d'un même corpus mythique, mais surtout il différencie la parole mythique (ou les paroles mythiques) des autres types de discours ou de moyens d'expression, rites, relations anecdotiques, conversations — considérés aussi comme autant de 'paroles' d'une même communauté d'usagers<sup>14</sup>. Le système S2 assure la continuité épisodique du mythe; il est essentiellement caractérisé par le principe de pertinence causale "métonymique" de l'ordre des épisodes; c'est ce principe qui donne une valeur téléologique au mouvement de la narration. Enfin le système S3 des éléments "métaphoriques" de chaque épisode, qui fait de chaque épisode un ensemble symbolique fermé et indépendant. C'est à ce niveau qu'il faut chercher le principe de cohérence logique (non contradiction) de la parole mythique. Tant il est vrai que ce principe permet de rendre compte des contradictions apparentes (inconsistances) du récit et d'expliquer pourquoi les animaux parlent et se comportent comme des humains, pourquoi les héros mythiques volent ou se transforment en insectes, ou encore pourquoi la lune a un corps humain, etc...

#### Le mythe entier (S1)

C'est certainement sur ce premier plan du mythe considéré formellement comme une parole "entière" que les contributions sont les plus remarquables. Reeve explique que les Curaray Runa ont trois sortes de paroles mythiques qui se distinguent les unes des autres par leur temporalité spécifique, autrement dit trois espaces-temps déterminant des événements de nature différente: "le temps des débuts" (*callari uras*) va de l'origine des Curaray Runa jusqu'à la période du boom du caoutchouc — établissant leurs rapports avec les autres populations —; "les temps mythiques" (*una*) relatent l'histoire du monde au temps où les animaux et les hommes étaient relativement indifférenciés; composant les connaissances fondamentales sur les êtres animés, il est accessible par le rêve; enfin "les temps actuels" qui prolongent "le temps des débuts" et qui caractérisent les Curaray Runa et leurs voisins à partir du moment où elles se sont toutes mises à parler Quechua; chaque population a donc son présent correspondant à ses propres "temps actuels". Quand bien même la troisième période semble succéder à la première — qui elle-même paraît postérieure à la seconde —, Reeve parle d'histoire parallèle pour indiquer que ces trois temporalités sont trois paroles qui continuent de se perpétuer ensemble jusqu'à maintenant. En sorte que par exemple un même motif mythique inscrit dans les trois temporalités doit être envisagé non pas comme un seul motif ou trois versions du même motif mais comme trois mythes distincts. Bref, c'est le contexte de la temporalité qui détermine la nature du mythe.

Pour dégager véritablement la dynamique (et le sens) de la parole mythique curaray il faudrait en savoir plus sur leur système social et sur la fonction sociale et la place de leurs mythes dans le système. Néanmoins dans l'introduction de son article REEVE nous donne quelques informations ethnohistoriques et quelques éléments d'interprétation. Ainsi REEVE laisse-t-elle entendre que les Curaray Runa parlant actuellement quechua sont issus de divers groupes (tels les Záparo, Gayes, Semigayes, Caninche et Canelos) ayant eu leurs langues et leur propre identité culturelle, et que sous l'effet de la pénétration blanche (épidémies, esclavage, rapt des femmes, missions, etc., y compris le boom du caoutchouc), ils se sont fondus en un seul groupe linguistique — ce qui ne les empêche pas de conserver certains traits culturels originaux. Quoi qu'il en soit, ces bouleversements sociaux et linguistiques ont dû avoir de profondes répercussions sur la parole mythique, sa transmission et son évolution. L'on peut même imaginer que dans la symbolique mythique, ils représentent une de ces "catastrophes" dont parle REEVE<sup>15</sup>, introduisant non seulement la coupure entre "temps actuels" et "temps des débuts", mais même un clivage complet et définitif entre ces deux temps

<sup>13</sup> Le système S2 est dit "métonymique" et le système S3 "métaphorique" par allusion au fameux article de Roman JAKOBSON sur l'aphasie (cf. "Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances", in: Roman JAKOBSON and Morris HALLE: *Fundamentals of Language*, La Haye: Mouton. En français publié in: R. JAKOBSON, 1963, chap. 2).

Par ailleurs dire que S2 est une dimension syntagmatique et S3 une dimension paradigmaticque de la parole mythique n'a évidemment de sens que dans le contexte de S1.

Nous avons décrit pour la première fois ce type de formalisation en 1981. Le principe de S3 résout finalement la question de l'apparente incohérence des mythes, à laquelle depuis l'antiquité des générations de mythologues ont échappé (cf. JACOPIN 1981; voir aussi 1988 et 1993).

<sup>14</sup> S'attachant à ce type de différences à l'intérieur même de la parole mythique, Terence TURNER parle de différences de "genre", de "contextualisation" et de "rhétorique". Il est malheureusement incapable d'en tirer aucun parti positif, car en même temps il réduit mythes et parole mythique à des "formes collectives de conscience" plus ou moins "historiques". Si bien qu'au lieu de s'achopper comme avant au sens des mythes, il s'agit désormais de découvrir le sens de "la conscience". C'est tomber de Charibde en Scylla, d'autant que TURNER (1988) ne dit pas quelle est la relation entre mémoire partagée ou "conscience collective" et "la conscience" dont il parle; cela lui permet cependant d'attaquer des élaborations surannées sur la mythologie — sans citer d'auteurs. Derrière ces idées il n'est pas difficile de retrouver la vieille conception de Georg LUKACS — qu'il omet également de citer — sans se rendre compte que si celle-ci pouvait s'expliquer — mais non se justifier — dans le contexte du "marxisme orthodoxe" (c'est-à-dire stalinien) des années '20-'30, elle conduit droit à une impasse dans la mesure où elle persiste à confondre les aspects cognitifs, déictiques et performatifs du mythe (LUKACS 1960). Il est quand même intéressant de noter qu'à partir d'une critique de la réification de "la conscience du prolétariat" (LUKACS), TURNER prône une réification de la "conscience culturelle des sociétés amaziennes" (1988: 198).

<sup>15</sup> Communes aux mythologies andines, mais que l'on retrouve également en Amazonie.

d'une part et les "temps mythiques" d'autre part. Autant dire que ces désordres furent si violents ("dislocating") qu'ils n'ont pu être assimilés ni dans le réel, ni dans l'imaginaire, et que la perpétuation du système social en a été dérangée au point de ne plus pouvoir se reproduire cycliquement. Dès lors "les temps mythiques" perdaient leur ancienne raison d'être, devaient s'ouvrir, si l'on peut dire, et faire place (conjointement) à d'autres temps. Pour chaque événement actuel, le problème se pose alors pour les Curaray Runa de savoir s'il se réfère au *callari uras*, aux événements du "temps des débuts", s'il ressortit de l'ordre "mythique" (*unai*), ou s'il est encore d'une autre nature. C'est très exactement ce que montre Reeve lorsqu'elle explique que le mythe qu'elle présente lui fut conté aussi bien comme *callari uras*, que comme une explication à l'occasion d'un rituel — et non pas un récit "mythique" même s'il fait référence à un élément "mythique" — de la différence et de l'hostilité originelle entre Záparo et Runa. Comme on le voit, de la nature de l'événement social dépend la nature performative de l'événement de la parole mythique.

Etudiant la nature de Viracocha, MOLINIÉ pose un problème du même ordre mais dans des termes totalement autres: à savoir celui de la transformation de héros mythiques en divinités. Dans les Andes en effet les temps mythiques ne s'achèvent pas avec la fin des héros mythiques, comme en Amazonie, mais ils se prolongent dans le présent. Les temps mythiques n'ont pas pour but de justifier ou d'expliquer le monde contemporain, ils ne font que le précéder. Les temps actuels ne sont donc que le prolongement naturel, si l'on peut dire, des temps mythiques. Quoique MOLINIÉ ne le mentionne pas, l'on est en droit de penser que les temps mythiques accouchent des temps contemporains par une "catastrophe" comme celles qu'ont subies les Curaray Runa. Les acteurs mythiques ne disparaissent pas mais ils se transforment en êtres ordinaires ou en divinités. Prenant diverses apparences, rochers, objets célestes, montagnes, ils deviennent des lieux ou des objets de culte; autant dire les énigmatiques *huaca*, qui ne seraient ainsi que la trace d'événements mythiques dans le monde actuel<sup>16</sup>.

Sur un tout autre plan Amodio démontre que les effets psychodynamiques de la coca ne sont pas la cause mais la conséquence de sa capacité à relier l'univers du passé mythique au monde réel. Comme si la coca ne tenait pas ses pouvoirs de propriétés matérielles ou de substances chimiques endogènes mais de son association (magique) à la mythologie. Quant aux chansons andines citées par ORTIZ RESCANIERE ce sont pour la plupart des invocations, qui de ce fait procèdent d'autres 'paroles' et qui échappent aux critères de la parole mythique et forment un genre à part.

Selon WRIGHT, la parole mythique hohodene est divisée en trois "temps" ou "cycles" qui font immanquablement penser au système mythique curaray que nous venons de voir: un monde primordial où règnent des tribus d'animaux cannibales; un second monde dont *Yaperikuli*, le héros créateur, élimine le chaos en introduisant les bases de l'ordre social; et enfin le dernier monde où *Yaperikuli* introduit les mécanismes

communautaires qui permettent d'assurer la reproduction du groupe. WRIGHT paraît néanmoins indiquer implicitement que ces trois "temps" sont dans le prolongement les uns des autres et qu'ils forment une même continuité. De sorte qu'au lieu d'avoir comme chez les Curaray Runa en gros deux continus temporels, la temporalité des "temps mythiques" d'une part et les temporalités du "temps des débuts" et des "temps actuels" d'autre part, la parole mythique hohodene comporterait quant à elle trois "temps" successifs alignés en un seul continuum<sup>17</sup>. WRIGHT mentionne que l'histoire des rapports des Hohodene avec les Blancs a été violente, à l'instar de celle des Curaray Runa, ce qui dans notre optique pourrait expliquer que leur parole mythique ait subi une différenciation en trois "cycles", comparable à celle des Curaray Runa. Néanmoins il semble plutôt que ces trois "temps" se succèdent à la manière ("métonymique") des épisodes d'un mythe, la première période (inhumaine) ayant pour objet la seconde (humaine), laquelle a à son tour pour objet la différenciation culturelle et ethnique de l'humanité contemporaine; différenciation d'où émergent les fratries et groupes de parenté actuels et les Blancs. Evoquant les mouvements messianiques et millénaristes du siècle passé, WRIGHT explique qu'ils ont été inscrits dans les deux derniers "cycles" — à la différence des Curaray Runa. De sorte que la logique réflexive, cyclique et unitaire de la parole mythique subsiste jusqu'à nos jours. C'est ainsi que WRIGHT utilise proprement l'aspect performatif de la distinction entre les diverses "cycles" hohodene pour prouver qu'en dépit des apparences, le mythe d'*Umawali* n'a pas pour objet l'adultère emblématique d'une femme indienne avec un Blanc, mais plus fondamentalement la reproduction sociale du groupe.

SCHOEPEF pose le problème inverse: il nous révèle que la parole mythique wayana comporte un mythe exceptionnel, dans le sens où contrairement à la variété de versions des autres mythes, il est relaté presque dans les mêmes termes par tous les conteurs quelles que soient les communautés. Si bien que si l'on met cette particularité externe (puisqu'elle apparaît lorsque l'on compare les corpus de plusieurs communautés) en regard de son message (l'hostilité avec les Wayapi et, implicitement, leur alliance avec les Blancs) l'on est en droit de se demander si ceci n'explique pas cela. Autrement dit, l'interprétation de l'auteur suggère que les Wayana mettent une attention toute particulière à réciter le mythe de façon identique quel que soit leur groupe, donnant à cette caractéristique déictique une valeur performative: l'identité wayana se caractériserait alors entre autres par ce mythe identique pour tous. Que ce mythe fasse alors référence, comme nous le propose SCHOEPEF, aux Blancs et à la guerre avec les Wayapi qui prirent leur parti, ne devrait pas nous surprendre. Réciter ce mythe véritablement à l'iden-

<sup>16</sup> ORTIZ RESCANIERE ne mentionne pas de *huaca* mais les données qu'il apporte nous autorisent à les imaginer.

<sup>17</sup> Le mythe d'*Umawali* rapporté ici appartient au second cycle (reproduction sociale).

tique est un trait qui aujourd'hui réunit les Wayana et les distingue de leurs voisins.

Du point de vue de S1, la contribution de ALLEN est exceptionnelle. Elle met en effet en évidence que les Sonqo distinguent entre les *kwintu*, appartenant à des "temps" tellement révolus et accomplis qu'ils échappent à tout critère de vérité, et les *chiqaq* qui eux sont des récits "vrais" de l'époque contemporaine. Comme dans le cas des temporalités mythiques Curaray engendrant des paroles mythiques différentes, la parole mythique Sonqo quant à elle varie et dépend du contexte même de l'acte de narration: c'est-à-dire d'une part du rapport entre locuteur et auditeur — les *kwintu* ne sauraient exister et être entendus comme tels que par les Sonqo —, et d'autre part du lieu selon qu'il est considéré comme absolument ou relativement sacré par les narrateurs et leurs auditeurs.

Avec la contribution de MONOD BECQUELIN l'on retrouve la parole mythique ordinaire, si l'on peut dire, du moins en Amazonie: une seule parole mythique constituée d'un corpus ouvert et changeant, — quoique 'fini' au sens mathématique du terme — en correspondance avec des gestuelles relativement peu nombreuses tenant lieu de "paroles" rituelles.

Présentant un chant rituel plutôt qu'un mythe, GOULARD montre que dès lors qu'il comporte une intrigue, un chant est soumis aux mêmes règles que la parole mythique. En l'occurrence les rituels tikuna comportent deux types de 'parole' chantée: les chants fondamentaux entrant dans la célébration de tout cérémoniel tikuna et des chants plus proprement spécifiques aux fonctions sociales de rites particuliers. Chants "d'adresse", "de provocation", etc. participent ainsi des fonctions performatives propres aux particularités de ces rites. Quoique GOULARD ne le mentionne pas, l'on peut imaginer que cet imaginaire est également représenté dans un corpus mythique. De sorte que comme l'indique excellemment MONOD BECQUELIN, d'un point de vue strictement symbolique, mythes et rites se correspondent doublement. En effet dire le mythe est généralement une manière de rapporter le présent au passé mythique, c'est-à-dire de revenir en arrière dans le passé mythique vers le monde des ancêtres. A l'inverse le rite consiste à représenter non pas le mythe mais l'ordre mythique, c'est-à-dire l'ordre du monde instauré dans les temps mythiques et raconté dans et par les mythes; ainsi les rites consistent-ils à réactualiser et à représenter symboliquement le mythe dans le présent actuel. Ce double mouvement symétrique a pour conséquence de rassembler mythes et rites en un même système, à lui donner son unité et son unicité.

#### La continuité épisodique (S2)

Contrairement à ce que l'on pourrait penser, parce qu'elle dévoile la logique de la pensée mythique, l'analyse de la continuité épisodique est une des plus fertiles. L'analyse métonymique d'un mythe même simple conduit à des interprétations souvent très riches et fécondes en ce sens qu'elle conduit à poser de nombreuses questions sur le mode de vie et la

parole mythique de ses usagers (Cf. JACOPIN 1981, 1988). Faute de place nous limiterons notre propos à une analyse comparative minimale — étant entendu par ailleurs que l'analyse du système S2 ne peut se faire que sur une transcription complète.

Le mythe recueilli par REEVE ne comporte que deux ou trois épisodes et pas véritablement de héros mythique — au sens traditionnel (amazonien) du terme. Il commence au "temps des débuts" (*callari uras*) et se termine, nous dit REEVE, aux "temps actuels" par la disparition des Záparo (non identifiés dans le mythe). Le mythe ne fait que relater une guerre des Gayes, ou plutôt son aboutissement puisqu'il commence par désigner le lieu et le massacre des Gayes (suivi d'un repas cannibalique propre au *callari uras*, où les perdants sont mangés). Le calme revenu, la guerre reprend au même endroit dès que les Gayes sont à nouveau suffisamment nombreux. Survient un rêve divinatoire sous forme d'ara (appartenant aux "temps mythiques" *unai*, comme c'est le cas de tout rêve divinatoire) révélant à ces derniers qu'à l'issue des combats ils disparaîtront pour toujours. Renversant ce sort, les Gayes confectionnent un immense piège — échappant probablement aux règles de la guerre ritualisée — et font disparaître leurs ennemis. Le lien avec le rituel est fondé sur l'association des lignes de combattants combattant au son du tambour et les lignes de danseurs dansant au son du même tambour. REEVE base toute son interprétation sur la coupure "catastrophique" entre "temps des débuts" et "temps actuels"; dans le prolongement ils sont comme deux épisodes 'mythiques': les seconds sont la conséquence linéaire des premiers, "les temps mythiques" étant une manière de les rendre consistants entre eux et pour eux-mêmes<sup>18</sup>. C'est exactement ce qui se passe ici où la disparition (implicite) des Záparo est

<sup>18</sup> "The imagery of disaster proves essential to apprehending all instances of breakthrough. Only through the symbolism of disaster can one come to grip with a completely new mode of being. The myth of catastrophe exhibits the violence of novelty and change". (SULLIVAN 1988: 619, cité par REEVE).

Par ailleurs, se fondant sur l'intervention d'éléments des "temps mythiques" dans "les temps actuels", REEVE insiste sur le fait qu'il n'est rigoureusement pas possible de séparer ce que l'on pourrait appeler "histoire" du "mythe" — position reprise et théorisée par TURNER (1988: 235-281). Ajoutons que si cela est vrai en ce qui concerne "l'histoire", cela n'en est pas moins pour "le mythe", qui en l'occurrence, est tout aussi confus que la notion d'"histoire"; tant il est vrai que l'un ne va pas sans l'autre. Mais dire ce que "mythe" et "histoire" ne sont pas, ne nous indique pas pour autant ce qu'ils sont pour les Curaray Runa. REEVE laisse entendre que "les temps actuels" sont la conséquence directe et linéaire du "temps des débuts", en sorte qu'il n'existe pas véritablement de coupure entre les uns et les autres: "les temps des débuts" ne sont pas seulement l'origine, la cause logique et la justification des "temps actuels", comme c'est généralement le cas des mythologies amazoniennes, ils en sont la cause temporelle (sinon "historique") —, "les temps mythiques" représentant une origine d'un autre ordre de nature chamanique. L'on ne s'étonnera donc pas dans ce 'mythe' (?) de l'absence de 'héros mythiques' — au sens habituel du terme.

Il n'est évidemment pas possible d'analyser ici les mythes auxquels se réfère MOLINIÉ. L'on retiendra pourtant sa tentative de mettre en rapport une version étatique et une version locale du mythe de Viracocha — selon des chroniques de l'époque incaïque. La correspondance, voire l'identité, entre le dieu soleil inca et Viracocha — que MOLINIÉ appelle le dieu étatique — s'établit alors par une analogie de positions: les quatre Viracocha, dont le mythe raconte successivement l'histoire, sont associés aux quadrants de l'empire, lesquels sont "comparables aux quatre positions du soleil" dans son mouvement quotidien autour de la terre. En même temps, au niveau local, dans le corpus de Huarochiri Cuniraya Viracocha est un héros mythique au sens habituel du terme qui parcourt le monde, "jouant des tours à beaucoup de *huaca*". Autrement dit la succession des Viracocha étatiques a finalement pour but de marquer symboliquement l'espace extraterrestre, tandis que le parcours local de Cuniraya Viracocha marque le paysage. Mais les uns comme l'autre se réfèrent à des événements et à des sites précis du "temps-espace"<sup>19</sup>. Le référent ne cesse pas d'être spatio-temporel.

Dans sa contribution WRIGHT fait une analyse épisodique exemplaire de S2 — révélant en particulier l'importance métonymique du *pudali*, modèle d'échange rituel. Plutôt que de signifier quelques éléments isolés du mythe, l'analyse de S2 lui permet de donner plusieurs interprétations consistantes et concomitantes — voire contradictoires — du mythe de bout en bout. L'auteur argue que toute mère participe de l'aquatique, par le biais de l'anaconda mythique. Si bien que d'épisode en épisode, la parole mythique affiche les liens que, selon les Hohodene, la sexualité féminine entretient avec le reste du monde du point de vue de la reproduction. La place nous manque malheureusement pour montrer toute la richesse comparative que l'analyse de la dynamique métonymique permettrait de dégager ici — conjointement avec le corpus présenté en annexe. Le mythe met moins en évidence l'aspect biologique de la procréation — lequel est simplement le fait des femmes — que, comme souvent en Amazonie, son aspect social — lequel est le propre des hommes. Autant dire que l'aspect performatif de la parole mythique est ici évident: celle-ci met littéralement en ordre les aspects sociaux de la procréation. Cette propriété performative existentielle, si l'on peut dire, devient opératoire lorsque, comme nous dit WRIGHT, le mythe est psalmodié lors du rite qui suit immédiatement la naissance d'un nouveau né. Exprimé (en anglais *performed*) sous forme chamanique, il est nécessaire et destiné à protéger l'enfant. Mais cela dit, il s'avère que les trois temporalités hohodene sont très différentes des trois temporalités curaray, malgré certaines apparences.

Le mythe wayana présenté par SCHOEPP procède de la même linéarité. A la différence cependant qu'avant d'être la cause de l'existence des poissons électriques — métaphore de l'introduction des armes à feu, selon l'auteur — l'enchaînement épisodique a également pour objet de séparer deux périodes de l'histoire wayana. En effet Apotolo prend prétexte d'une apparente complicité des membres de sa com-

munauté dans l'adultère de son épouse, pour faire disparaître celle-ci avec celle-là, produisant un changement radical, à l'instar des "catastrophes" curaray dont parle REEVE. Apotolo transmet sa massue à son allié qui recommence ou poursuit alors un autre ordre social dans une communauté voisine; laquelle ne doit sa survie qu'à la possession de cette arme magique. En tous les cas ce mythe suggère que l'existence des Wayana ne sera plus jamais comme avant: à partir de la mort d'Apotolo elle diffère à jamais de ce qu'elle a été auparavant. L'on en conclut que la parole mythique se réfère ici implicitement au passage des temps mythiques aux temps 'post-mythiques', si l'on nous passe l'expression, confirmant ainsi l'interprétation de l'auteur qui voit dans ce mythe l'apparition des Européens et des armes à feu dans l'ordre social wayana. D'où du même coup l'attention que les Wayana portent aux aspects déictiques — mentionnés en S1 — et performatifs de l'énonciation de ce mythe, afin d'éviter l'émergence de versions, voire de variantes, différentes, tant il est vrai qu'il constitue 'le témoignage' (mythique) ou pour mieux dire l'emblème de leur commune identité.

La contribution d'ALLEN nous renvoie à la problématique de REEVE: la destruction par inondation d'une cité — qui aurait sans doute pu être l'égal du Cuzco — au-dessus du territoire de la communauté de Sonqo. Le résumé que nous en donne ALLEN ne nous autorise malheureusement à identifier que quelques épisodes dont la finalité se révèle être l'isolement et la désolation (en anglais *barren*) de Sonqo et l'existence à la fois du Lac Qesqay et d'un rocher au pied duquel coule une source — l'un et l'autre sans doute des *huaca*. Le refus du don à un mendiant lors d'un mariage, c'est-à-dire lors d'un rite d'alliance particulièrement propice au don, cause la catastrophe. Le mythe ne fait apparemment que justifier la situation présente défavorable de Sonqo. Mythe qui est soit "*kwintu*" soit "*chiquaq*" selon l'auditoire, c'est-à-dire qu'il relate un événement soit 'mythique' et 'vrai' parce que vraisemblable, soit 'vrai' en tant qu'opposé à 'faux' parce que vérifiable — ou qui aurait été susceptible d'être vérifié<sup>20</sup>. Cela dit, l'on peut également se demander si cette distinction de 'genre' entre "*kwintu*" et "*chiquaq*" (S1) ne correspondrait pas aux "catastrophes" qui, selon REEVE, différencient le corpus mythique curaray.

Du point de vue épisodique les mythes recueillis et résumés par MONOD BECQUELIN sont exemplaires, qui s'éclairent les uns les autres et concourent à la même interprétation: soit volontairement, soit contraints pour cause d'adultère, les héros font un long et difficile voyage au terme duquel ils rencontrent des Indiens "sauvages" qui les considèrent également comme "sauvages" et qui leur enseignent les chants et les danses du javari; c'est ainsi que les Trumai "connaissent" les Paietan et "savent" le javari.

<sup>19</sup> Traduction de TAYLOR (1980: 29), citée par MOLINIÉ.

<sup>20</sup> Comme on le voit, les Sonqo n'ont pas attendu K. POPPER, pour distinguer entre discours invérifiables et discours susceptibles d'être vérifiés...

"Connaissance" et "savoir" qui sont donc performatifs dans la mesure où l'énoncé du mythe détermine ou confirme une forme d'alliance entre partenaires cérémoniels — ce qui, comme le souligne bien MONOD BECQUELIN, n'exclut pas pour autant l'ambiguïté quant aux héros mythiques.

Quant aux chansons commentées par ORTIZ RESCANIERE et au chant cérémoniel analysé par GOULARD, leur dimension discursive est, comme l'on peut s'y attendre, réduite à sa plus simple expression; leur aspect métonymique repose plus sur les musiques et les danses qui les accompagnent que sur le texte. D'ailleurs les chansons andines citées par ORTIZ RESCANIERE sont le plus souvent des invocations, de sorte que l'aspect performatif prend le pas sur l'aspect cognitif. Pour ce qui est du chant rituel tikuna, les paroles d'introduction et de conclusion qui l'encadrent et le mettent en scène permettent de l'entendre comme un événement linéaire et épisodique — comportant un début, une continuité et un aboutissement —, même s'il reste déterminé par son appartenance à un rite. Finalement l'on remarquera que les paroles des chansons quechua et aymara évoquent le milieu andin actuel, tandis que le chant cérémoniel tikuna se rapporte au monde mythique.

### Les éléments référentiels (S3)

Dans l'espoir de percer les secrets des mythes auxquels ils s'affrontaient, les mythologues ont généralement tendance à concentrer leurs efforts d'interprétation au niveau du système S3, imaginant probablement que s'ils parvenaient à en "décoder" les éléments, ils parviendraient du même coup à en réduire les mystères. Néanmoins l'examen des systèmes S1 et S2 qui précède montre à l'évidence que la compréhension des éléments épisodiques dépend essentiellement de leurs propriétés contextuelles: que ce soit du contexte induit par le statut de la parole mythique dans le système social — en tant qu'"acte de parole" institutionnel — ou, subséquentement, du contexte induit par le découpage épisodique lui-même (cf. JACOPIN 1993) <sup>21</sup>. Limité par la place, nous restreindrons ici encore nos commentaires aux traits comparatifs caractéristiques de S3, c'est-à-dire en l'occurrence à ses dimensions référentielles.

Nous avons noté en examinant le système S2 que le mythe traité par REEVE ne comportait pas de héros mythiques. En fait il ne comprend pas non plus d'autres symboles mythiques puisqu'il s'attache à rendre compte d'événements — y compris d'événements chamaniques comme le rêve du Guacamaya — qui par définition échappent au véritable passé mythique (*unai*). Événements du "temps des débuts" (*callari uras*), les batailles de "Pot Hill" débouchent sur les "temps actuels", "temps" que les Cuararay Runa partagent vraisemblablement avec les Blancs et les métis. Aussi serait-il intéressant d'assister à une narration du véritable "temps-espace mythique" (*unai*), pour pouvoir comparer les deux 'paroles'. Quoi qu'il en soit, il est évident que les référents du présent récit appartiennent moins au monde mythique (*unai*) qu'à notre univers actuel (*callari uras* + "temps actuels"). A telle enseigne que l'élément métaphorisé

principal autour duquel tourne tout le récit et sur lequel Reeve étaye son interprétation est précisément la fin du récit: "De sorte que tous moururent sauf un. Telle est la triste histoire de Guacamaya. Laquelle fut la fin d'un peuple. La fin de cette guerre." <sup>22</sup> Si les ennemis des Gayes sont symboliques (du "temps des débuts"), leur défaite — autant dire leur "catastrophe" — fait partie des "temps actuels".

Comme nous l'avons vu en S1, les éléments mythiques évoqués par MOLINIÉ relèvent de deux corpus différents: le corpus des mythes étatiques rapportés par les chroniqueurs (COBO, MOLINA "el Cuzqueño", BETANZOS, SARMIENTO DE GAMBOA, etc.) et le corpus local des mythes de Huarochiri (vraisemblablement rapporté par le chroniqueur DE AVILA, trad. G. TAYLOR). Du point de vue référentiel néanmoins, les uns comme les autres ne cessent de se rapporter à des éléments qui font système par rapport à l'espace et au temps actuels. Telles sont les innombrables *huaca* qui pour les Incas et leurs descendants parsèment le paysage et la temporalité de signes tangibles, preuves indiscutables de la réalité mythique: ainsi lacs, montagnes, sites spectaculaires ou quelconques, dates, conjonctions de corps célestes, solstices, etc. sont-ils autant de divinités majeures ou mineures (ou de témoignages de leur existence); lesquels font l'objet de culte et reçoivent des offrandes. Ces cultes sont la confirmation de la permanence du mythe. Pour les Indiens des Andes le temps et l'espace mythiques n'ont pas cessé d'exister.

A contrario, le mythe exposé par WRIGHT introduit des thèmes semblables — et communs à la plupart des mythologies d'Amazonie —, mais qui ne donnent pas lieu à des cultes. Les éléments de S3 ne sont plus que les métaphores symboliques de leurs correspondants réels et actuels; ils ne participent de la parole mythique que par certaines propriétés qui les rendent aptes à servir dans tel ou tel épisode de tel ou tel mythe <sup>23</sup>; bref, le temps d'*Umawali* est complètement révolu. La seule preuve que *Yaperikuli* a existé sont les rituels collectifs et chamaniques où son nom est mentionné, et qui rappellent que sans le héros mythique le monde actuel ne serait pas ce qu'il est <sup>24</sup>. Si dans l'univers actuel l'on trouve encore quelques traces des "temps mythiques" (pierres gravées, pelages d'animaux, rapides, etc.), celles-ci ne reçoivent nulles offrandes. Car seule la parole mythique témoigne encore des "temps mythiques".

<sup>21</sup> Il se peut que ces conditions correspondent empiriquement à ce que LÉVI-STRAUSS considère comme des principes "inconscients".

<sup>22</sup> Notre traduction de l'anglais (cf. REEVE).

<sup>23</sup> Voir par exemple l'épisode de la femme enceinte qui se transforme en poisson *mápara*, dont, nous dit WRIGHT, elle partage l'identité — ajoutons, dans le cadre particulier de ce mythe.

<sup>24</sup> C'est uniquement en ce sens que l'on peut dire que le mythe est "réversible" (M. ELIADE); autrement dit dans la mesure où il rend compte de la réalité actuelle quelle qu'elle soit. Ce qui suppose à la fois que ses usagers préfèrent la tradition à l'innovation — du moins dans le domaine institutionnel —, mais également que, mine de rien si l'on ose dire, ils adaptent leurs mythes aux changements — lorsque c'est possible.

Le mythe rapporté par SCHOEPP, et la mythologie wayana en général, présentent les mêmes caractères de fermeture: rien dans les poissons électriques d'aujourd'hui ne rappelle la massue magique d'*Apotolo* sinon précisément la parole mythique. En vérité les poissons électriques des compagnons de *Chikopoli* ne sont ni plus, ni moins, que les ancêtres mythiques des poissons électriques actuels. Mais si le temps des massues magiques est révolu, et que l'on peut, comme Schoepf, y voir en filigrane le temps des raids des Blancs perpétrés contre les Wayana pour obtenir des esclaves, c'est aussi parce que non seulement le temps est fermé, mais également l'espace. De sorte que si les Blancs doivent entrer dans les temps mythiques, ce ne peut être qu'indirectement par le biais des Wayapi, souvent supérieurs à la guerre et (historiquement) alliés des Blancs esclavagistes<sup>25</sup>. De telle manière que les Wayana ne doivent qu'à la massue d'*Apotolo* de survivre et de ne pas avoir disparu en tant que groupe. Quoiqu'il en soit le monde mythique et identitaire des Wayana s'arrête aux Wayapi (inclus) et ne comprend pas le temps des Blancs — ce qui peut se vérifier concrètement en examinant le système S3 d'autres mythes wayana.

Au reste il en est de même du système mythique trumai, où le mythe relaté par MONOD BECQUELIN (avec ses variantes) raconte justement la formation d'une alliance avec des Indiens "sauvages" — c'est-à-dire une alliance avec des Indiens a priori hostiles et vivant aux confins de l'espace trumai connu. D'autant plus que le rite introduit par le mythe est justement destiné à remplacer la guerre, et donc à faire entrer ces "sauvages" dans la 'civilisation' (mythique) trumai. Ici encore il s'agit d'une création révolue délimitant le temps et l'espace mythiques.

La situation exposée par ALLEN, qui rappelle celle traitée par REEVE, est d'un tout autre ordre. Si pour les Sonqo le temps des *kwintu* est bel et bien fini (aux sens usuel et mathématique du terme), les événements qui s'y rapportent peuvent néanmoins aussi relever d'autres temporalités et être *chiquaq* — selon le contexte de la narration ou la situation des auditeurs. Autrement dit ce ne sont pas les événements 'mythiques' qui constituent les *kwintu*, mais la parole mythique des *kwintu* qui les rend 'mythiques'. Tout se passe comme si les *kwintu* étaient des sortes de *huaca* particulières, et finalement comme si la parole mythique elle-même était une *huaca*. Preuve en est que l'informateur de ALLEN considère que son magnétophone enregistre des récits qui sont de l'ordre de *chiquaq* ou de *kwintu*, selon les rapports que l'enregistreur lui-même entretient avec des *huaca* voisines. (L'on pourrait sans doute dire la même chose des feuilles de coca, qui ont ou n'ont pas de vertus divinatoires selon qu'elles sont ou non "lues" par un chamane proprement entraîné.) Bref, si le temps et l'espace mythique des *kwintu* est limité, il n'en reste pas moins qu'il est loin d'être clos et qu'il demeure relativement ouvert.

Les chants rituels commentés par GOULARD et ORTIZ RESCANIERE sont intéressants précisément dans la mesure où ils reproduisent sur le plan du cérémoniel l'opposition que nous venons de dégager. En effet le chant tikuna ne prend sens que par la médiation de l'univers mythique évoqué par le rite dans lequel il

s'inscrit; de ce point de vue le chant est une garantie de plus que l'ordre rituel présent reproduit bien l'ordre mythique passé révolu. Les chansons étudiées par ORTIZ RESCANIERE n'ont pas ce caractère<sup>26</sup>. Quoique associées à des activités qui font l'objet de rituels (ferrages, initiation, mariage, etc.), elles ne renvoient pas à un passé mythique idéal et fermé. Au contraire elles relèvent du présent et de l'avenir et ne concernent qu'incidemment l'ordre mythique: Si elles invoquent des divinités ("Santiago", "Wamani") ou les esprits censés peupler le paysage, c'est uniquement pour que, en des moments ou des lieux incertains, ces puissances leur soient favorables.

### Esquisse de conclusion

Remarquons tout d'abord que la comparaison immédiate et empirique entre les mythes d'Amérique du sud en général et entre mythes amazoniens et andins en particulier ne conduit à aucune conclusion évidente. Leur diversité de thèmes, de motifs et de genres est telle que la simple mise en correspondance de textes mythiques, c'est-à-dire de mythes écrits et plus ou moins bien transcrits, ne mène qu'à des spéculations difficilement vérifiables. Il faut donc envisager les mythes — quelle que soit par ailleurs leur définition —, dans leurs contextes, en les considérant autant comme des représentations que comme des pratiques institutionnelles de narration (avec leurs 'usagers': conteurs, auditeurs, audience) ayant un rôle et une place dans le système social. Bref, l'on comparera non pas des "textes" mais des paroles 'mythiques', en les appréhendant comme des productions aussi personnelles que sociales.

La notion de parole mythique rend possible l'examen conjoint et sans a priori de plusieurs paroles traditionnelles, de leurs situations et de leurs fonctions les unes par rapport aux autres au sein du système social. Cette vue systématique et quelque peu externe de la parole mythique permet de se distancer de la préoccupation du sens pour aborder les formes de la parole mythique et prendre en compte leur emprise sur la signification. Cette prise en compte de l'aspect contextuel des mythes induit à les regarder comme des événements évoquant d'autres événements situés dans des espaces-temps culturels particuliers.

<sup>25</sup> SCHOEPP, communication personnelle.

<sup>26</sup> En fait ORTIZ RESCANIERE montre ailleurs qu'au niveau local il faut distinguer entre trois temps séparés par des catastrophes, lesquels sont associés à trois espaces: les êtres d'espaces passés sont souterrains, l'espace actuel est à la surface terrestre et les espaces futurs sont en haut. Les gens (en quechua *runa*) occupent l'espace terrestre avec leurs divinités. Dans l'espace souterrain vivent des êtres déçus qui menacent les vivants et dans l'espace céleste vivent des êtres bienveillants et protecteurs qui attendent leur heure, si l'on peut dire. Ce système est en équilibre instable; il le restera jusqu'à ce que les gens et les divinités terrestres soient remplacés par les êtres célestes et que l'espace médian de notre monde devienne à son tour souterrain... (1993: chap. 1 et 2, spécialement pp. 112-117).

Mais cesser de se précipiter sur 'le contenu', sur le message et les thèmes de la parole mythique implique qu'on ne l'appréhende plus seulement en elle-même mais également par rapport au système social qui la produit — et la rend plus ou moins socialement nécessaire. De sorte que dans les termes de la comparaison, il faut inclure la différence de nature entre systèmes sociaux andins et amazoniens. Dans cette perspective la comparaison entre mythes amazoniens et mythes andins laisse apparaître des différences de deux ordres: une différence de conception du temps mythique, correspondant à une disparité de fonction de la parole mythique. Dans les mythologies incaïques et post-incaïques (locales et étatiques), les temps mythiques constituent un vaste continuum — quand bien même ils sont périodiquement marqués par des cataclysmes plus ou moins associés au développement de la complexité sociale. Dans beaucoup de mythologies amazoniennes au contraire les temps mythiques sont à jamais révolus, apparaissant comme des sortes d'Edens perdus, pendant que dans d'autres mythologies les temps mythiques se divisent en plusieurs temps de nature différente (Hohodene), qui peuvent se dérouler parallèlement et sans continuité (Curaray, Sonqo). L'hypothèse consiste alors à imaginer que ces différences de conception sont en rapport avec la nature des systèmes sociaux qui les engendrent.

Dans "La division du travail social" DURKHEIM oppose les sociétés simples sans division du travail aux sociétés complexes, fondées sur la division du travail. De cette conception probablement trop abstraite et certainement trop générale, l'on retiendra cependant l'idée que, dans la mesure où elles peuvent être partagées et vécues collectivement, les représentations sociales augmentent et renforcent la solidarité sociale. Il s'ensuit que les représentations sociales d'où les membres d'une société tirent leur identité commune, ne sont pas de même nature dans une société simple ou dans une société complexe. De telle manière que si dans une société simple, sans grande différenciation sociale, la conception du monde peut être vécue et signifier relativement la même chose pour la majorité de ses participants, cela est impossible dans une société où la division du travail et la hiérarchie sociale divisent la conception du monde en autant de points de vue qu'il y a de groupes, de catégories ou de classes<sup>27</sup>. Il en ressort que si dans les sociétés simples il est (encore) possible de créer l'unanimité sur l'expression d'une conception commune du monde, dans une société à complexité croissante, cela s'avère de plus en plus difficile. L'on en déduit que si la parole mythique (avec les rites et les croyances qui l'accompagnent),

peut servir de fondement social identitaire aux sociétés relativement simples et relativement peu peuplées d'Amazonie, les sociétés andines doivent recourir à d'autres moyens. Ces moyens consistent à élaborer, et à mettre constamment à jour, un accord sur la manière d'interpréter la réalité environnante. Dès lors la notion de temps ne peut plus être vue seulement comme une répétition, fut-elle fictive, des temps mythiques. Il faut introduire d'autres temporalités qui peuvent même être en contradiction les unes avec les autres<sup>28</sup>.

Les différences entre paroles mythiques amazoniennes et andines reflètent en réalité une opposition de mode de pensée: là où dans les terres basses d'Amazonie la parole mythique est première et considérée comme l'origine et la cause de toute chose, dans les hautes terres des Andes la parole mythique n'a pour objet que de créer un accord sur la manière de concevoir la réalité. Cet accord ne saurait se faire sur une conception aussi particulière que le complexe mythe/rite tel qu'on peut l'observer dans les sociétés des basses terres; il y faut des croyances plus fortes participant de pratiques quotidiennes. Telle est entre autre la fonction des divinités qui sont censées rendre compte de l'inexplicable, et dont les pouvoirs et le sens se perpétuent grâce aux cultes qu'on leur voue collectivement et traditionnellement. Ce n'est donc plus la parole mythique qui sert de référence sociale mais l'espace et le temps concrets sur lesquels la parole mythique ne fait que proposer un commun entendement. Comme si la vocation des 'mythes' était de couvrir le monde de leurs commentaires; comme si la parole mythique était en quelque sorte projetée sur le paysage et sur le calendrier et qu'il n'en restât plus que les traces privilégiées: multiples divinités, innombrables et infiniment diverses *huaca*, croyances de tous les jours, univers instable en attente de la prochaine "catastrophe". Tandis que de leur côté les amazoniens continuent inlassablement et autant qu'il leur sera possible à reconstruire la parole des ancêtres.

<sup>27</sup> Dans un tel schéma, la division sexuelle (et par âge) des tâches qui existe dans toutes les sociétés constitue évidemment une division fondamentale de conception du monde, que l'on retrouve effectivement dans toutes les sociétés quelles qu'elles soient. En ce sens les sociétés "simples" sont déjà complexes.

<sup>28</sup> Jusqu'à ce que finalement dans une société suffisamment complexe, une des spécialités de la division du travail soit l'élaboration de l'histoire — au sens occidental du terme —, une élaboration qui, on le voit, ne sera jamais que relative à un ordre social donné.

## Ouvrages cités

DÉSVEAUX Emmanuel et Jean POUILLON édés.

- 1995 "Rencontre autour de la formule canonique".  
*L'Homme* (Paris) 135: 7-63.  
[Contributions: Solomon MARCUS (pp. 9-15), Jean  
PETITOT (pp. 17-23), Luc RACINE (pp. 25-33), Alain  
CÔTÉ (pp. 35-41), Emmanuel DÉSVEAUX (pp. 43-49),  
Lucien SCUBLA (pp. 51-60)]

JAKOBSON Roman

- 1963 *Essais de linguistique générale I*.- Paris: Minuit.

JACOPIN Pierre-Yves

- 1981 *La parole générative*.- Cambridge et Neuchâtel:  
Lepetit-Tremblay et Faculté des Lettres, Univer-  
sité de Neuchâtel.
- 1988 "On the Syntactic Structure of Myth, or the Yukuna  
Invention of Speech".- *Cultural Anthropology* 3 (2):  
131-159.
- 1993 "De l'histoire du *Petit Chaperon Rouge* ou les trans-  
formations d'une histoire de femme".- *Ethnologie*  
*française*, XXIII(1): 48-65.  
[numéro spécial "Textures mythiques"]

LÉVI-STRAUSS Claude

- 1958 *Anthropologie structurale I*.- Paris: Plon.  
[notamment "Structure et dialectique", pp. 257-266]

LUKACS Georg

- 1960 *Histoire et conscience de classe*.- Paris: Minuit  
[1922]

ORTIZ RESCANIERE Alejandro

- 1993 *La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones  
de la persona y de la pareja en los Andes*.- Lima:  
Universidad Católica del Perú.

SULLIVAN Lawrence E.

- 1988 *Ichanchu's Drum. An Orientation to Meaning in  
South American Religions*.- New York: MacMillan  
Publishing Co.

TAYLOR Gérald

- 1980 *Rites et traditions de Huarochiri*.- Paris: L'Har-  
mattan.

TURNER Terence

- 1988 "History, Myth, and Social Consciousness among  
the Kayapó of Central Brazil", in: HILL J. (éd.), *Rethin-  
king History and Myth*, pp. 195-213.- Urbana:  
University of Illinois Press.
- 1988 "Commentary: Ethno-Ethnohistory: Myth and  
History in Native South American Representations  
of Contact with Western Society", in: HILL J. (éd.),  
*Rethinking History and Myth*, pp. 235-281.- Urbana:  
University of Illinois Press.

