

L'homme honteux et la femme-crampon

En marge des «Mythologiques» de Claude Lévi-Strauss

Hans DIETSCHY

Au cours des deux mille pages des «Mythologiques» de Claude Lévi-Strauss apparaît d'une manière significative une figure mythique qu'on pourrait appeler pivotale parce qu'elle appartient au mythe de référence du Brésil Central et se retrouve assez marquée au nord-ouest de l'Amérique du Nord: celle du «dénicheur d'oiseaux» qui est un «garçon cloîtré» (ou confiné, ou caché) au renom de beauté physique et même lié à un «père enceint» qui le porte dans son genou. Elle nous rappelle le «Dionysos parapaizon» des régions méditerranéennes, le «puer aeternus» né de la cuisse de Zeus.

Nous nous sommes proposé de reprendre, dans les remarques marginales qui suivent, un dialogue avec l'auteur des «Mythologiques» sur la portée des coutumes des Indiens *Karaja* du Brésil Central en vue de l'interprétation du thème mythique évoqué. Comme nous l'avons dit, Lévi-Strauss part d'un seul mythe du Brésil Central, dit de référence, provenant d'une seule société, et l'analyse en faisant d'abord appel au contexte ethnographique, puis à d'autres mythes de la même société. Il passe ensuite à des mythes originaires de sociétés voisines, non sans les avoir situés eux aussi dans leur contexte ethnographique particulier, car sans l'ethnographie «l'étude des mythes est impuissante». Puis il gagne des sociétés plus lointaines¹. Mais l'auteur, fidèle à sa méthode structurale, nous avertit: «Les mythes se pensent entre eux... un mythe ne tire pas son sens d'institutions contemporaines ou archaïques dont il serait le reflet, mais de la position qu'il occupe par rapport à d'autres mythes au sein d'un groupe de transformations.»² C'est pourquoi il exclut, «pour le moment», en parlant justement de l'institution *karaja* qui nous occupera, d'attribuer aux fonctions mythiques des significations absolues qu'il faudrait rechercher en dehors du mythe, procédé qu'il qualifie de «jungisme», et il s'interdit, à ce stade, d'invoquer des arguments d'ordre paradigmatique (ethnographique)³. Mais ce n'est que «pour le moment». Dans le dernier tome des «Mythologiques», en par-

lant des deux thèmes liés dans les mythes et rites sud-américains, l'enfant caché et le père enceint, il rappelle qu'il avait fallu, «pour interpréter correctement» le héros confiné *bororo*, le rapprocher de coutumes *gé* et *karaja* sur la réclusion des adolescents ou d'une adolescente de haut rang⁴; il admet donc finalement que ce rapprochement peut être valable, si ce n'est que pour interpréter le sens du surnom du héros, «le confiné».

I.

Le motif initial du mythe de référence (M 1) du dénicheur d'oiseaux consiste dans un inceste avec la mère dont se rend coupable le héros. Mais dans ce mythe, comme dans la première variation, le mythe de Baitogogo (M 2), l'incestueux apparaît moins coupable que l'époux offensé qui cherche à se venger. Le héros de ce deuxième mythe *bororo* du Brésil Central s'appelle donc Baitogogo, surnom dont le sens est justement «le confiné» (sempre fechado em casa). Son vrai nom est Birimoddo, «jolie peau»⁵. Dès ce moment, Lévi-Strauss évoque le parallèle qui s'impose avec un surnom synonyme dans les mythes des *Klamath* et *Modoc* du Nord-Ouest de l'Amérique du Nord. Il y revient dans le dernier tome. En fait, le dénicheur d'oiseaux et «le confiné» sont ici une et même personne, car son nom Aishish signifie le «confiné» et «évoque son inclusion temporaire dans le corps du demiurge», sa beauté physique est soulignée comme dans le cas de Baitogogo, mais l'inceste du héros avec l'épouse du père s'inverse en inceste du père avec une épouse du fils, le héros. L'enfant caché, d'ailleurs, est un motif plus général où une famille soustrait un de ses enfants aux regards de toute la population. Quant au «père enceint», l'ethnologue suisse Albert Samuel Gatschet, en 1890 déjà, a publié le mythe (M 529) de la seconde «naissance» du héros Aishish: le demiurge sauve le bébé de la mère qui se jette dans les flammes. Il l'introduit dans son genou. Sa fille extrait l'enfant de la plaie⁶.

¹ Lévi-Strauss 1964, 9, 10, 11.

² 1964, 20, 59 n. 1.

³ 1964, 64, 65.

⁴ 1971, 36.

⁵ Lévi-Strauss 1964, 56, 57, 63. Colbacchini 1942, 29, 201.

⁶ Lévi-Strauss 1964, 63; 1971, 26, 30, 35, 44, 347.

Lévi-Strauss interprète donc en passant le nom du héros *klamath* par l'inclusion dans la jambe du père, c'est-à-dire syntagmatiquement (se basant sur le contexte du mythe même) ⁷, et il s'exprime sur les nuances des mythes *bororo* et *klamath* comme suit: «Le viol de la mère (dans le mythe de référence) traduit le refus de rejoindre la maison des hommes et de quitter l'univers infantile et féminin. Au contraire, Aishish est si fortement du côté de l'homme qu'il se fait porter par son père pour une seconde gestation». Ajoutons brièvement que ce motif de l'homme enceint occupe en Amérique du Nord une aire considérable jusqu'en Sibérie. La diffusion du motif en Amérique du Sud paraît encore plus vaste. Zerries poursuit la ligne jusqu'en Finlande et aux régions méditerranéennes ⁸.

Les deux significations nuancées du terme «le confiné» se trouvent proposées dès le premier tome. D'une part, le terme connote, selon Lévi-Strauss, «une attitude particulière envers le monde féminin, vis-à-vis duquel le porteur du surnom – ou son homologue (dans le mythe de référence) – refuse de prendre ses distances, cherchant au contraire de s'y réfugier...». D'autre part, à propos d'un mythe *mundurucu* de l'Amazonie il est dit: «Le confinement d'un garçon adolescent (qu'il s'agisse d'une institution réelle ou d'une proposition mythique) a pour but de protéger le jeune homme contre les entreprises du monde féminin», comme c'est le cas lors de l'initiation des tribus *gé* qui cloîtent leurs novices ⁹.

Poursuivons d'abord la deuxième nuance. En parlant du mythe de référence, Lévi-Strauss cherche, outre le contexte mythique, à trouver un paradigme ethnographique des *Bororo* mêmes. Il se demande: «Les *Bororo* connurent-ils jadis une institution socio-religieuse encore préservée par leurs mythes dans le motif du garçon cloîtré?» Et il continue: «Il existe bien une coutume *bororo* relative à un 'garçon cloîtré': celle dite du fiancé honteux. Il fallait que les parentes de l'épouse fissent violence au jeune marié, en déménageant d'office ses effets personnels. Lui-même met longtemps à se décider avant de changer de résidence... il continuera d'habiter la maison des hommes, «jusqu'à ce qu'il soit guéri de la honte d'être devenu un mari» ¹⁰. La dernière phrase, ou bout d'une phrase, provient comme le reste de Colbacchini qui dit en outre qu'«on a coutume de parler» de la honte du mari (como costumam dizer, perdeu a vergonha de ser considerado esposo). L'institution du fiancé honteux, abstraction faite du déménagement forcé, est donc même proverbiale. Mais il faut remarquer d'autre part que les chercheurs ont toujours souligné que les hommes *bororo* passent presque tout leur temps dans la maison des hommes et non seulement pendant quelques mois après leur mariage, qu'ils ne vont dans la maison familiale, qui est celle de la femme, que pour y passer la nuit, que les femmes n'aiment pas que les hommes restent longtemps chez elles et même qu'ils restent pendant la nuit ¹¹. Lévi-

Strauss a admirablement décrit la situation dans son fameux journal: «Dans les maisons de famille, un homme marié ne se sent donc jamais chez lui: Sa maison, où il est né... est la maison de sa mère et de ses sœurs, maintenant habitée par leurs maris. Néanmoins, il y retourne quand il veut: sûr d'être toujours bien accueilli. Et quand l'atmosphère du domicile conjugal lui paraît trop lourde... il peut aller dormir dans la maison des hommes où il retrouve ses souvenirs d'adolescent, la camaraderie masculine et une ambiance religieuse nullement exclusive de la poursuite d'intrigues avec les filles non-mariées.» ¹²

En présentant le «fiancé honteux» des *Bororo*, Lévi-Strauss renvoie dans une note aux *Sherente*, tribu *gé* du même Brésil Central: «Chez les *Sherente*, au moment des noces, le fiancé manifestait de la honte, de la tristesse, de la timidité; ses nouveaux alliés l'entraînaient de force et, pendant plusieurs semaines ou plusieurs mois, il ne tentait pas d'approcher sa femme, de peur d'être repoussé. Pendant cette période, une prostituée partageait la chambre nuptiale.» La manifestation de la honte est rapportée par J. F. de Oliveira en 1912, tandis que le reste de la phrase se réfère à un passage de Nimuendajú qui, outre de la résistance coutumière du fiancé, parle de la honte de l'épouse qui a été mariée avant d'être pubère – mariage précoce qui est attesté de même par Maybury-Lewis pour les *Shavante*, tribu étroitement apparentée, où le fiancé se retient d'abord de visiter son épouse impubère, puis va la trouver pendant la nuit et, dans un troisième stade, prend enfin domicile chez ses beaux-parents. Néanmoins, les deux auteurs s'expriment sur la répugnance coutumière du fiancé pour qui le mariage semble être un mal inévitable qui l'arrache à la vie insouciant dans la maison des hommes et l'amène à être un gendre subordonné ¹³.

Lévi-Strauss, en terminant ses considérations sur la coutume du «fiancé honteux» des *Bororo*, met en évidence la différence entre mythe et rite: «Le jeune marié restait cloîtré dans la maison des hommes, par répugnance à rallier un monde féminin défini par la vie conjugale... La situation évoquée par le mythe est inverse, puisqu'il y est question d'un adolescent qui se cloître dans un monde féminin défini par la vie domestique à quoi l'initiation a pour conséquence de mettre fin.» ¹⁴ Or, la première connotation du terme «le confiné» dont nous avons parlé, qui vise le refus de rejoindre la maison des hommes et la volonté de rester cloîtré dans le monde féminin, en outre le renom de beauté physique du héros des mythes, se retrouvent précisément dans l'institution des «iolo» ou «deridu» des *Karaja* et dans sa réplique, les «chirika-kantu» des *Tapirapé*, tribus voisines des *Bororo* et des *Sherente/Shavante*. Lévi-Strauss, qui ignore le cas des *Tapirapé*, tribu tupi, se réfère lui-même aux *Karaja*, de langue isolée. Il n'exclut pas qu'il y ait, derrière le surnom «le confiné», autre chose que ce qui ressort du seul contexte syntagmatique du mythe. «Il est possible, et même vraisemblable, que le terme renvoie à un ensemble paradigmatique, où les *Bororo* feraient pendant aux

⁷ 1971, 347.

⁸ Lévi-Strauss 1971, 30, 35. Zerries 1964, 273-275.

⁹ Lévi-Strauss 1964, 65, 66.

¹⁰ Lévi-Strauss 1964, 69. Colbacchini 1942, 40.

¹¹ v.d. Steinen 1894, 501. Colbacchini 1942, 40, 51, 134.

¹² Lévi-Strauss 1955, 231.

¹³ Lévi-Strauss 1964, 69 n. 1. Nimuendajú 1942, 29, 30. Maybury-Lewis 1967, 74, 78, 79, 81, 83-86.

¹⁴ Lévi-Strauss 1964, 69.

Karaja, peut-être moins franchement matrilineaires. Chez ces derniers, Lipkind et Dietschy ont signalé une institution ancienne: celle de la fille cloîtrée ou confinée, noble héritière soumise à diverses prohibitions. Si obscures que soient les indications recueillies, elles évoquent, à leur tour, l'institution *iroquois* des enfants gardés au duvet.¹⁵

Lévi-Strauss s'obstine à parler de la «fille cloîtrée» des *Karaja*, bien que les indications citées soient parfaitement claires en ce qui concerne le rôle secondaire d'une fille et le rôle du «iolo» masculin comme chef prévu (ce qui vaut de même pour le «chirika-kantu» masculin et féminin des *Tapirapé*). Krause parle le premier du chef «deridu» des *Karaja*, charge qui est transmise en ligne patrilinéaire dans cette société à résidence matrilocale. S'il n'y a pas de fils, une fille est choisie qui s'appelle «hawaky-derodi» (femme-deridu). Un «deridu» doit être éduqué tout spécialement, confiné pendant quatre ans dans une maison séparée et instruit par son père. Si un chef meurt sans successeur désigné par lui, il s'ensuit une carence dans la fonction du chef, car un «deridu» doit être à nouveau préparé¹⁶.

Baldus n'a plus trouvé, en 1935, de véritables chefs; on lui a seulement parlé des «iolo». Le «iolo» est le garçon le plus beau du village (o menino mais bonito da aldeia), il reste dès son enfance dans sa maison maternelle, jusqu'à son mariage (cela signifierait donc qu'il n'entre pas dans la maison des hommes), il n'est pas obligé de travailler avant d'être marié (c'est d'ailleurs le cas de tous les jeunes hommes), tout le monde le pourvoit de parures. Il ne mange pas beaucoup, et c'est sa mère qui le nourrit. Il n'y a qu'un seul «iolo» dans un village. Les parents le désignent comme «iolo», et il peut appartenir à n'importe quelle famille. Il n'a pas le droit de commander (c'est-à-dire qu'il n'est pas chef). Il n'a qu'à être beau. Dans presque tous les villages, il y avait un «iolo». Le vautour royal est appelé «iolo», parce qu'il est très beau (por ser muito lindo, chamaramo iolo), et le terme, dans la prononciation des femmes «kikoloku», a la signification de «joli» (lindo)¹⁷.

Lipkind à son tour, comme avant lui Krause, a trouvé un rapport avec la fonction du chef. Chaque village a un ou plusieurs «iolo», qui sont des enfants de la lignée du chef, choisis par celui-ci pour un traitement spécial (c'est-à-dire le confinement, etc.) par les habitants du village. Le chef nomme (apparemment parmi les «iolo» existants) le «iolo» qui doit lui succéder; s'il ne le fait pas, c'est le village qui l'élit après sa mort. Des filles de la lignée du chef sont pareillement choisies pour un traitement spécial: chacune est connue comme la «femme cachée». Lipkind continue en évoquant l'existence, dans le passé, de chefs féminins, il semble donc nettement mettre en relation la «femme cachée» avec la succession du chef dont a parlé Krause. James enfin, en utilisant les notes de campagne de Lipkind, dit que ne sont éduqués comme chefs futurs que certains fils de la lignée patrilinéaire du chef, jeunes gens qu'on appelle «enfants favoris»¹⁸.

Or, «enfant favori» est la signification du terme «deridu» rapporté par Krause (de = enfant; riore = petit, favori; - du = suffixe révérentiel) comme je l'ai indiqué dans l'article cité par Lévi-Strauss et où j'ai passé en revue les renseignements de Krause, Baldus et Lipkind. Lipkind a donc connu, en 1938, les mêmes termes que moi-même en 1954/55, c'est-à-dire «iolo» (beau) et «deridu» (enfant favori), et dont l'utilisation m'a paru alors assez contradictoire, indécision certainement due au fait que l'institution du «iolo», futur chef, n'était plus en vigueur¹⁹. Si maintenant, je revois mes notes, je dois dire que les deux termes, en effet, m'ont été présentés souvent comme équivalents. Le terme «deridu» est d'ailleurs utilisé encore de nos jours pour celui qui dirige la fête d'initiation, dite de «la grande maison»²⁰. Pour ne pas m'attarder, je dirais simplement qu'il s'agissait bien des chefs prévus et que, si on n'avait pas de successeur mâle au chef, on choisissait une fille parmi les cloîtrées pour laquelle, parce qu'elle ne pouvait pas se mêler aux hommes sur la place des hommes, agissait son oncle maternel. Les indications de Baldus sont néanmoins précieuses pour nous, car elles unissent le confinement dans le monde féminin d'un petit prince à la notion de beauté physique.

Le vague qui plane sur la fonction du «iolo» chez les *Karaja* se présente moins lorsque nous examinons le «chirika-kantu» («enfant favori») de leurs voisins, les *Tapirapé* - institution qui semble assez apparentée, non seulement à cause du terme «favori». Baldus cite une lettre de Wagley qui considère cette institution comme une des voies ouvertes pour gagner du prestige. Le chef *tapirapé*, en effet, doit sa position au nom qu'il hérite du chef précédent, au traitement qu'il a reçu comme «enfant favori» pourvu de parures spéciales, à la direction du groupe d'âge de sa moitié, à la fonction de chaman et enfin au fait qu'il rassemble autour de lui beaucoup de jeunes couples. Dans son article sur le chamanisme *tapirapé*, Wagley dit qu'il y avait aussi, à côté des garçons, des filles choisies pour le traitement comme «enfants favoris». Dans un village, il y a d'ordinaire deux «enfants favoris» de sexe masculin, un pour chaque moitié. Baldus n'a vu, en 1935, qu'une «fille favorite» qui passait ses jours alternativement chez les chefs des deux moitiés²¹.

II.

En parlant du petit prince *karaja* cloîtré chez sa mère, nous avons temporairement perdu de vue la deuxième nuance du «confiné», celle du «fiancé honteux» qui se protège contre les entreprises du monde féminin. Car les *Karaja* n'ignorent pas du tout la honte du fiancé, bien qu'elle ne semble pas proverbiale comme chez les *Bororo*. Mais elle s'inscrit dans le comportement général, dans le rite et dans les mythes. S'il est correct de dire que les *Baitogogo*, les confinés, sont des garçons ou des filles «qui s'attardent dans le célibat»²², les *Karaja* vont même plus loin sur cette voie de la honte que les *Bororo* ou les *Shavante* dont nous avons parlé.

¹⁵ Lévi-Strauss 1964, 64; cf. 1971, 36.

¹⁶ Krause 1911, 314, 321-323.

¹⁷ Baldus 1937, 83-84; 1970, 342.

¹⁸ Lipkind 1948, 186. James 1949, 63.

¹⁹ Dietschy 1959, 172, 174-175.

²⁰ Souza Filho, 1973.

²¹ Baldus 1970, 339-341. Wagley 1943, 22-23 et n. 23.

²² Lévi-Strauss 1964, 340.

Ceux-ci ne s'imaginent pas le célibat ²³, tandis que Krause évoque à plusieurs reprises l'idéal des hommes *karaja* de rester célibataires (Junggesellenideal), afin de ne pas être obligés de travailler durement pour la famille et de pouvoir fainéanter dans la maison des hommes ²⁴.

Pendant les rites de mariage *karaja*, le fiancé se montre vexé, plus timide que la fiancée, souvent il s'enfuit après la cérémonie dans la maison des hommes et ne retourne qu'après quelques jours ²⁵. Mais il faut retenir que chez les *Karaja*, la honte du fiancé n'est pas seulement institutionnelle. Qu'ils hésitent souvent à se marier est attesté aussi par Baldus qui ajoute que le célibat est facilité par l'amour de veuves sympathiques. En vue de l'explication rapportée par Krause – la dureté du travail des mariés –, il lui paraît que la peur que l'homme *karaja* a de sa femme impérieuse (*mandona*), qui le bat volontiers, est un facteur non moins décisif ²⁶. Il aimait à dire que les hommes *karaja* ont peur, non de leur mère qui est affectueuse, mais de l'épouse de leur père, ne désirant pas connaître le même sort que ce dernier.

En passant aux mythes, notons préalablement l'initiative fréquente de la femme *karaja* en matière d'amour, de mariage et de divorce qui est en accord avec la honte de l'homme et qui trouve sa réplique chez les *Bororo* où la fille fait le premier pas envers le jeune homme qui se montre indifférent ²⁷. Lévi-Strauss, se référant au Nord-Ouest de l'Amérique du Nord, constate d'une part, que des femmes-grues bruyantes d'un mythe *chehalis* (M 648) se disqualifient entre autres en prenant l'initiative de la demande en mariage: «L'homme courtise la femme, non le contraire... le protocole matrimonial n'est pas réversible.» D'autre part, un mythe *tillamook* (M 722) commence: «Aux temps mythiques, c'étaient toujours les femmes qui couraient à la recherche d'un mari.» ²⁸

Or, l'initiative de la demande en mariage prise par la fille me semble être l'interprétation correcte d'un passage dans un fameux mythe *karaja* (M 177), dit des flèches magiques, que Lévi-Strauss rend d'après Ehrenreich: Des chasseurs malchanceux sont la proie des singes hurleurs, à l'exception de leur jeune frère au corps ulcéréux, rejeté par sa mère. Guéri par un homme-serpent, il obtient pour la lutte contre les singes la protection d'une grenouille en échange de caresses illusoires, et devient un chasseur miraculeux grâce à des sagaies données par le serpent ²⁹, une pour chaque type de nourriture. Bien que le héros eût interdit qu'on touchât à ses armes magiques, un de ses beaux-frères s'empara des sagaies et provoqua par sa maladresse l'apparition d'une tête de monstre qui massacra

tout le village ³⁰. Après ce drame, le serpent le jugea irréparable. Il convia son protégé à une pêche au poisson pirarucu (*Arapaima gigas*), et lui dit de ne pas omettre de l'alerter si une de ses filles venait à le pousser. C'est ce qui se passa, mais le héros oublia la recommandation du serpent. Celui-ci se changea alors en poisson pirarucu, et le héros fit de même. Quand les Indiens les pêchèrent tous deux, le serpent réussit à s'échapper, mais le héros fut traîné sur la grève où un pêcheur essaya de l'assommer. Le serpent vint à la rescousse, l'aida à sortir du filet et lui rendit forme humaine. Il lui expliqua qu'il avait été puni de n'avoir rien dit quand la jeune fille l'avait touché ³¹.

Que l'attouchement signifie le désir de mariage de la part de la fille, est rendu transparent par deux versions de ce mythe transmises par Krause (M 177 b, c). Avant la chasse aux singes qui ont tué les frères du héros, les «enfants» (M 177 b) ou plus exactement les «filles» (M 177 c) de l'homme dans le trou (le serpent) ne veulent pas que le héros revienne, sauf une. Celui-ci ne se laisse appliquer des parures qu'exclusivement par cette fille ³². Le motif d'un héros refusé par une fille, mais accepté par sa sœur, revient d'ailleurs dans le mythe *karaja* de l'étoile-époux d'une mortelle (M 110), où l'ainée ne veut pas du héros parce qu'il apparaît comme un vieillard. C'est la cadette qui l'épouse ³³. Ce mythe n'est pas sans portée pour notre thème, car Lévi-Strauss constate que le mythe de référence du dénicheur d'oiseaux et celui des épouses des astres en Amérique du Nord appartiennent à un seul et même groupe de transformation ³⁴. Quant au mode précis de demande en mariage par attouchement qui serait comparable à celui reconnu par tous les *Salish* de l'Amérique du Nord et qui y est exécuté par les hommes ³⁵, je n'ai pas de renseignements concernant les *Karaja*. De son côté, Lévi-Strauss signale, pour qui voulait entreprendre une étude complète du mythe (M 177), la conclusion analogue de M 78, mythe *caduveo*, où le héros regarde la fille du démiurge, ce coup d'œil la rend enceinte et le créateur fait mourir le héros ³⁶. C'est exact, le héros *karaja* au moins a failli mourir, mais justement, c'est la fille qui est active, et elle n'est pas enceinte, elle est répudiée, puisque le héros, qui semble donc honteux, oublie volontiers de mentionner l'attouchement.

Si un autre mythe *karaja* (M 177 d) est rangé par Lévi-Strauss à côté de celui des flèches magiques, c'est apparemment parce qu'il traite d'un pirarucu qui est tué. J'ai parlé ailleurs de ce mythe, et ceci à

²³ Colbacchini 1942, 51. Maybury-Lewis 1967, 83.

²⁴ Krause 1911, 160, 190, 280, 325.

²⁵ Machado 1947, 13, 14. Dietschy 1964, 42.

²⁶ Baldus 1970, 300, 348.

²⁷ Dietschy, 1964, 42. Baldus 1970, 300, 349. Colbacchini 1942, 39, 40.

²⁸ Lévi-Strauss 1971, 280, 284, 414.

²⁹ Lévi-Strauss 1966, 181 rend par méprise: grenouille.

³⁰ Lévi-Strauss 1966, 181, 342; il rend p. 342 «tête monstrueuse aux multiples gueules armées de dents», ce qui remonte à une déformation de la traduction portugaise (1948, 85) du texte de Ehrenreich qui doit être lu: «une grande tête monstrueuse à gueule ample armée de dents» (ein grosser gespenstischer Kopf mit weitem, zahnbewehrtem Rachen): Ehrenreich 1891, 43.

³¹ Lévi-Strauss 1966, 343.

³² Krause 1911, 348, 349.

³³ Lévi-Strauss 1964, 190.

³⁴ Lévi-Strauss 1968, 164, 206, 250; 1971, 23.

³⁵ Lévi-Strauss 1971, 354.

³⁶ Lévi-Strauss 1964, 164; 1966, 343.

cause du motif de la déception par le mariage, thème qui nous occupe ici. Ce mythe attribue l'origine des pirarucu à deux frères dégoûtés des filles du soleil, leurs femmes, ou rejetés par leurs femmes, comme dit une autre version, qui se changent en conséquence en poissons pirarucu. L'un est mangé par les cigognes parce qu'il est mou, l'autre, dur comme la pierre, survit et, ajoute Lévi-Strauss, devient le masque «lateni» qui terrifie les femmes et les enfants. Il continue: «Ces hommes déçus par l'amour avec les humaines, changés en pirarucu, inversent la ou les femmes du cycle du tapir séducteur, passionnément éprises d'un animal, et qui se changèrent en poissons.»³⁷ Au même cycle appartient un autre mythe *karaja* (M 289), où les femmes «amazonnes», éprises du crocodile qui est assommé à cause de cela par les hommes vexés, tuent leurs maris et s'en vont³⁸. Ce mythe reflète en quelque sorte l'attitude entreprenante et impérieuse de la femme *karaja* dont nous avons parlé.

III.

Le troisième tome des «Mythologiques» débute par un mythe qui contient un épisode où la moitié supérieure d'une femme se cramponne au dos de son mari, l'affame en dévorant sa nourriture et le souille de déjections. C'est un mythe *tukuna* du Nord-Ouest de l'Amazonie (M 354), rapporté par Nimuendajú et traitant d'un héros et de ses femmes consécutives, femelles d'animaux changées en filles humaines, qui sont chassées l'une après l'autre par leur belle-mère. La dernière épouse est une fille indienne, issue du même peuple que lui. «Chaque fois qu'elle allait à l'embarcadère, qui était assez éloigné de la hutte, son corps se séparait en deux à la hauteur de la taille: le ventre et les jambes restaient sur la berge; la poitrine, la tête et les bras se mettaient à l'eau. Attirés par l'odeur de la chair, les poissons matrinchan accouraient et la femme, réduite à la moitié supérieure, les attrapait avec ses mains nues... Le torse rampant regagnait alors la berge et venait s'ajuster sur la partie inférieure, dont saillait un bout de moelle épinière qui jouait le rôle de tenon». Un jour, la belle-mère «découvrit la moitié inférieure qui gisait, et arracha le bout de moelle protubérant. Quand son autre moitié se hissa sur la rive, la femme ne parvint plus à se reconstituer. La moitié supérieure monta à force de bras sur une branche d'arbre qui surplombait le sentier...». Alors que le héros «passait sous la branche, la demi-femme se laissa choir sur le dos de son mari et s'y fixa. Dès lors, elle ne le laissa plus manger, arrachant la nourriture de sa bouche pour la dévorer. Il maigrissait à vue d'œil, et son dos était tout souillé des excréments de la femme». Il conçut une ruse pour se délivrer d'elle et y réussit³⁹.

Dans un chapitre suivant, intitulé «Une collante moitié», est établie la relation entre la femme-crampon

et le fameux motif de la tête qui roule, qui est attesté depuis le cercle arctique jusqu'à la Terre de Feu. Des versions sud-américaines (*Uitoto*, *Warrau*, *Shipaia*) présentent la tête d'une femme qui saute sur l'épaule de l'homme, s'y fixe et engloutit toute la nourriture⁴⁰. Parce que la mythologie sud-américaine offre peu d'exemples de cette histoire de la femme-crampon, Lévi-Strauss cherche des paradigmes en Amérique du Nord. Et là se retrouve un trait qui nous est maintenant familier: l'homme qui ne veut pas se marier et qui est puni par une femme-crampon. Un héros *assiniboine* par exemple (M 369), «un beau jeune homme... ne s'intéressait pas aux filles, bien qu'elles fussent toutes folles de lui». La grand-mère d'une fille répudiée se cramponne à son dos. Une vieille femme, de même, reste cramponnée au dos d'un héros *wichita* (M 370), urine et défèque sur lui «pour le punir d'avoir toujours refusé de prendre femme». Une vieille femme dédaignée par un héros *creé* (M 368) se fixe à son dos et ne le laisse pas s'alimenter. Chez les *Pawnee*, il est raconté (M 378) qu'à un enfant mystérieux qui entreprit de courir le monde, on offrit dans un village «toutes les filles en mariage, mais aucune ne sût trouver grâce à ses yeux. Pour le punir de son indifférence, une femme se cramponna à son dos qu'elle refusa de quitter»⁴¹.

Laissons de côté le motif apparenté de la femme-grenouille collante en Amérique du Nord et du Sud et son aspect lunaire, et notons que, comme nous l'avons vu dans le mythe des flèches magiques, les *Karaja* connaissent une grenouille éprise d'amour ainsi qu'une sorte de tête qui roule, la tête monstrueuse qui tue⁴². Mais il n'y a aucune allusion à une femme collante dans ce mythe. La fille y est bien dédaignée par un homme honteux, mais au lieu d'être vengée par une femme-crampon, elle l'est par son père.

A vrai dire, nous nous sommes demandé s'il n'y a pas lieu de chercher la femme-crampon chez les *Karaja*, si ce n'est dans le mythe, dans une partie des rites de mariage. Nous avons parlé déjà de leur institution du «fiancé honteux». Or, comme nous l'avons décrit ailleurs, ils accomplissent au cours des cérémonies d'un premier mariage un rite qui maintenant nous évoque le motif mythique dont nous traitons: la fiancée portée au dos par son mari futur pourrait être un paradigme du mythe. Il faut bien noter qu'un homme (l'oncle maternel) porte les garçons qui vont être initiés sur son dos vers la place des hommes, que le maître de cette cérémonie y est transporté de la même façon, que dans ce qu'on peut nommer l'introduction au mariage, un homme parent porte le fiancé à la maison de l'épouse future, après quoi suivent des mois ou un jour d'attente⁴³. La gestation par un homme est donc usuelle. Je n'ai pas pu observer les rites de mariage moi-même. Ce qui suit m'a été rapporté par trois informateurs, une femme et deux hommes, à plus d'un mois de distance, et avec un sourire embarrassé.

³⁷ Lévi-Strauss 1966, 345; il cite Baldus 1952/53, 213-215, et Machado 1947, 43-45, mais que le masque «lateni» incorpore le pirarucu ne s'y trouve pas. C'est moi qui ai rapporté ce fait dans un article que Lévi-Strauss cite ailleurs: Dietschy 1965, 73, 74; cf. 1970/71, 52.

³⁸ Ehrenreich 1891, 41. Lévi-Strauss 1966, 261; cf. 1964, 271.

³⁹ Lévi-Strauss 1968, 17-20. Nimuendajú 1952, 151-153.

⁴⁰ Lévi-Strauss 1968, 42, 43.

⁴¹ Lévi-Strauss 1968, 44-46, 57.

⁴² Lévi-Strauss 1968, 47, 57, 62, 75.

⁴³ Krause 1911, 325. Machado 1947, 14. Dietschy 1964, 39, 42 et notes de campagne. Souza Filho 1973, 18, 24.

Pour préparer le rite de mariage propre, des hommes parents («wa-bioa») vont de bonne heure à la pêche, accompagnés du fiancé. Le chef de l'expédition est un beau-frère de celui-ci qui, lui-même, se borne au rôle de spectateur et ne mange rien en route. Lorsque, vers trois heures de l'après-midi, les rameurs rentrent de la pêche, les femmes viennent les rencontrer à la berge, comme c'est la coutume après chaque sortie des hommes à la pêche ou aux champs. La fiancée est en leur compagnie, ornée de parures comme son futur mari. Celui-ci la prend sur son dos, et ses compagnons font la même chose avec leurs épouses, s'il leur plaît ainsi. En portant les femmes, les hommes se rendent à la maison des parents de la fiancée, futur domicile, où le reste des cérémonies se déroule ⁴⁴.

Dans un passage souvent remarqué de Lipkind, qui a le mieux connu les *Karaja*, nous lisons ce que je ne voudrais pas traduire: «...women are permitted to behave with perfect freedom, whereas men, until

they become fathers, behave with a shy and deferential modesty resembling but exceeding that of the Victorian maiden» ⁴⁵. Lipkind parle de l'étiquette, qui n'est pas rigide observée, mais qui néanmoins traduit l'atmosphère de la société *karaja* comme elle peut être sentie à travers les rites et les mythes dont nous avons traité dans ces pages. Le comportement journalier du *Karaja*, de cet homme «honteux», vis-à-vis de cette femme «crampon» – s'il n'est pas faux de renvoyer à ce paradigme mythique –, nous paraissait souvent en accord avec le code psychologique du «puer aeternus», personnalité non seulement inscrite dans la mythologie méditerranéenne, ainsi que nous l'avons dit au début, mais se retrouvant parmi ceux qui nous entourent ⁴⁶. Ce n'est qu'un des codes possibles. La figure du cloîtré, qui a tant occupé Claude Lévi-Strauss, se révèle en tout cas d'une vaste portée dans notre contexte.

⁴⁵ Lipkind 1948, 187.

⁴⁶ v. Franz 1970.

⁴⁴ Dietschy 1964, 42.

Bibliographie

BALDUS, Herbert. «Ensaio de Etnologia Brasileira.» São Paulo, 1937.

– «Karaja-Mythen.» In: «Tribus.» Stuttgart, 1952/1953.

– «Tapirapé, tribu tupi no Brasil Central.» São Paulo, 1970.

COLBACCHINI, Antonio, e ALBISETTI, Cesar. «Os Boro-ros orientais.» São Paulo, 1942.

DIETSCHY, Hans. «Das Häuptlingswesen bei den Karaja.» In: *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg*, XXV, 1959.

– «Altersstufen bei den Karaja-Indianern Zentralbrasilien.» In: *Völkerkundliche Abhandlungen I, Niedersächsisches Landesmuseum*. Hannover, 1964.

– «Der bezaubernde Delphin.» In: *Basler Beiträge zur Geographie und Ethnologie. Ethnologische Reihe II*. Basel, 1965.

– «Die Tanzmasken der Karaja-Indianer und der Aruanã-Fisch.» In: *Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie*. Zürich 47, 1970/71.

EHRENREICH, Paul. «Beiträge zur Völkerkunde Brasilien.» In: *Veröff. aus d. Kgl. Museum f. Völkerkunde*. Berlin. II, Heft 1/2, 1891.

– «Contribuições para a etnologia do Brasil (1891).» In: *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, N.S. II, 1948.

von FRANZ, Marie-Louise. «The problem of the Puer Aeternus» (Spring Publications). New York/Zürich, 1970.

JAMES, Alice Galligan. «Village arrangement and social organization among some Amazon tribes» (*thèse Columbia*). New York, 1949.

KRAUSE, Fritz. «In den Wildnissen Brasiliens.» Leipzig, 1911.

LÉVI-STRAUSS, Claude. «Tristes Tropiques.» Paris, 1955.

– «Le cru et le cuit» (*Mythologiques I*). Paris, 1964.

– «Du miel aux cendres» (*Mythologiques II*). Paris, 1966.

– «L'origine des manières de table» (*Mythologiques III*). Paris, 1968.

– «L'homme nu» (*Mythologiques IV*). Paris, 1971.

LIPKIND, William. «The Caraja.» In: *Handbook of South American Indians III, Bull. Bureau Amer. Ethnology 143*. Washington, 1948.

MACHADO, Othon Xavier de Brito. «Os Carajas.» In: *Conselho Nac. Prot. Índios, Publ. 104, anexo 7*. Rio de Janeiro, 1947.

MAYBURY-LEWIS, David. «Akwê-Shavante society.» Oxford, 1967.

NIMUENDAJÚ, Curt. «The Šerente.» In: *Frederick Webb Hodge Anniv. Publ. Fund IV*. Los Angeles, 1942.

– «The Tukuna.» In: *Univ. California Publ. Amer. Archaeology and Ethnology 45*. Berkeley and Los Angeles, 1952.

SOUZA FILHO, Odilon João de. «A festa da casa grande dos Karaja.» *Relatório á Fundação de amparo á pesquisa do Estado de São Paulo* (ms. 1973).

von den STEINEN, Karl. «Unter den Naturvölkern Zentralbrasilien.» Berlin, 1894.

WAGLEY, Charles. «Xamanismo tapirapé.» In: *Bol. Mus. Nac. n.s., Antrop. 3*. Rio de Janeiro, 1943.

ZERRIES, Otto. «Waika.» München, 1964.

Zusammenfassung

Der «Vogelneusträuber», eine zentrale Figur in den «Mythologica» von Lévi-Strauss, heisst «der Eingeschlossene». Lévi-Strauss zeigt die beiden Bedeutungsnuancen auf: eingeschlossen bleiben in der mütterlichen Welt und eingeschlossen sein im Leib des Vaters. Als rituelles Paradigma zum Mythos wird im Fall der zweiten Nuance der Hochzeitsbrauch des «schüchternen Bräutigams» genannt, im Fall der ersten Nuance das «Lieblingskind», eine Institution der Karaja und Tapirapé, die näher gekennzeichnet wird. Die Institution des «schüchternen Bräutigams» und die Einleitung der Ehe durch die Frau bieten die Erklärung einer Stelle in einem bekannten Karaja-Mythos, während das Märchenmotiv der «Klammerfrau», die einen frauenfeindlichen Mann straft, sein Gegenstück in einem Hochzeitsritus der Karaja finden könnte, wo der Bräutigam die Braut zu ihrem Haus trägt. Der psychologische Code des «Puer aeternus» scheint damit in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Verhalten, mit den Riten und den Mythen der Karaja.

Hans DIETSCHY, né en 1912, a fait ses études en ethnologie à Bâle et à Berlin. D^r phil. en 1938. 1934-1952 attaché au Musée d'Ethnographie de Bâle, 1954/55 mission ethnographique au Brésil Central, dès 1956 chargé de cours à l'Institut C. G. Jung à Zurich, 1964-1970 directeur d'études associé à la 6^e section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes à Paris. Diverses publications sur le Mexique précolombien et sur l'ethnographie de l'Amérique du Sud. Vice-président de la Société suisse des Américanistes.

