

La parole mythique en Amérique du Sud. Présentation

Pierre-Yves JACOPIN

L'idée de publier un numéro spécial du "Bulletin" traitant du mythe en Amérique du Sud prit naissance en constatant le regain d'intérêt ces dernières années pour la narration traditionnelle et le nombre croissant de publications concernant aussi bien des groupes andins qu'amazoniens, contemporains ou passés¹. Chacune à sa manière, implicitement ou délibérément, ces études posent de nouvelles questions quant à la parole mythique comme pratique aussi bien que comme représentation sociale, suscitant des interrogations fondamentales sur la nature des sociétés amérindiennes. La nouveauté de ce questionnement vient du fait que, délibérément ou non, il échappe à la dichotomie introduite par Kroeber séparant le domaine du symbolisme (mythes, rituels, magie, chamanisme) de celui de l'organisation sociale (parenté, mariage, économie, politique), qui malheureusement n'a cessé depuis lors de grever l'anthropologie, toutes tendances confondues.

Tant et si bien qu'au lieu d'appliquer ou simplement de s'inspirer d'une théorie qu'il aurait emportée dans ses bagages, l'anthropologue essaie autant que possible non seulement de dégager mais surtout de reconstituer le système des conceptions reconnues et utilisées par les indigènes eux-mêmes. Même lorsqu'il adopte des présupposés empiriques ou théoriques participant d'une vision particulière ou conventionnelle de son champ d'étude, il semble prendre néanmoins patiemment la peine de rapporter son interprétation à la société qui l'accueille. Dans les textes qui suivent l'on verra par exemple que les notions d'individu, de communauté, de mythes ou de rites, etc. s'inscrivent moins dans une compréhension ou des théories occidentales que dans la pratique des indigènes eux-mêmes. S'ensuit évidemment un problème de "traduction" (transcription et interprétation) que chaque ethnologue résout à sa manière et au mieux, tant il est vrai qu'il n'est pas soluble théoriquement et en général et qu'il demande à être sans cesse remis sur le métier. Même si l'entreprise ressemble à celles des anthropologues sociaux des années trente ou quarante (Lowie, Evans-Pritchard, etc.) qui expliquaient la signification d'un concept indigène en multipliant les évocations contextuelles plutôt que de le traduire, en réalité le projet est différent: il s'agit de rendre compte de la vision du monde indigène et de sa cohérence, au point de l'inscrire dans la rédaction même des résultats. Ainsi la conception du monde s'exprime-t-elle, par exemple, par la musique chez les Kalapalo (Basso 1985), par les odeurs chez les Suyu (Seeger 1981), par la vannerie

chez les Yekuana (Guss 1990); et dans les Andes par la montagne et ses étages écologiques, par le mouvement et la conjonction des astres, etc. (Bastien 1978, Urton 1981).

Cependant la force de cette ethnologie "du dedans" est aussi sa faiblesse. Si elle oblige le lecteur, après l'ethnologue, à se défaire de ses partis pris et de ses préjugés, et à prendre conscience de la complexité et de la fantastique multiplicité des représentations indigènes — ou comme dirait peut-être Lévi-Strauss, des manifestations de "l'esprit humain" —, elle conduit parfois les auteurs à s'identifier à tel point avec leur sujet qu'ils perdent de vue la dimension comparative, pourtant indispensable à toute anthropologie. C'est si vrai que, agacés par ces travers, certains spécialistes d'autres aires culturelles ont accusé les ethnologues américanistes de céder au romantisme du "bon sauvage"². D'autre part l'on pourrait également leur reprocher d'être victimes d'un ethnocentrisme au deuxième degré, si l'on peut dire, et de prendre comme référence l'état des sociétés qu'ils ont étudiées, négligeant en particulier les différences historiques³. L'absence d'État en Amazonie (Roosevelt 1993) ou le caractère dimorphe et très décentralisé des États pré-hispaniques dans les Andes (Murra 1975:24) n'est pas facile à imaginer.

¹ A part la publication de recueils d'articles ou les textes importants comme ceux de Basso & Sherzer éd. 1990, Becquelin & Molinié éd. 1993, Urton 1985, 1990, Hill éd. 1988, Sullivan 1988, etc., un grand nombre d'articles ont été publiés dans des revues.

² AMSELLE, Jean-Loup éd., *Le Sauvage à la mode*, Paris: Le Sycomore, 1979.

³ Il s'avère ainsi qu'au moment même où certains considèrent comme peu fondée la séparation entre sociétés traditionnelles et sociétés industrielles modernes, les chercheurs d'autres disciplines (historiens, hellénistes, philosophes) cherchent dans l'anthropologie les moyens de reconstituer, par delà les apparences de discours familiers, les conceptions du monde et les logiques sociales qui leur ont donné naissance et qui nous semblent aujourd'hui presque aussi insolites et difficiles à envisager que des représentations ou des systèmes sociaux exotiques; à titre d'exemples l'on citera: pour les historiens: Duby 1978, Gurevitch 1972, Le Goff 1964, Le Roy Ladurie 1975; pour les hellénistes: Borgeaud 1979, Brisson 1982, Calame 1990, Detienne 1967, 1981, Loraux 1981a, 1981b, Lloyd 1983, 1990, Nagy 1979, Vernant 1962, 1965, Vidal-Naquet 1983; pour les philosophes: Foucault 1966, 1969, Derrida 1991, Derrida & al. 1992, Ricoeur 1983.

Qu'il parte d'une activité (l'élevage, l'horticulture, la chasse), d'une institution (rites, échange matrimonial, division des tâches), d'un objet (maloca, panier, objet cérémoniel), d'un animal ou d'une plante, l'ethnologue dégage ainsi de proche en proche le cadre symbolique de la société qu'il observe. Par delà mythes et rites, il tente de mettre à jour les liens symboliques qui pour ses informateurs gouvernent secrètement le monde. A telle enseigne que l'on peut dire que parole mythique et pratique rituelle engendrent "la réalité" indigène autant qu'elles en sont le produit. D'une part elles en donnent une image qui va déterminer les pensées, les décisions et les comportements de leurs usagers, en les intégrant dans une conception générale du monde — à l'instar des sciences de l'infiniment grand ou de l'infiniment petit qui, pour les physiciens, les chimistes et les biologistes motivent leurs expérimentations et fondent en fin de compte et par delà les apparences leur représentation du réel. Mais d'autre part, en tout cas pour beaucoup de populations amazoniennes, la parole mythique engendre littéralement la réalité. D'où les règles de récitation et les précautions rituelles qu'il faut pour l'énoncer, cérémoniels dont le non-respect peut perturber l'ordre du monde et affecter plus ou moins sérieusement le réel.

Cela dit, les travaux de Lévi-Strauss ont bien sûr révolutionné l'étude des mythes, non seulement en ce qui concerne l'Amazonie mais l'Amérique dans son ensemble, ne serait-ce qu'en donnant à nouveau droit de cité à la mythologie en tant que discipline au même titre que la parenté, l'organisation sociale ou le mode de subsistance (Lévi-Strauss 1956). Son point de vue kantien implicite conduit néanmoins l'initiateur du structuralisme ⁴ à envisager les mythes non pas comme des représentations sociales (parlées) ayant des fonctions sociales et opérant dans des circonstances particulières, mais comme des textes presque complètement coupés de leur contexte social. Textes d'autant plus abstraits que, dans l'impossibilité de les appréhender dans leur totalité — tels qu'ils sont récités et mémorisés par leurs usagers —, Lévi-Strauss les découpe en épisodes qu'il traite ensuite séparément. Ayant ainsi renoncé en quelque sorte par principe à chercher les règles de cohérence, sinon de causalité, internes au récit au niveau observable, il pose qu'elles sont "inconscientes" et qu'elles participent de l'universalité de "l'esprit humain". Comme l'on sait cette démarche s'inspire de la linguistique structurale, ou plus précisément de la découverte de la phonologie par R. Jakobson et N. Troubetzkoy (1928-1932) et du "Cours de linguistique générale" de Ferdinand de Saussure (1916).

Or manifestement les notions ou les symboles mythiques ne se comportent pas comme des phonèmes. Relevant, comme il le remarque lui-même, d'entités plus grandes ou égales à la phrase, les mythes sont d'ordre supralinguistique, de sorte que Lévi-Strauss ne parvient pas vraiment à dégager la notion de "mythèmes" — Lévi-Strauss 1958:232-233 ⁵. La méthode n'aura donc jamais la précision de la phonologie, ni même de la linguistique — au reste rien de surprenant à cela puisque les mythes sont constitués non pas de "signes" mais de symboles (au sens de Saussure et incidemment de Peirce). La

monumentale entreprise des *Mythologiques* (1964-71) apparaît alors plus comme l'élaboration patiente et minutieuse d'une sorte de lexique fabuleux (c'est le cas de le dire) de la mythologie américaine que comme les premiers pas d'une "science des mythes". Pourtant, même si un lexique ne saurait rendre compte de la parole ou même de la "langue" mythique ⁶, il n'en reste pas moins que le structuralisme représente une avancée considérable par rapport aux modes d'interprétation antérieurs. Comme précédemment dans le domaine de la parenté, Lévi-Strauss renouvelait complètement l'étude du symbolisme, donnant lieu jusqu'à présent à des discussions théoriques et suscitant nombre d'études monographiques (cf. par exemple: Leach ed.1967, Thomas & al. 1976, S. & C. Hugh-Jones 1979, Roe 1982, Turner 1985, Petitot 1988, etc.). Par l'introduction d'un point de vue formel, il permettait à l'étude de la mythologie de quitter définitivement le domaine de l'interprétation subjective et de devenir enfin un domaine reconnu de l'anthropologie, prêt à connaître des développements cumulatifs à l'instar des sciences naturelles.

En ethnohistoire Zuidema et d'autres à sa suite (par exemple Bouysse Cassagne 1978, Duviols 1979, Flores Ochoa 1974, Pease 1974, Platt 1978, Urton 1981, 1990, etc.) ont commencé à reconstituer l'extrême complexité de la symbolique du système spatio-temporel pré-hispanique ⁷. Ainsi les mythes synthétisent et symbolisent des notions aussi dispa-

⁴ Les fondements philosophiques du structuralisme ont été sujet à débats depuis ses débuts (cf. par ex. Revel 1957). Bien qu'il se refuse à philosopher, se retranchant derrière la pratique anthropologique ou ethnologique, Lévi-Strauss ne néglige pourtant pas de tirer des conclusions sur le plan philosophique.

⁵ Cette stratégie méthodologique a été elle aussi amplement discutée par les linguistes. Pour une critique de l'idéologie linguistique en sciences sociales et en ethnologie, cf. Pavel 1988.

⁶ En d'autres termes et pour utiliser une notion informatique devenue banale, l'on dira que l'analyse structurale néglige le fait que la parole mythique est un hypertexte, c'est-à-dire que ses éléments sont en correspondance référentielle les uns aux autres. (La notion d'hypertexte est donc différente de la notion de métalangage). Les mythes fonctionnent du reste comme hypertexte aussi bien pour chacun de leurs usagers pris individuellement, qu'au niveau collectif dans les rites et autres manifestations symboliques publiques. Tant et si bien que tout interprète, qu'il le veuille ou non, est forcé de recourir à cette propriété, si tant est qu'il veuille éviter de tomber dans la pure paraphrase — cf. par exemple Eliade 1968, Campbell 1976, etc. Lévi-Strauss n'échappe pas à ce problème, qui au début des *Mythologiques* avoue d'entrée de jeu: "[...] cela revient au même que, dans ce livre, la pensée des indigènes sud-américains prenne forme sous l'opération de la mienne, ou la mienne sous l'opération de la leur." (*Le Cru et le Cuit*, 1964: 21); autrement dit, il prétend et prend appui sur la mythologie amérindienne pour constituer son propre hypertexte. Au reste c'est cette même disposition qui l'engagera à la fin de son périple à se défier du rituel (*L'Homme nu*, 1971: 597-611).

⁷ De Zuidema citons pour mémoire 1964, 1986 et 1989 qui réunit les articles les plus importants.

rates à nos yeux que la filiation dynastique, la division du travail, le calendrier rituel et les droits fonciers. Nous n'avons néanmoins accès qu'à leur valeur sémantique, si l'on peut dire, car en l'absence d'écriture il est impossible de reconstruire et de restituer les aspects formels ou structurels des paroles mythiques et rituelles en vigueur dans l'empire inca. Ainsi les chroniques (Acosta, Molina, Garcilaso de la Vega, Cieza de León, etc.) posent-elles de délicats problèmes d'interprétation. Non seulement, à l'évidence, elles constituent d'importants documents historiques, qui doivent être soumis à la critique des sources, mais elles doivent également être envisagées d'un point de vue anthropologique, comme un cas particulier du problème du passage du mythe à l'histoire. Combinant éléments et événements historiques et mythiques (incas et européens) dans le cadre d'une perspective historique issue de la Conquête, chaque chronique représente l'émergence d'une parole nouvelle, marquée aussi bien par l'introduction de l'écriture que par le contexte colonial spécifique dans lequel elle fut écrite.

Éléments et conditions de comparaison

L'intérêt et la portée d'un sujet ou d'un domaine anthropologique se mesurent à ses possibilités de comparaison. La mythologie comparée achoppe à la difficulté de comparer des mythes provenant de systèmes sociaux différents. En Amérique du Sud cependant les populations des hautes et des basses terres ont de tout temps été en relations. En fait les observateurs occidentaux ont toujours eu tendance à y voir une séparation plus marquée qu'elle n'est en réalité (cf. Renard-Casevitz et al. 1986). Les différences de nature des systèmes sociaux andins et amazoniens expliquent que leurs mythologies présentent des similitudes et des différences, aussi bien thématiques que structurelles, remarquables. Par exemple dans les Andes les humains (mythiques) contrôlent positivement leur environnement; les animaux leur sont assujettis — même si ces derniers conservent leur autonomie propre. En Amazonie au contraire les animaux (mythiques) forment des sociétés à l'égal des humains — par exemple en ce qui concerne les droits sur le milieu. Par ailleurs, si les mythes andins mettent plutôt en scène de véritables personnes, les mythes amazoniens montrent des héros mythiques dont les traits n'ont de sens qu'en relation et souvent par contraste avec la réalité présente. Bref les cosmologies andines relèvent plutôt des rapports humains, alors que les cosmologies amazoniennes traitent essentiellement des rapports nature/société⁸ — même si les animaux conservent leur rôle métaphorique dans les deux types de mythologies.

Sur le plan rituel les différences sont encore plus marquées puisqu'elles portent sur la présence ou l'absence de cultes. Là où en Amazonie l'on trouve des héros mythiques, dans les Andes l'on a affaire à des héros devenant souvent des divinités locales ou générales, incarnées par des éléments du paysage (Soleil, rochers, montagnes environnantes, etc.), auxquelles l'on fait des offrandes et des sacrifices.

Si les mythes sont toujours la justification des apparences et des forces cachées de l'ordre du monde, les fonctions et surtout la nature des complexes mythe/rite prennent un tour complètement différent.

Pour ce qui est des corpus et des systèmes de mythes, les mythologies andines reprennent généralement la création des hommes par étapes "catastrophiques" — déluges, ères d'obscurité, etc. — pour se terminer dans les chroniques par la succession des Incas jusqu'aux Conquistadors espagnols. Au contraire, les mythologies amazoniennes évoquent la création de la réalité indienne telles qu'elle est vécue par les Indiens aujourd'hui. En même temps, les corpus andins tiennent compte du fait que les sociétés andines font partie d'un système stratifié et étatique — hiérarchisé du temps de l'empire inca. Autrement dit, aussi loin qu'elles nous paraissent, les communautés andines n'ont jamais pu se penser comme aussi autonomes et indépendantes que les communautés amazoniennes. Les mythologies andines doivent donc trouver une manière d'articuler leur symbolique locale avec la symbolique étatique ou centrale; le problème se pose particulièrement lorsque l'on tente de comparer des mythes des communautés d'aujourd'hui avec les mythes tels qu'ils sont transcrits dans les chroniques locales (par exemple celle de Huarochiri, cf. Taylor 1987) ou dans les relations des chroniqueurs. A cela s'ajoutent évidemment des différences de thèmes, de motifs, de héros, de symboles, d'intrigues, de formes (courts, longs, codés linguistiquement, nécessitant un cérémoniel, etc.), de fonctions (intégrés à un rite, justifiant une pratique sociale, réservés aux initiés, excluant les femmes, etc.), voire des distinctions de genres lorsque coexistent plusieurs catégories de mythes, etc.

Ces quelques points montrent s'il en était besoin qu'à l'instar de l'interprétation des mythes, dont la difficulté est due non pas à un défaut mais à un excès de sens, le problème de la comparaison entre mythes n'est pas tant de trouver des points de rapprochement, qui sont innombrables, que de leur donner une signification qui échappe quelque peu à la spéculation et qui soit relativement systématique. Tant il est vrai qu'en apparence l'on se trouve devant l'alternative d'avoir à comparer soit des éléments identiques ou presque identiques en eux-mêmes (comme les astres, les déluges, la coca, les êtres humains, etc.), soit qui apparaissent comparables relativement à leur contexte. S'agissant de la comparaison entre mythes andins et amazoniens, dans le premier cas les points de comparaison sont d'autant moins nombreux que beaucoup d'espèces amazoniennes sont rares ou inexistantes dans les Andes — et réciproquement; dans le second cas l'on peut postuler sans exagérer que les éléments, les événements ou les relations entre êtres mythiques peuvent avoir des références et être investis de valeurs symboliques fort diverses selon la société⁹ — par exemple le soleil, personnage

⁸ Qui ne recouvrent pas exactement, me semble-t-il, ce que Lévi-Strauss entend par opposition 'nature/culture'.

⁹ Ce que même les anthropologues empiristes reconnaissent, cf. par exemple Rivière 1969.

mythique souvent secondaire en Amazonie, est une divinité principale pour les Incas. De sorte que rarissimes sont les mythologues qui, à un titre ou à un autre, ne tiennent pas compte du contexte. A telle enseigne que finalement les innombrables théories du mythe peuvent être très facilement (et efficacement) classées en fonction de la manière dont elles regardent, interprètent, analysent ou reconstruisent le contexte mythologique ¹⁰.

Approche du mythe

Les lignes qui précèdent constituent en substance le cadre dans lequel les auteurs acceptèrent généreusement de contribuer à ce numéro. Autrement dit, au lieu de se précipiter sur le sens, si l'on nous passe l'expression, en se demandant prioritairement et presque uniquement ce que le mythe veut dire, nous proposons de le repenser dans ses rapports avec l'organisation sociale, voire de mettre en question la séparation habituelle entre structure sociale et représentations sociales — en l'occurrence la mythologie ¹¹. Il s'agissait au fond de ne plus faire confiance à la traditionnelle dichotomie forme/fond. Tant il est vrai que si cette distinction permet de traiter la parole mythique, une fois transcrite, simplement comme un texte que l'on peut analyser, résumer et sur lequel on peut gloser indéfiniment, cette distinction fait cependant fi de sa forme orale originale et de toutes les marques spécifiques qui la distinguent des autres types de discours et la rendent justement reconnaissable en tant que "mythe" aux oreilles de ses usagers ¹². Autant dire que le sens de la parole mythique ne se réduit pas à la signification manifeste que perçoit l'observateur étranger — c'est-à-dire selon sa propre conception du sens et de la forme. La forme y contribue nécessairement.

Il faut donc prendre en compte le contexte du mythe tant sur le plan formel ("formules" de commencement et de fin de récit, procédés linguistiques et stylistiques particuliers) que par rapport à l'organisation sociale (cérémoniels de narration, comportements sociaux et rituels qui l'accompagnent, etc.). En même temps et dans la mesure où la très grande diversité des traditions orales est reconnue et acceptée, toute définition du mythe ne peut être qu'extrêmement générale. Etant donnée l'infinie diversité de ce que nous appelons "mythe", l'on ne saurait en effet adopter une définition comparative restrictive, en particulier en matière de genre. Nous proposons alors de considérer comme mythe tout récit du passé opérant une coupure radicale entre temps mythiques et temps actuels — le présent additionné du passé relativement récent. Par coupure radicale nous entendons un changement de temporalité, une rupture de la linéarité temporelle, une discontinuité entre l'époque (ou les époques) du mythe et l'époque d'aujourd'hui; en tous les cas une impossibilité de prolonger la succession des événements mythiques et celle des événements contemporains en un même continuum. L'on portera donc une attention toute spéciale à la différence de nature entre temps 'mythiques' et temps 'présents'; en particulier quant à leur mode d'articulation (discontinuation,

suspension, interaction entre "mondes" parallèles, périodicité, cycles, etc.). Ce qui pourtant ne veut pas dire que le mythe soit permanent. Même lorsqu'il est tenu pour invariable par ses détenteurs, cela ne signifie pas qu'il ne change pas. Au contraire et dans la mesure où toute mythologie en usage ne fait jamais que suggérer des causes et justifier l'existence du monde tel qu'il apparaît à ses usagers, les mythes ne cessent d'évoluer et d'être réadaptés aux conditions du moment — quand bien même l'ordre mythique est considéré comme éternel. Cette amnésie mythique est nécessaire à l'existence de la mythologie: cela permet de la mettre à jour facilement et d'effacer les contradictions les plus fondamentales ¹³. Bref, l'ordre mythique n'existe que dans la mesure où il s'oppose et échappe aux conditions historiques des humains ¹⁴.

Autant dire que loin de nous limiter à l'idée habituelle et préconçue du mythe, nous l'étendons sans crainte à tout mode de représentation (paroles cérémonielles, chants, incantations, manifestations chamaniques, peinture ou dessin, etc.) pour autant que pour ses usagers il présente un caractère à la fois narratif et rétrospectif, au sens que nous venons d'évoquer. D'autre part, en ce qui concerne le contexte, il s'agit d'appréhender les mythes non seulement comme des récits abstraits mais comme de véritables pratiques mettant en jeu aussi bien des représentations et des systèmes symboliques que des savoir-faire, ou plutôt des savoir-dire et des rapports sociaux (hommes/femmes, initiés/non initiés, rapports exogamiques, etc.). L'intérêt de cette

¹⁰ Le contexte peut ainsi avoir un rôle fonctionnel (Radcliffe-Brown), structural (Lévi-Strauss), psychanalytique (Bettelheim), historique (chroniqueurs), universel (Campbell), phénoménologique (Eliade), philosophique (Cassirer), épistémologique (en histoire des sciences), voire idéologique et politique.

¹¹ Cf. Jacopin 1990.

¹² Comme dit Lévi-Strauss lui-même: "Quelle que soit notre ignorance de la langue et de la culture de la population où on l'a recueilli, un mythe est perçu comme mythe par tout lecteur, dans le monde entier" (Lévi-Strauss, 1958:232). De ce point de vue l'approche proposée ici préconise de dégager cette mystérieuse forme mythique en présupposant qu'elle n'est pas purement gratuite et arbitraire, mais qu'elle participe du sens et qu'elle est nécessaire à l'interprétation.

¹³ Cette remarque pose le problème de la nature de l'ordre mythique et de sa représentation. Il est en effet patent que les mythes sont contradictoires. C'est même la raison la plus évidente de leur caractère énigmatique. Il faut donc qu'il y ait deux sortes de contradictions: fondamentales et accessoires. En réalité, si les mythes ne s'embarrassent pas de contradictions de faits, ce n'est que pour mieux illustrer (en réalité démontrer) leur propos, lequel est moins d'ordre matériel et empirique que d'ordre social et éthique. Les contradictions factuelles sont donc le plus souvent accessoires, à moins qu'elles n'aient des conséquences sur les rapports entre les gens; l'on en déduit que le propos principal des mythes concerne les rapports sociaux. Sur ce plan les contradictions sont donc fondamentales qui doivent être soit éliminées, soit explicitées, soit traitées...

¹⁴ Ce qui fait dire à certains que le mythe est hors du temps.

approche contextuelle tient à ce qu'elle prend en compte l'organisation sociale. Plutôt que de s'attacher à un point de vue a priori et relativement ethnocentrique, elle épouse en quelque sorte la cohérence de la structure sociale. Le mythe est traité comme faisant partie intégrante du système social et comme relativement nécessaire à sa survie. Il ressort de ce déterminisme que la nature de la parole mythique dépend de la nature du système social où elle s'enracine (selvatique/rural/industriel, égalitaire/stratifié, simple/complexé, indépendant/étatique, etc.). L'hypothèse est qu'un même mythe sera entendu de manières diverses par des auditeurs appartenant à des systèmes sociaux de nature différente.

En conclusion, le but de l'approche proposée est de pouvoir observer et comparer non seulement le contenu des mythes mais leurs mécanismes performatifs: non seulement ce que le mythe transmet à ses usagers mais comment il le transmet; c'est-à-dire comment la parole mythique non seulement se distingue d'autres paroles et d'autres types de discours, mais comment elle reflète, confirme, produit et reproduit le système social. D'où le parti pris d'aborder la parole mythique comme une pratique institutionnelle. Puisqu'en tant que parole sociale elle est bien plus qu'un "texte", et parce qu'en tant que parole ritualisée elle induit et confirme implicitement ou explicitement des rapports sociaux institutionnels.

Les contributions

Ce Bulletin se présente donc comme un recueil de mythes appartenant à des sociétés des basses terres, des hautes terres et du piémont — le plus souvent présentés dans leur forme intégrale —, mis en contexte et commentés par les auteurs. En les publiant ensemble le but est de faciliter la comparaison, en particulier en révélant des différences/similarités de thèmes et de structures, et de dégager des contrastes dans les rapports entre mythes et organisation sociale. En même temps, en réunissant des contributions d'auteurs appartenant à des horizons et à des traditions anthropologiques différents, de voir apparaître d'éventuelles différences d'approche dans le traitement de la parole mythique. Sur ce point, disons d'emblée que les différences de démarches sont plus d'obédience personnelle que conceptuelle, engendrées bien plus par les particularités ethniques et géographiques ou les conditions pratiques du travail de terrain que par des options théoriques. Quant à la question des rapports entre parole mythique et organisation sociale, à l'évidence elle pose le problème de l'introduction du contexte. Les auteurs ne s'y sont pas trompés, qui tous ont choisi des paroles (mythiques, rituelles, etc.) posant le problème du contexte social du mythe; non pas abstraitement et en général, mais concrètement du point de vue ethnographique; s'attachant même de préférence aux fonctions sociales du récit plutôt qu'à la manière dont l'organisation sociale façonne la parole mythique. Ce n'est sans doute pas par hasard si chacun à sa façon, tous les articles ont trait à l'altérité et au statut de l'Autre.

Mary-Elisabeth Reeve – *Narratives of catastrophe: the zaparoan experience in amazonian Ecuador*

Mary-Elisabeth Reeve étudie un court mythe Curaray, une population de langue Quechua du piémont équatorien, qui raconte la disparition des Gayes. L'auteur explique que les Curaray runa pratiquent trois sortes de récits traditionnels qui se distinguent les uns des autres par les temps qu'ils évoquent: "le temps des débuts" qui part de l'origine des Curaray runa jusqu'à la période récente du boom du caoutchouc en passant par la disparition des Záparo, et qui évoque leurs rapports avec les autres populations; "les temps mythiques" qui constituent la connaissance et relatent l'histoire du monde au temps où les animaux et les hommes étaient relativement indifférenciés; et enfin "les temps actuels" qui prolongent "le temps des débuts" à partir du moment où les populations qui ne parlaient pas ou pas encore Quechua disparaissent. Reeve parle d'histoire parallèle pour bien montrer que ces trois modes sont trois paroles d'origine qui continuent également à se perpétuer aujourd'hui. A telle enseigne que le court récit qu'elle nous présente doit être interprété conjointement dans les trois modes à la fois: quand bien même on y représente la disparition des Gayes, leur destin représente en fait le sort des Záparo en butte à leurs ennemis et aux épidémies, et, en même temps, les raisons pour lesquelles ils ont fini par adopter le Quechua pour échapper à leurs ennemis.

Antoinette Molinié – *Héros mythique, Dieu étatique: Soleil aquatique*

L'on peut comparer les mythes de deux manières: dans l'espace et dans le temps; autrement dit transversalement entre sociétés différentes, et longitudinalement à travers l'histoire d'un même système social¹⁵. De ce point de vue l'étude d'Antoinette Molinié est exemplaire, qui combine excellemment les deux. Adoptant une approche résolument anthropologique et se fondant sur des données ethnographiques actuelles, elle s'attache à résoudre la délicate question ethnohistorique de la nature du "dieu inca" Viracocha. A la fois divinité et résultat d'un mythe, elle montre qu'il faut le considérer comme l'inverse du Soleil, c'est-à-dire comme le soleil de la nuit et de l'eau qui, par son mouvement dans l'invisible, assure

¹⁵ Contrairement à ce que l'on entend encore parfois, l'histoire n'est pas synonyme de diachronie; que l'une et l'autre se déroulent dans le temps n'autorise pas à les confondre. En l'occurrence, l'économie des changements sociaux est sans commune mesure avec l'économie des changements de la parole mythique, quant bien même celle-ci a souvent des conséquences sur l'évolution des mythes et du système mythique d'une société donnée; bref, si la parole mythique fait partie du système social, elle n'est pas le système social; entre eux les rapports ne sont pas mécaniques. Cette distinction était déjà claire pour Saussure (1916) et Meillet (1921) — c'est même la raison pour laquelle Saussure introduit le terme de diachronie, pour la différencier de l'histoire de la langue.

la régularité de sa réapparition quotidienne. Cette interprétation permet à l'auteur d'appréhender la différence entre héros mythiques amazoniens et héros mythiques andins d'une part, et entre héros mythique et divinité d'autre part, éclairant du même coup une question importante de l'ethnologie amazonnienne actuelle — à savoir la relation entre héros mythique et divinité. Abordant alors une version locale du mythe pré-hispanique de Viracocha (Huarochiri), Molinié met en évidence comment les lieux du mythe peuvent devenir des lieux de culte. Cela lui permet finalement de développer une théorie générale des *huaca* et des difficultés de leur interprétation.

Robin Wright – *Umawali. Hohodene myths of the Anaconda, father of the fish*

Les Hohodene sont une population baniwa (arawak) de cours d'eau située au Nord-Est de l'aire tukano. Leur mythologie comporte trois cycles: un monde primordial où règnent des tribus d'animaux cannibales, auquel succède un second monde dont *Yaperikuli*, le héros créateur, élimine le chaos en introduisant les bases de l'ordre social (naissance, initiation, mort), puis enfin le dernier monde où *Yaperikuli* met au point les mécanismes permettant de perpétuer la culture. L'histoire de l'anaconda *Umawali* ou *Uliamali*, ancêtre des Blancs et principal esprit des eaux, appartient au second cycle. *Yaperikuli* tue *Uliamali* lorsqu'il apprend que son épouse le trompe avec lui. En agonisant *Umawali* expulse son sperme qui donne naissance aux principales espèces de poissons. *Yaperikuli* les pêche et les ramène à sa femme qui les cuit. Lorsqu'elle se rend compte qu'elle consomme le sperme de son amant mort elle vomit. Elle ne garde qu'un poisson en elle, qu'elle porte et auquel elle donne naissance sous la forme d'un nouveau *Uliamali*. *Yaperikuli* qui avait abandonné son épouse le tue à nouveau. Wright montre que ce mythe ne concerne pas l'adultère, comme on pourrait le penser, mais le processus de reproduction individuel et collectif des Hohodene. L'examen du cérémoniel chamanique postnatal durant lequel le mythe est récité lui permet de spécifier les propriétés performatives de la parole mythique et partant d'affirmer l'absolue nécessité de tenir compte du contexte et d'envisager chaque mythe comme une totalité systématique.

Alejandro Ortiz Rescaniere – *Amores Bucólicos*

Alejandro Ortiz aborde le problème de la parole traditionnelle par le biais d'une pratique sociale, celle des premières amours entre jeunes gens des communautés andines. En un foisonnement de détails ethnographiques, il articule la multiplicité des métaphores des divers animaux, lieux et saisons (puna ou forêt/champs, animaux sauvages/animaux domestiques, position marginale des adolescents en âge de se marier, etc.), faisant apparaître l'extrême complexité de la symbolique andine. Si mythes il y a, il n'en reste plus en l'occurrence que les conséquences: autrement dit les croyances associées aux jeunes gens et confortées par les rites de Santiago.

Cette évocation serrée permet finalement à l'auteur d'interpréter une grande variété de chansons d'amour traditionnelles qui sans cela seraient totalement énigmatiques. Qui pourrait imaginer en effet les rapports existant entre l'amour courtois andin et les navires ou les avions de lignes ?

Daniel Schoepf – *Une étrange massue pour affronter les Wayapi ou les avatars de la technologie chez les Wayana de la région Brésil-Guyane*

Quant à Daniel Schoepf il rapporte un mythe Wayana tout à fait remarquable en ce sens qu'il n'en existe qu'une seule version: non tant qu'il s'agisse d'un récit unique — récité par exemple par un seul locuteur —, mais parce que faisant l'unanimité, il est relaté presque dans les mêmes termes par tous les conteurs dans toutes les communautés. De sorte que si, pour tout empiriste, cette propriété en fait une version idéale — puisqu'elle apparaît partout comme la meilleure et la plus complète —, d'un point de vue génératif, lorsqu'on se préoccupe de la transmission et de la recréation de la parole mythique, cette caractéristique est au contraire ce qui fait problème. Le mythe raconte l'histoire d'Apotolo et Chikopuli. Pour se venger de l'infidélité de sa femme, le premier invente une massue au pouvoir foudroyant et tue tous les membres de sa communauté sauf Chikopuli, son beau-frère, auquel il lègue son arme. Ce dernier trouve refuge dans une communauté Wayana voisine en guerre avec les Wayapi, lesquels l'emportent régulièrement. Chikopuli utilise alors sa massue pour les exterminer; au retour de l'expédition victorieuse, il donne sa massue à porter à l'un de ses compagnons qui, parce qu'elle pue, la lave dans un ruisseau où elle se métamorphose en poisson électrique. Relevant que dans ce récit la massue a la permanence d'un héros mythique, l'auteur met ce mythe en rapport avec d'autres mythes du même ordre sur les rapports entre technologie et société. Puis, s'appuyant sur des considérations ethnohistoriques, il montre qu'il faut mettre en parallèle la massue foudroyante avec les premières armes à feu utilisées par les Wayapi lors de leurs expéditions esclavagistes au profit des Portugais.

Catherine J. Allen – *Time, place and narrative in an andean community*

Se fondant sur le cas des habitants de Sonqo, une petite communauté Quechua du Pérou oriental, Catherine Allen examine les genres de narrations traditionnelles. Les Sonqo distinguent entre les *kwintu* (de l'espagnol "cuento") qui font allusion à des univers disparus d'un autre *timpu* (de l'espagnol "tiempo"), et les *chicqa* qui se réfèrent à l'époque contemporaine. Dans la mesure où les *kwintu* se rapportent aux temps des différenciations fondamentales (animaux/humains, nuit/jour, etc.), ils échappent aux critères de vérité; quant aux *chicqa* ils sont "vrais" parce qu'ils appartiennent à notre univers actuel... Cette discrimination dépend néanmoins du

contexte de l'acte de narration: c'est-à-dire d'une part du rapport entre locuteur et auditeur — les *kwintu* ne sont *kwintu* que pour les Sonqo —, et d'autre part des lieux sacrés, par lesquels les univers des *kwintus* affectent le monde actuel. Par exemple les récits invoquant des êtres ou des lieux dont l'influence se perpétue jusqu'à nos jours sont difficiles à classer; c'est le cas des ancêtres dont l'action est nécessaire à la croissance des plantations ou encore des sentiers par lesquels les Incas rebelles se sont enfuis devant les Espagnols au moment de la Conquête — et par où ils devraient revenir un jour. Finalement Allen montre comment cette distinction est utilisée dans la pratique quotidienne et pourquoi elle varie individuellement.

Aurore Monod Becquelin – *Le guerrier et l'oiseau. Mythe et rite du Javari chez les Trumai, Haut Xingú*

La contribution d'Aurore Monod Becquelin s'inscrit dans la problématique de la correspondance entre mythe et rite. Elle présente plusieurs mythes *trumai* et *kamayura* (en version intégrale ou résumée) évoquant le rite du "javari" (combat au propulseur) consistant en des joutes guerrières entre invités et invitants, c'est-à-dire entre "alliés" potentiels — rite censé avoir été introduit par les *Trumai* au Haut Xingú. Puis l'auteur aborde avec force détails comparatifs la complexité de la symbolique du rituel dont elle inventorie les personnages et les éléments: "cousins croisés matrilatéraux", "maître du javelot et de l'arc", maître de la fête, mannequin, chef du village, messagers, chants, danses, mimes, etc. —, lesquels mettent en évidence les catégories fondamentales de la société: femmes épousables/sœurs, alliés/ennemis, vivants/morts, etc. Après une description concrète du rite, Becquelin montre qu'il peut être interprété comme une symbolisation des phases de la guerre, symbolisation qui n'est pas sans rapports avec le rite funéraire *kamayura* du "kuaryp". Mettant alors en parallèle mythes et rite (temporalité, ordre des séquences, métaphores, etc.), l'auteur conclut en expliquant la fonction sociale essentielle du rite dans la situation de coexistence des populations du Haut Xingú.

Emanuele Amodio – *Cocacha Mamacha. Prácticas adivinatorias y mitología de la coca entre los quechuas del Perú*

Dans les Andes la coca n'est pas seulement utilisée pour ses vertus analgésiques. Emanuele Amodio présente l'usage des feuilles de coca comme moyen de divination. Si la condition nécessaire pour être un devin est d'être chamane (*watuc*), et donc d'avoir été "élu" (lors d'un événement) ou "choisi" par les "esprits", encore faut-il avoir été initié à la "lecture" des feuilles (*katipa*) par un devin (*katipac*). Prenant comme exemple le diagnostic des maladies, l'auteur nous en révèle la signification: forme des feuilles, taches, défauts, état de conservation, position relative, etc. Amodio met alors en correspondance une chronique de Francisco de Toledo (1571), un mythe

amuesha, des invocations quechua (*huaynos*) à la coca, et surtout un texte fameux de Poma de Ayala où *Mama Huaco*, mère du premier Inca et maîtresse de tous les lieux sacrés (*huaca*), est associée à la coca. Il s'agit de montrer que la coca doit à ses pouvoirs pharmacodynamiques d'être considérée par les Indiens des Andes comme un moyen de médiation chamanique entre l'univers des temps mythiques et celui du présent.

Jean-Pierre Goulard – *La parole voilée ou les beaux-frères inévitables chez les Ticuna*

Les Ticuna résidant sur les petits affluents du haut Amazone animent leurs fêtes par des chants (*wiya-e*). Certains font partie de toutes les célébrations tandis que d'autres sont plus spécifiques; c'est le cas des "chants d'adresse" ou des chants de provocation entre clans. Le chant analysé par l'auteur appartient à cette dernière catégorie. Celui-ci raconte l'histoire d'un chamane assis en bordure d'un jardin abandonné et préparant des flèches — figurant des abeilles à la piqure mortelle. En face de lui se trouvent des têtes de morts fichées sur des cannes qui s'entrechoquent et l'interpellent, le provoquent et finissent par tomber à terre pour former un groupe d'ennemis. Les crânes représentent des ennemis emblématiques (*awane*): cannibales, sauvages, nus et nomades, ils sont associés à des beaux-frères (*chawane*). Cette opposition (*awane/chawane*) se retrouve dans la forme même du chant durant lequel le son clair du tambour qui scande la récitation répond aux bruits équivoques des crânes et au bourdonnement des abeilles. En fait le chant fait allusion à l'ambivalence associée aux deux conceptions de l'altérité ticuna, selon qu'elle implique ou ignore la réciprocité. Par divers exemples (mythe, système de parenté, "mariage par rapt", résidence), l'auteur montre que ces conceptions contradictoires ne peuvent que susciter la violence sociale; violence dont le chant analysé ici exprime le caractère latent.

Que toutes les personnes qui ont œuvré à la bonne réalisation de cette livraison spéciale du bulletin de la Société suisse des Américanistes en soient ici remerciées.

Nos remerciements vont également au Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique qui a rendu possible la préparation de ce numéro (subside N° 12-30043-.90).

Bibliographie

- BASSO Ellen
1985 *A Musical View of the Universe*.- Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BASSO Ellen et Joël SHERZER (éds.)
1990 *Las culturas nativas latinoamericanas a través de su discurso*.- Quito: Abya-Yala.
- BASTIEN Joseph W.
1978 *Mountain of the Condor*.- Saint Paul: West Publishing (MI).
- BEQUELIN Aurore et Antoinette MOLINIÉ
1993 *Mémoire de la tradition*.- Nanterre: Société d'Ethnologie.
- BORGEAUD Philippe
1979 *Recherches sur le dieu Pan*.- Genève: Bibliotheca Helvetica Romana.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE Thérèse
1978 "L'espace aymara: *urco* et *uma*".- *Annales E.S.C.* 5-6: 1057-1080.
- BRISSON Luc
1982 *Platon, les mots et les mythes*.- Paris: Maspéro.
- CALAME Claude
1990 *Thésée et l'imaginaire athénien*.- Lausanne/Paris: Payot.
- CAMPBELL Joseph
1976 *Primitive Mythology*.- Harmondsworth: Penguin.
- DERRIDA Jacques
1991 *Donner le temps*.- Paris: Galilée.
- DERRIDA Jacques & al.
1992 *L'éthique du don*.- Paris: Métailié.
- DETIENNE Marcel
1967 *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*.- Paris: Maspéro.
- 1981 *L'invention de la mythologie*.- Paris: Gallimard.
- DUBY Georges
1978 *Les trois ordres de l'imaginaire du féodalisme*.- Paris: Gallimard.
- DUVIOLS Pierre
1979 "Un symbolisme de l'occupation, de l'aménagement et de l'occupation de l'espace: le monolithe «Huanca» et sa fonction dans les Andes pré-hispaniques".- *L'Homme* 19 (2): 7-31.
- ELIADE Mircea
1968 *Myth and Reality*.- New York.
- FLORES Ochoa et A. JORGE
1974 "Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi: aspectos mágico-religiosos entre pastores (Perú)".- *Journal de la Société des Américanistes* 63: 245-262.
- FOUCAULT Michel
1966 *Les mots et les choses*.- Paris: Gallimard.
1969 *L'archéologie du savoir*.- Paris: Gallimard.
- GUREVITCH Aaron J.
1972 *Les catégories de la culture médiévale*.- Paris: Gallimard.
- GUSS David M.
1990 *To Weave and Sing*.- Berkeley: University of California Press.
- HILL Jonathan (éd.)
1988 *Rethinking History and Myth*.- Urbana: University of Illinois Press.
- HUGH JONES Christine
1979 *From the Milk River*.- Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH JONES Stephen
1979 *The Palm and the Pleiades*.- Cambridge: Cambridge University Press.
- JACOPIN Pierre-Yves
1990 "Les formes de la raison", in: PREISWERK Yvonne et Jacques VALLET (éds.), *La Pensée métisse*, pp.215-229.- Genève/Paris: Institut Universitaire d'Etudes du Développement / PUF.
- LEACH Edmund (éd.)
1967 *The Structural Study of Myth and Totemism*.- Londres: Tavistock.
- LE GOFF Jacques
1964 *La civilisation de l'Occident médiéval*.- Paris: Arthaud.
- LLOYD Geoffrey E.R.
1983 *Science, Folklore and Ideology*.- Cambridge: Cambridge University Press.
1990 *Demystifying mentalities*.- Cambridge University Press.
- LE ROY LADURIE Emmanuel
1975 *Montaillou, village occitan*.- Paris: Gallimard.
- LÉVI-STRAUSS Claude
1958 *Anthropologie structurale I*.- Paris: Plon. ["La structure des mythes", pp. 227-255]
1962 *La Pensée sauvage*.- Paris: Plon.
1964-1971 *Les Mythologiques*.- Paris: Plon. [4 volumes].
- LORAUX Nicole
1981a *Les enfants d'Athènes. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*.- Paris: Maspéro.
1981b *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans «la cité classique»*.- Paris, La Haye: Mouton.
- MALINOWSKI Bronislaw
1931 Article "Culture", *Encyclopædia of Social Sciences* vol.4 (1931): 621-646.

MAUSS Marcel

- 1950 "L'essai sur le don".- *Sociologie et anthropologie*.- Paris: Presses Universitaires de France.

MEILLET Antoine

- 1921 *Linguistique historique et linguistique générale*.- Paris: La Société linguistique de Paris.

MURRA John V.

- 1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*.- Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

NAGY Gregory

- 1979 *The Best of the Achaeans*.- Baltimore: The Johns Hopkins University.

PAVEL Thomas

- 1988 *Le mirage linguistique*.- Paris: Minuit.

PEASE Frank

- 1974 *Les derniers Incas du Cuzco*.- Paris: Mame.

PETITOT Jean

- 1988 "Approche morphodynamique de la formule canonique du mythe".- *L'Homme* 106-107: 24-50.

PLATT Tristan

- 1978 "Symétrie en miroir: le concept de *yanantin* chez les Macha de Bolivie".- *Annales E.S.C.* 5-6: 1081-1107.

RENARD-CASEVITZ France-Marie, Thierry SAINES et Anne-Christine TAYLOR

- 1986 *L'Inca, l'Espagnol et les sauvages*.- Paris: Editions Recherche sur les Civilisations.

REVEL Jean-François

- 1957 *Pourquoi des philosophes?*.- Paris: Seuil. [chapitre VIII]

RICOEUR Paul

- 1983 *Temps et récit*.- Paris: Seuil.

ROE Peter G.

- 1982 *The Cosmic Zygote*.- New Brunswick: Rutgers University Press.

ROOSEVELT Anna Curtenius

- 1993 "The rise and Fall of the Amazon Chiefdoms".- *L'Homme* 126-128 (XXIII, 2-4): 255-283.

SEEGER Anthony

- 1981 *Nature and Society in Central Brazil. The Suyá Indians of Mato Grosso*.- Cambridge (MA): Harvard University Press.

THOMAS L.L., J.Z. KRONENFELD et D.B. KRONENFELD

- 1976 "Asdiwal Crumbles".- *American Ethnologist* 3 (1): 147-173.

TURNER Terence

- 1985 "Animal Symbolism, Totemism and the Structure of Myth", in: URTON Gary (éd.), *Animals, Myths and Metaphors in South America*, pp. 49-106.- Salt Lake City: University of Utah Press.

URTON Gary

- 1981 *At the Crossroads of the Earth and the Sky*.- Austin: University of Texas Press.
- 1990 *The History of a Myth*.- Austin: University of Texas Press.

URTON Gary (éd.)

- 1985 *Animals, Myths and Metaphors in South America*.- Salt Lake City: University of Utah Press.

RIVIÈRE Peter

- 1969 "Myth and Material Culture: Some Symbolic Interrelations", in: SPENCER R.F. (éd.), *Forms of Symbolic Action*, pp. 151-166.- Seattle: University of Washington Press.

SEEGER Anthony

- 1981 *Nature and Society in Central Brazil. The Suyá Indians of Mato Grosso*.- Cambridge (MA): Harvard University Press.

SAUSSURE Ferdinand DE

- 1916 *Cours de linguistique générale*.- Paris: Payot.

SULLIVAN Lawrence

- 1988 *Icanchu's Drum*.- New York: Macmillan.

TAYLOR Gérald

- 1987 *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*.- Lima: Instituto de Estudios Peruanos & Institut français d'études andines.

VERNANT Jean-Pierre

- 1962 *Les origines de la pensée grecque*.- Paris: P.U.F.
- 1965 *Mythe et pensée chez les Grecs*.- Paris: Maspéro.

VIDAL-NAQUET Pierre

- 1983 *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*.- Paris: Maspéro.

ZUIDEMA R.Tom

- 1964 *The Ceque System of Cuzco; the Social Organization of the Capital of the Inca*.- Leiden: E.J. Brill.
- 1986 *La civilisation inca au Cuzco*.- Paris: Presses Universitaires de France.
- 1989 *Reyes y guerreros*.- Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

