

## Culture



# Parle que l'on t'entende je te dirai qui tu es! Réflexion sur le thème de l'identification dans la mythologie mai huna

Irène Bellier

Volume 9, Number 1, 1989

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1080891ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1080891ar>

[See table of contents](#)

### Publisher(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA),  
formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne  
d'Ethnologie

### ISSN

0229-009X (print)

2563-710X (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this article

Bellier, I. (1989). Parle que l'on t'entende je te dirai qui tu es! Réflexion sur le  
thème de l'identification dans la mythologie mai huna. *Culture*, 9(1), 33–47.  
<https://doi.org/10.7202/1080891ar>

### Article abstract

The Maihuna people living in the Peruvian Amazon have a number of myths that shed light on both their collective identity in relation to other beings and their personal identity as men and women who each use a different language. Sex and kinship are both subjects of mythology (son, daughter, father, mother, uncle) which reveals the foundations of the Mai huna philosophy.

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne  
d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society /  
Société Canadienne d'Ethnologie, 1989

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit  
(including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be  
viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

**Érudit**

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal,  
Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to  
promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

# Parle que l'on t'entende je te dirai qui tu es!

Réflexion sur le thème de l'identification dans la mythologie mai huna

Irène Bellier  
CNRS

*Les Mai huna de l'Amazonie péruvienne ont une série de mythes qui expliquent leur identité collective par rapport aux autres êtres vivants et leur identité personnelle - homme ou femme - en termes des langages différentiels que parlent les uns et les autres. La place que tient l'identité de sexe et de rôle dans le système de parenté (fils, fille, père, mère, oncle) est également l'objet de spéculations mythiques qui éclairent les fondements de la philosophie mai huna.*

*The Mai huna people living in the Peruvian Amazon have a number of myths that shed light on both their collective identity in relation to other beings and their personal identity as men and women who each use a different language. Sex and kinship are both subjects of mythology (son, daughter, father, mother, uncle) which reveals the foundations of the Mai huna philosophy.*

## Introduction

En 1975, Claude Lévi-Strauss ouvrait son séminaire au Collège de France à une réflexion collective sur le thème de l'identité. Comme le remarque J.-M. Benoist dans ses conclusions, "on avait constaté un premier repérage de la problématique d'identité comme oscillant entre les deux pôles d'une identité propre à chacune des cultures ou à chacun des sujets, et de l'horizon d'une réinstallation de la nature humaine sous la forme d'une identité universelle de l'homme à soi" (1977 : 318). Plusieurs niveaux de cette vaste problématique étaient dégagés au cours de ce séminaire : la question de l'identité propre à chaque culture ou l'ethnocentrisme, la question des noms propres, de leur rapport au sujet, et enfin la question des rapports de la personne et du groupe, la notion de subjectivité. Au coeur du débat, les modalités de l'identification, au sens de relation d'identité plus ou moins prégnante entre deux termes, se constituaient en objet de recherche.

Le présent article introduit une réflexion sur certains aspects de cette problématique par rapport aux matériaux ethnographiques et mythiques recueillis durant plus de trois ans dans une société d'Amazonie péruvienne. Quatre thèmes seront abordés qui nous conduiront de l'identité collective à

l'identité singulière, au fil de la pensée des Mai huna sur l'être de langage, et sur la spécificité de l'être humain. Au terme de ces parcours mythiques se situe la problématique du sujet, l'affirmation du moi et la reconnaissance de soi.

### *Présentation de la société mai huna*

Petit groupe de 300 personnes résidant en Amazonie péruvienne entre les fleuves Napo et Putumayo, les Mai huna appartiennent à la famille linguistique tukano occidentale. Deux traits d'égale importance caractérisent cette société fortement endogame : la présence de groupes de filiation patrilinéaire exogames et la préférence accordée à un mode de résidence uxori-local. Dans chacune des trois communautés constituant l'ensemble du groupe ethnique, les Mai huna vivent en habitat semi-dispersé, dans des unités plurifamiliales (maison ou ensemble résidentiel) centrées sur la proximité du gendre et du beau-père.

La mythologie mai huna propose une vision du monde centrée sur une identification homme-personne-être humain, axée sur une identification "supérieure" des mâles à l'astre Lune : tout ce qui n'est pas *mai* n'est pas humain, n'est pas une personne, n'est pas un homme (genre). Le concept *mai* introduit une perspective ethnocentrée au cœur d'un système social qui se reproduit dans une nature anthropomorphisée par la projection des grandes lignes de la division de la société mai huna en genre (gender). L'ensemble fonctionne en soi, dans une perspective transcendant l'existence des autres groupes ethniques qui sont assez présents à la périphérie de la société mai huna.

Faut-il s'y fier ou prendre en considération l'autre discours, ordinaire celui-là, qui découpe différemment le réel et réintroduit les nuances sociologiques inhérentes à la structure et à la pratique sociale ? Dans cette dernière optique, les femmes mai huna (*meona*), les autres groupes amérindiens, les Blancs et métis (*akina*) reviennent sur la scène. Dans ce qui, à nos yeux d'occidentaux, apparaît comme un ensemble d'êtres humains de différentes origines ou nationalités, les Mai huna opèrent un découpage conforme à leur vision du monde. Les femmes mai huna sont humaines, les autres groupes le sont moins, mais tous encore se distinguent des êtres mythiques, des esprits, des animaux et des végétaux qui peuplent le monde *mai*. Même dans cette approche, on voit que la dimension ontologique, la réflexion sur l'être de l'homme, prime sur le découpage sociologique qui apparaît comme un fait contingent jouant sur un autre registre.

La notion *mai* a une vertu intégrative dans le domaine des relations avec l'extérieur et induit entre les

personnes identifiées sous ce "label" des relations de confiance et d'aide réciproque : elle traduit le "nous" inclusif. Si suivant la technique photographique du zoom, l'on focalise l'intérieur du système, cet espace d'intégration *mai* se réduit à un noyau dur identifiant, à chaque étape et du point de vue du locuteur, au moins quatre groupes : 1) les Tukano par rapport à tous les autres groupes indiens, métis ou blancs ; 2) les Mai huna par rapport aux autres Tukano avec qui ils n'ont actuellement aucune relation ; 3) les consanguins ("comme soi") par rapport aux affins ("autres" dont les femmes sont épousables)<sup>1</sup> ; 4) les proches ("véritables") par rapport aux lointains ("ajoutés").

Au-delà du cœur *mai*, il existe avec chacun des êtres peuplant le monde (physique et spirituel) mai huna la possibilité de communiquer sur un mode particulier. L'homme est reconnu comme apte à produire et à recevoir du sens, jusqu'au moment où se joue la rupture, où l'autre est absolument étranger : c'est l'univers du silence, où les mots sont impuissants ou inutiles. La pensée et l'expérience définissent le mode approprié à l'échange que l'on souhaite établir. La société produit et reconnaît les spécialistes en matière de communication que sont les chamanes. Les individus constitués, quant à eux, en sujets parlants s'insèrent dans une structure propre à leur culture. À la base de l'édification sociale mai huna, est le dialogue qui, reposant sur la faculté de langage, est le véhicule des relations complexes où se jouent l'identification, l'intégration dans un espace social.

Ceci transparait dans l'analyse des discours tirés de la mythologie mai huna. La nature mythique confère à ces dialogues une valeur exemplaire mais ils s'alimentent de mots ordinaires et se réfèrent à des situations très quotidiennes. On pourrait les voir comme faisant jurisprudence, notamment par leur caractère référentiel. Ce travail sur l'identité d'êtres exceptionnels - LE héros culturel, LA femme abandonnée, LES gens - animaux - contribue à la réflexion sur les Mai huna d'aujourd'hui en faisant paraître certaines questions ontologiques qu'ils se posent à eux-mêmes. La résolution de ces questions fait appel au substrat sociologique car, pour se penser, l'être *mai* instaure précisément la différence entre ceux qui constituent aujourd'hui les êtres du monde mai huna.

Avant de présenter les grandes lignes de l'analyse, nous examinerons la place que les Mai huna confèrent au langage dont ils reconnaissent le pouvoir fortement socialisant. Puis nous introduirons un premier ensemble de dialogues qui, mettant en scène l'identité animale, traitent de l'éthique humaine. Le second traitera de la quête du moi à travers une réflexion sur l'identité d'une femme mythique, "balancée" entre père et mari

comme une femme mai huna. Il sera le vecteur de la réflexion sur le sujet. Le dernier enfin abordera l'identité du héros culturel à l'image duquel sont les hommes mai huna. Il sera le vecteur de la réflexion sur le sujet. De façon rhétorique, le mythe introduit une réflexion d'ordre politique permettant d'évaluer la distance et le lien entre les personnes et de qualifier leur relation. Les problèmes de langage ici posés ne sont pas linguistiques au sens strict ; il s'agit d'interpréter plus que de traduire et de s'interroger sur les conditions de la compréhension du discours de l'autre, chez soi<sup>2</sup>.

### *Langage et société*

Stimulée par la pensée, la parole préside à l'existence sociale. Ainsi le conçoit les Mai huna dans le mythe d'origine des hommes :

[...] Quand le ciel était près de la terre, les gens sont devenus fous. L'espace du bas s'est redressé, les vers et les mille-pattes sont montés dans l'espace du haut. Maineno avait créé les gens sur terre, les animaux, le tapir... Avec tout leur corps les gens montaient au ciel. Ils se disaient (en leur for intérieur) : "allons voir le ciel". Le ciel était bas, c'est pour cela que poussaient les arbres.

Quand l'espace du bas s'est dressé pour monter, l'espace du haut n'est-il pas retombé pour aplatir les gens ? Il se dressait près de la terre, soutenu par les piliers par où montaient les gens. Maineno a décidé d'agir et il envoie Guaukoko. Par la pensée, il lui conseille d'envoyer des flèches... Et Guaukoko riait en plantant ses flèches... Il a laissé une liane ondulante, comme ont les Blancs maintenant. Les gens montaient voir Maineno en gravissant l'escalier, un autre monte, un autre monte encore... les vers et les mille-pattes aussi. Leurs déjections polluent l'espace. Pris de colère Guaukoko a arraché la liane-escalier. Il a piqué le ciel avec sa lance et l'a envoyé très haut. À ce moment-là Maineno pensa : "Vous viendrez me voir seulement à votre mort".

[...] Voilà comment il fit quand la terre est montée au ciel et que le ciel est tombé sur la terre. Maineno cherche les gens. Il n'y avait plus personne sur terre. Où vivent-ils ? Tous les gens ont été aplatis sous terre quand l'espace s'est retourné.

[...] Maineno est remonté au ciel pour penser et il leur a envoyé une idée. *En pensant à eux, il les inspire et ils se mettent à parler.* A tous, il leur donne l'idée de parler. Comme nous faisons aujourd'hui, les gens se sont réunis dans une grande maison et se sont prévenus les uns les autres : "nous allons vivre dehors, là-bas, comme des gens (*mai*)". Ils disent ce que Maineno leur fait penser. Les gens du clan du singe

capucin (*iye bahi*) se mettent une feuille *iye* dans la bouche et la gardent. Les gens du clan des chauves-souris (*oyo bahi*) se mettent une feuille *oyo* dans la bouche. Les gens du clan de l'arbre à pain *dei bahi* se mettent une feuille *dei* dans la bouche. Par la pensée, il les fait sortir... Beaucoup sont restés à l'intérieur. Au moment où ils sortaient, une femme "faite autrement", réglée, s'est mise au milieu d'eux pour sortir. Ils se sont fâchés et sont repartis pour toujours sous la terre... Arrivés en haut, ils regardent. Ils voient quand ils sortent. Ils se mettent à défricher la forêt pour construire une maison sur les bords de la rivière... Nous venons de là, nous autres mai huna. Ils se sont multipliés. A peine dehors, ils se répondent les uns les autres... Voilà, Maineno avait tout fait.

Ce "mythe de la venue des hommes (*mai daisekii ha*)" fait apparaître quelques-unes des conditions de la naissance de la société humaine : l'expérience symbolique de la mort, le processus d'objectivation par la pensée, la mise en place de l'échange verbal et enfin, la condition de spéciation. Il s'agit *in fine* de l'émergence de l'homme comme être parlant, de l'origine de la société mai huna, de la constitution de l'identité collective, ethnique d'une part, clanique d'autre part.

La conceptualisation de la mort est au cœur de la logique reproductrice d'une société qui renaît chaque année dans l'échange que les vivants établissent entre eux et avec les morts, tous invités à participer au grand rituel du *pifuaio*<sup>3</sup> primordial. Dans l'eschatologie mai huna les morts reçoivent, par la pensée, un traitement assimilable à une renaissance et deviennent ainsi des gens primordiaux, *miña mai* : ils sont l'origine. De la vie à la mort, les personnes passent d'une forme animée (*bahi*) à une autre (*baiciki*) : une image mentale de l'être survit à son existence corporelle. La liaison dynamique entre la vie et la mort se retrouve dans le double potentiel des chamanes (bénéfique, maléfique) et des puissances animatrices ("mère primordiale", "mères" d'animaux et de plantes). Leur attitude bienveillante, favorable à la vie, répond au respect que les hommes ont à leur égard, aux paroles douces qu'ils destinent aux "mères" et aux offrandes qu'elles reçoivent. *A contrario*, paroles acerbes ou inopportunes, avarice et irrespect des procédures entraînent la mort.

L'objectivation par la pensée, constitutive de la personnalité de chacun au moment où se forme le langage, est le processus par lequel le héros culturel vient à exister dans le mythe fondateur mai huna. C'est par la pensée que le père, mort et devenu esprit, se présente à son fils Maineno qui se cherche une identité, de la même façon que celui-ci se manifeste

aux hommes, qu'il inspire dans le mythe et à qui il confère son identité par le rite. L'homme pense et existe parce que l'être poursuit son existence *post mortem* sous une forme d'âme (*bahi*) qui conseille les vivants, en rêve ou dans les visions hallucinatoires. Des chants expriment les dialogues avec l'"âme", l'intromission dans l'univers de la pensée, d'où le chamane tire l'essence de son pouvoir sur les hommes<sup>4</sup>. La pensée met en place des sujets parlants, des êtres de connaissance, processus que les Mai huna traduisent dans le vocable *asayi* désignant le savoir acquis. Ainsi disent les Mai huna : il sait parce que son *bahi* lui parle (*i bati hikakire asahi*); il parle parce qu'il sait (*asakire hikahi*), le grand chamane est un penseur (*nui guasaki agi*).

"...le langage nous arrache à une «nature» inconnaissable pour nous introduire à une «culture» dans laquelle nous nous objectivons." (Eco, 1988 : 152). Si le langage a bien ce rôle structurant, différents langages constituent la culture et il ne suffit pas de parler pour être entendu et compris. "La parole est moitié à celui qui parle, moitié à celui qui l'écoute" disait Montaigne (Essais, III, XIII). Le langage renvoie à un code social qui donne les clés de son interprétation. "C'est le seul util par le moien duquel se communiquent noz volonte et nos pensées, c'est le truchement de nostre ame : s'il nous faut, nous ne nous entreconnoissons plus. S'il nous trompe, il rompt tout notre commerce et dissout toutes les liaisons de nostre police" (Montaigne Essais, II, XVIII). La question est de savoir pragmatiquement employer les mots justes dans une situation donnée. Si l'échange verbal est nécessaire au lien social *in abstracto*, le registre et les mots choisis par les interlocuteurs entrent dans la définition du fait social que l'on cherche à comprendre. Les Mai huna assimilent la vaine parole ("parler pour rien", *maci hikayji*) à un mensonge (*babeyji*), le parler vrai à un beau parler (*deida hikahi*). Le rapport entre pensée, raison et parole est à l'articulation de la différenciation entre les hommes et les femmes, les hommes et les animaux (*cf. infra*).

Tous les hommes parlent mais les langues diffèrent et contribuent à la définition d'identités distinctes. Ainsi les clans mai huna diffèrent-ils l'un de l'autre par de micro-variations linguistiques symbolisées dans le mythe par la mastication d'une feuille, "emblème" de chaque clan. De même diffèrent entre eux les langages animaux, chaque espèce étant également identifiée par une habitude alimentaire. Le principe de spéciation, fondement de la notion de *bahi*, affecte tous les êtres animés - les hommes, les animaux et, mais dans le mythe exclusivement, les végétaux. Si le terme *bahi* établit une

homologie formelle entre les clans et les espèces, la pensée humaine introduit avec le tabou de l'inceste et l'impérative exogamie clanique, une rupture fondamentale. La société des hommes existe par l'alliance entre les clans, les alliés (*bai*) étant conceptualisés comme des donneurs de vie, tandis que la société des animaux se reproduit par l'inceste. Le langage met en place la société, la différence linguistique lui permet de se reproduire. Dans le cas mai huna les variations phonologiques et sémantiques sont minimes, mais l'image mythique a pour effet de situer le clan comme une communauté de langage, un lieu de compréhension maximale. C'est un des critères déterminants de cette relation de consubstantialité que les Mai huna attribuent aux parents consanguins. Pour perpétuer son existence le clan doit composer avec un autre aux propriétés semblables, en maintenant sa différence dans un univers relativement fermé par une forte endogamie ethnique et locale. Le jeu linguistique se greffe sur d'autres micro-éléments permettant de maintenir la distance sociale ; des façons de dire ou de nommer les choses, des manières de faire, des réputations, etc.

La relation générale entre langage et société étant posée, ainsi que les grands traits d'une identité collective, regardons ce que les mots veulent dire lorsque l'individu cherche à se situer.

### *Parle que l'on t'entende !*

Le récit de la différenciation des hommes et des animaux introduit une réflexion assez générale sur l'altérité, et sur l'inégalité, entre les deux séries d'êtres animés. On le comprend ainsi en faisant abstraction de l'origine des détails morphologiques des espèces citées, pour ne s'attacher qu'aux façons de dire-pour-être que relate également le mythe et qui ont, pour notre démonstration, une valeur supérieure. Ce que le mythe ne peut dire sur les hommes dont il fonde la cohésion, il le dit des animaux qu'il faut effectivement séparer des hommes.

Grâce à une ruse, le héros culturel, Maineno, montre de quelle façon le langage est une manifestation de la conscience de soi. Maineno pense - en son coeur/âme, disent les Mai huna - sans exprimer le fond de sa pensée et il pousse les personnes-animales à mésuser du langage qui les unit encore aux personnes-humaines. La divergence se fonde sur une question de savoir, de réflexion et d'expression. En vertu d'une filiation symbolique avec le héros culturel, les hommes se placent du côté positif de la ligne, tandis que les animaux basculent du côté où l'aptitude à s'exprimer devient instinctive, indépendante de la pensée et du savoir.

Le motif explicite de l'instauration d'une deuxième sorte d'êtres animés est de créer la catégorie du gibier (*bai*) dont les hommes (*mai*) ont besoin pour se reproduire. Cette mise à la disposition des hommes de la bonne nourriture est la touche finale qu'apporte le héros culturel à sa création : c'est la fin de sa geste épique. Tous les animaux que nous voyons cités ici sont du gibier potentiel. Les animaux puissants susceptibles de prendre les hommes pour leur gibier - l'aigle, le jaguar, le serpent, le vampire par exemple - n'ont pas été créés par Maineno. Ils sont considérés comme des chamanes agressifs, *dabina*, et résultent d'une autre transformation, sous la responsabilité des ancêtres des Mai huna qui mirent à mort les premiers spécimens, du sang desquels jaillirent "en étincelles" les ancêtres des individus actuels.

La création du gibier se fait en plusieurs temps et selon diverses modalités. Le premier gibier dans l'échelle des valeurs mai huna est le tapir si l'on considère son poids, la qualité de ses chairs et sa valeur symbolique. Il est le premier gibier que crée Maineno à partir de son beau-père, malveillant et glouton. Dans d'autres circonstances, des personnages s'incarnent en animaux sous l'effet de la parole de Maineno soit parce qu'ils le désirent vraiment, soit parce qu'ils sont sanctionnés pour faute. Dans ce mythe de clôture de la geste épique que nous examinons, Maineno se livre à une création-transformation à un rythme accéléré et sur un modèle constant. Le passage d'un ordre animé à l'autre se fait par le langage : à la parole de Maineno répond le chant ou le cri distinctif de l'animal. Imposée ou négociée, la transformation prend une valeur définitive avec l'acquiescement sur le mode - "Oui Magi<sup>5</sup> c'est bien, je serai ce que tu me dis d'être" - qui marque une certaine forme de reconnaissance et de soumission que l'on peut obtenir d'un animal, d'une femme, à la limite et dans l'optique mai huna comme nous le verrons, mais pas d'un homme.

La création de la catégorie "gibier" correspond à un refus de se nourrir de "choses immondes" et cette transformation du goût témoigne d'un changement important dans l'organisation socio-économique. Elle illustre le passage de l'économie de cueillette où les femmes principalement fournissent des produits que l'on peut en partie manger crus, à l'économie de chasse dont les produits très appréciés et valorisants pour les hommes sont nécessairement cuits. Cette évolution sera complétée par l'introduction dans le régime alimentaire et cérémoniel des produits de l'horticulture, fournis eux par le travail combiné des hommes et des femmes (Bellier 1986).

Maineno rencontre la fille de *Tútibuyi* "celui qui mange les arbres". Elle ramasse les lézards pris au piège. C'est son gibier. C'est ce que nous aurions mangé si nous avions vécu en ce temps-là...

(Maineno tue un écureuil qu'il met à la place du lézard).

Maineno entend tout de l'endroit où il s'est caché. Elle se demande quel est cet animal aux yeux humains, lui grille le poil, le cuisine et l'ayant cuisiné:

- Eh maman, ça c'est de la nourriture. Ce que nous mangeons ne vaut rien!...

Cette catégorie "gibier" est le détournement de la consommation de chair humaine comme le laisse entendre la réflexion sur les yeux du gibier et le maniement que fait Maineno de ses flèches (cf. infra). Le singe laineux sur lequel se focalise le désir du héros mythique est l'emblème de la catégorie "gibier", le substitut idéal de l'"humain" pour être consommé. Ce singe est le seul animal à être cuit entier, bouilli ou boucané, le seul à recevoir une couronne rituelle, semblable à celle des femmes, et le seul à être consommé dans la grande fête du *pifuyayō* qui ouvre le cycle annuel.

Les hommes et les animaux sont tous des êtres animés ce qui en termes mai huna les rapproche sous l'angle des rapports sociaux, du mode de vie et de l'exercice du langage. Ils possèdent une morphologie si semblable que le vocabulaire du corps et de ses parties sert indifféremment aux uns et aux autres. Les uns comme les autres sont partagés en genre masculin et féminin, vivent en célibataires, en couples - le singe laineux est un modèle du genre - ou en bandes, sont gouvernés par des chefs éventuellement polygames, et enfin célèbrent à leur façon la maturation des fruits à bière. La diversité animale reflète en grande partie la diversité sociale mai huna avec son organisation multiclanique, mais les règles d'alliance y sont différentes. Le mythe évoque cette question dans un autre épisode où le langage et les écarts de sens entre le message émis par les personnes-animales et le message reçu par Maineno ont, comme ici, la charge de déterminer les règles sociales<sup>7</sup>. La règle d'exogamie clanique qui pousse les hommes vers l'extérieur s'oppose radicalement à la nécessité de l'espèce de se reproduire de façon endogame. La reproduction d'espèce - et là les Mai huna ne veulent voir que les espèces animales - est de type incestueux comme le serait la reproduction endogame du clan si l'organisation sociale des hommes n'en avait décidé autrement. D'où la grande supériorité des hommes, cqfd en termes mai huna. Ceci posé, chaque animal est considéré dans

son appartenance à une micro-société, *bahi*, dont les relations avec d'autres construisent un système classificatoire d'une grande richesse opérant du plus général - selon la relation avec l'écotype (ciel, air, eau, forêt, sous-sol) - au plus particulier - sur un trait du mode de vie et l'habitude alimentaire. La catégorie "gibier", *bai aikona ha*, présente les caractéristiques les plus proches de la société humaine. Elle regroupe des individus des deux sexes (et genres grammaticaux) définis par leurs liens de parenté (épouse, mari, enfant). Mais, notable différence, les hommes se définissent au niveau collectif par le genre masculin, tandis que les animaux constituent une catégorie féminine. Comme le montre le mythe, ces animaux là "ont les yeux comme nous" (pas comme les lézards ou les vers de terre), ils savent s'exprimer et communiquer entre eux. Ils sont de nature sociable comme l'indique le fait de les trouver dans une grande maison, réunis autour du feu, à discuter des opérations de cueillette. Ce dernier détail rappelle que le gibier des Mai huna n'est pas carnivore et que leur activité collective est conforme au genre féminin de la catégorie (la cueillette est une activité principalement féminine). La preuve *a contrario* est fournie - hors mythe - par le genre masculin des animaux agressifs et carnivores. Ces personnes-animaux ont des parents dans une maison voisine: "ils sont donc tout à fait comme nous", dit le conteur. Entre les deux ordres animés existe un petit décalage qui sous-entend le passage de la catégorie *mai* des êtres humains à la catégorie *bai* des animaux et qui s'exprime dans le langage. Tous ont la faculté de s'exprimer mais ils ne peuvent se comprendre et le mythe relate l'origine de la différence entre son et sens au fondement de l'état de société. Il semble une parfaite illustration du commentaire de Lévi-Strauss dans sa préface aux "Six leçons sur le son et le sens" de R. Jakobson: "À l'articulation entre son et sens répondait ainsi, sur un autre plan, celle de la nature et de la culture." (rééd. 1983: 196).

Dans ce long mythe, les animaux entrent en scène selon un certain rythme, en fonction de leur langage (et de leurs paroles), en progressant sur l'échelle des goûts et en décroissant sur l'échelle des forces. Le mythe va des nourritures fortes aux nourritures légères, des nourritures prohibées à certains, et/ou en certaines occasions (pécari, singes, tortues, etc.) aux nourritures autorisées en toutes circonstances, et en particulier, aux femmes enceintes, aux enfants en bas âge et aux chamanes (oiseaux, petits singes).

Il met d'abord en scène les animaux malveillants et menteurs, ayant un langage frappé et dont la chair est peu prisée, voire tabou: ce sont les petites

tortues aquatiques et les oiseaux non identifiés *huincho huincho*. Viennent ensuite les animaux muets que sont les poissons, transformés par Maineno sans raison apparente et sans leur avis. Considérés comme de la "petite viande", *yaribai*, les poissons sont moins appréciés que la viande, mais les plus grosses espèces sont temporairement interdites aux femmes enceintes et allaitantes, aux jeunes bébés et aux apprentis chamanes. La transformation la plus complexe concerne les animaux sociables: singe laineux, singe hurleur, singe tamarin, singe titi, pécarie à lèvres blanches, pécarie à collier, tatou, coati, tortue de terre. La plupart d'entre eux possèdent un langage articulé, s'adressent à Maineno en le traitant de frère aîné et, surtout, répondent la vérité à sa question sur la nature de leur conversation. De force variable, la chair de ces animaux très prisés est interdite à certaines personnes, à des fins essentiellement thérapeutiques. Enfin, les oiseaux sont créés de pure pièce à mesure que les copeaux s'envolent dans les airs sous les coups de machette du héros ou bien ils sont silencieusement peints: au lieu de les envoyer par la parole, il les envoie par la peinture (oiseau pénelope, dinde). Ils viennent à être sans avoir été et sans avoir de dialogue avec le héros. Leur langage sifflé est comme le souffle du vent, *bisihi*, comme le vol du kapok dans l'air, *yiihi*, leur chair légère est appréciée en toutes circonstances et par tous, pour ceux d'entre eux bien sûr qui sont comestibles - ce qui exclut les charognards appartenant à la catégorie des animaux puissants. Enfin, le mythe revient en conclusion sur la transformation des singes, espèces communiquant dans un langage varié et très familières avec les hommes.

Ainsi dit le mythe.

[...] Maineno s'en va écouter les gens qui discutent dans la maison:

- C'est un mauvais jour pour chercher de la nourriture! On se sent paresseux, c'est loin et il pleut. Demain, nous irons!
- Ils sont allongés en train de causer auprès du feu. Maineno arrive en portant sa sarbacane, protégé par des feuilles de palmier. Il est mort de froid.
- N'y-a-t'il pas de feu?
- Si, il y a ce grand feu où nous nous réchauffons! Il va s'asseoir, défait son paquet de flèches pour les faire sécher. Et il se demande avec quoi il va pouvoir flécher les singes laineux. Il sèche les pointes avec lesquelles il pense flécher les singes.
- Que disiez-vous, qu'ai-je entendu?
- Frère aîné je n'ai rien dit.

- Si, j'ai entendu que vous disiez : " Comment allons-nous grimper pour chercher des fruits".
- Oui, nous disions cela car c'est un mauvais jour pour chercher de la nourriture, comment pourrions-nous grimper ? [...]

On voit que dans cette scène, le héros culturel est pris d'une envie de chasser, tâche qui valorise l'homme, mais bien qu'il possède l'instrument, il lui manque l'essentiel : le gibier. Maineno va donc réduire à l'état de gibier ces gens de rencontre mais il tempère son geste arbitraire en tenant compte de leur désir. Les personnes destinées à devenir animales de choix (pécaris, tortue, écureuil, tatou, coati, singes) se sont montrées hospitalières en l'invitant auprès du feu, courtoises en le traitant de frère aîné et franches. Il les transforme donc pour leur rendre service et leur permettre de manger ce qu'elles veulent en toutes circonstances climatiques. Cette raison explicite masque les enjeux de la transformation mais le procédé employé permet de révéler que les personnes en question sont dénuées de savoir et d'intuition, de pensée tout simplement, ce qui légitime leur position subalterne. Voyons de quelle façon.

Les Mai huna se plaisent à qualifier les personnes par un trait de caractère ou de morphologie et l'une des manières de parler des animaux est *hikacikona ha*, "celles qui parlent", du même verbe que pour les humains. Une telle expression situe les animaux par rapport à la société humaine comme les femmes par rapport aux hommes. Parler sans savoir est une compétence féminine, dans l'esprit masculin qui fournit à la société les penseurs, les chamanes "ceux qui savent", *nui guasakina ha*. Les catégories "Gibier" et "Femmes" sont dans un rapport analogique dans la mesure où, pour circuler dans la société des hommes, les individus en question doivent tous être transformés, socialisés par la cuisson - réelle pour les uns, métaphorique pour les autres (rites de puberté). Là s'arrête l'équivalence symbolique entre les deux catégories car les femmes sont bien d'autres choses que du gibier : en particulier, elles sont la mémoire des hommes et connaissent les points de mythologie les plus précis. Leurs discours s'organisent d'une façon différente, moins linéaire, plus découpée, que celle des hommes, ils se déploient vers un autre public - celui des enfants notamment - et toujours en des circonstances moins cérémonielles.

Entre les Hommes et les Animaux également dotés de la faculté de langage, la différence se mesure sur une échelle de savoir. Les animaux parlent sans savoir, les femmes parlent sans avoir le savoir des hommes, les hommes savent et parlent, à l'image de Maineno. L'effet de pouvoir que l'on observe

estompe la réalité du partage du champ cognitif. Le mythe s'organise autour de cet effet. Prenons le cas des singes qui est particulièrement clair.

[...] Celui qui va devenir le singe laineux a le visage, les poils, les mains, les poignets peints en noir avec du *genipa*. Maineno les peint et il va les envoyer par la parole.

Celui qui veut être le singe laineux s'assied pour l'écouter. Celui qui est maintenant le singe tamarin dit : - Moi, je vais être le petit singe laineux ! - Si tu veux être le petit singe laineux, que vas-tu dire le matin, que diras-tu à l'aube ? Allez parle que l'on entende comment parlera à l'aube le petit singe laineux quand il ira cueillir des fruits ? Elle l'entend et assise sur une branche, elle dit : - *si si si si si hia hia hia*. Ainsi a-t-elle parlé. - Comment le petit singe laineux pourrait-il parler ainsi ! C'est le singe tamarin qui parle comme ça ! - Peu importe je serai tamarin ! Et elle part en disant : - *si si si si si hia hia hia*.

Celui qui va être le singe laineux est assis et l'écoute. Il se met sur une branche et dit : - *cio yoyoyoyo coyo to to*. Celui-là est le singe laineux. - Lorsque le jour se lève, comment diras-tu lorsque tu vivras ? - *to cioyoyoyo coyo*. - Sois le singe laineux ! Il l'envoie par la parole pour qu'il mange les fruits. Parce qu'ils avaient envie de manger des fruits, il les envoie par la parole.

Le singe titi dit : - Moi je vais être le singe hurleur ! - Si tu es le singe hurleur de couleur fauve, comment vas-tu parler ? Allez parle que l'on t'entende ! Il s'installe pour l'écouter. Elle grimpe sur une branche et dit : - *oko oko oko oko oko oko oko oko oko*. Il lui mit dans la gorge une petite calebasse et lui dit : - Toi tu ne vas pas être singe hurleur, tu vas être titi ! Il l'envoie par la parole. - Peu importe je serai titi ! Et elle part en chantant *ciri ciri ciri ciri*.

Il met une grande calebasse dans la gorge du singe hurleur. Celui qui va être le singe rouge, le grand singe hurleur, grimpe sur la même branche et il se met à parler. - *gui gui gui kobi kobi kobi kobi oo kobi kobi*. - Tu vas être le singe hurleur *kobi kobi kobi kobi o o o go*, tu es le singe hurleur *kobi kobi kobi kobi*. Sois le singe hurleur ! - Moi je chante ainsi (dit le singe hurleur), je suis celui qui boit le *toe*<sup>8</sup>. [...]

Le singe Tamarin et le singe Titi représentent le genre féminin. Le singe laineux et le singe hurleur sont, eux, d'éminents représentants du genre masculin. Les deux premiers sont bien moins appréciés que les seconds dont la taille, la corpulence et la qualité des chairs sont des sujets de conversation. Les singes de genre féminin dans l'esprit mai huna, ne sont pas ce qu'ils désirent être. Leurs paroles se



révèlent être de piètres imitations des modèles en-  
viés, qui sont bien masculins, et qui emportent  
l'adhésion lorsqu'ils parlent. Les singes féminisés se  
satisfont de leur réorientation en disant "peu im-  
porte je serai cela", tandis que les singes masculini-  
sés sont confirmés dans leur choix et s'entendent  
dire "sois ce que tu veux être". L'ultime phrase dite  
par le singe hurleur, le plus grand, le plus rouge, le  
plus bavard de tous, montre cette puissance de la  
parole et de l'être masculin mai huna : "Moi je chante  
ainsi, je suis celui qui prend le datura !" Phrase que  
l'on comprend mieux en sachant que les Mai huna,  
appelés Koto, singe hurleur en quechua, se  
peignaient autrefois le corps au roucou et que les  
hommes prenaient régulièrement le datura pour  
chanter leurs visions.

Le récit de la différenciation des hommes et des  
animaux n'est pas une simple description de la na-  
ture des uns par rapport à celles des autres, ni une  
réflexion ordinaire sur la frontière entre instinct et  
raison qui pourrait être la prémisse de la civilisation.  
Il est l'expression métaphorique des opérations in-  
tellectuelles qui distinguent et unissent simulta-  
nément les hommes et les femmes. Le parler vrai  
ou faux met en évidence les différences de savoir et  
de savoir-faire qui ont, dans l'esprit mai huna, un  
caractère nécessaire structurant le jeu de la com-  
plémentarité entre les individus. Le mythe légitime  
ainsi l'effet de domination, de la société humaine  
dans le cas des animaux, des hommes dans le cas des  
femmes.

Voyons maintenant comment se pose plus  
précisément la question de l'identification de la  
femme.

### *Au nom de qui suis-je moi ?*

Un récit extraordinaire faisant office de machine  
à remonter le temps aborde de façon originale la  
question de l'identité féminine. Dans une société pa-  
trilinéaire l'ordre normal des choses veut que la  
femme reçoive le nom de son père avant d'être  
identifiée par celui de son mari ou celui de son  
enfant. Or le mythe dit "de Hetu Kone" (*Hetu kone kii  
ha*) expose l'intéressante situation d'une femme  
connue sous le nom de "femme abandonnée par  
Hetu Kone", son mari qui ne fait que deux brèves  
apparitions : il se met en colère et abandonne son  
épouse au début ; à la fin du récit il est mis à mort en  
compagnie de son fils<sup>9</sup>. Cette femme abandonnée  
cherche à rentrer chez son père et le récit de ses  
aventures picaresques fait apparaître progressive-  
ment, au fil des rencontres et des identités de pas-  
sage, l'identité de LA femme. La situation d'identi-  
fication se joue ici dans une dimension collective et elle

conclut sur la question du rapport au père et la  
nécessité pour les femmes de rester à proximité de  
leur père<sup>10</sup>. Le mythe donne à entendre ce qu'une  
longue analyse des rapports entre les hommes et les  
femmes mai huna fait apparaître : la femme reçoit  
des hommes une identité sociale qui se transforme  
avec l'âge, en avançant dans le temps.

Le récit<sup>11</sup> commence par une rupture, l'intro-  
duction d'un grain de sable dans le rouage : la femme  
donne à manger à son fils le bras d'un singe saki, ce  
qui déplaît à son mari mais ne constitue pas une in-  
fraction au code alimentaire. La réaction démesurée  
qui s'ensuit - l'abandon de la femme - montre que ce  
détail est un prétexte pour amorcer la remontée du  
cours du temps, afin de suivre le fil de l'identité  
féminine jusqu'à rejouer la situation précédant l'épi-  
sode initial. Le mythe pose la question de l'identité  
déléguée à la femme en explicitant, par la construc-  
tion qu'il s'est donné, les termes des relations avec  
ses parents et en particulier les hommes qui l'envi-  
ronnent. Cette quête initiatique qui, pour cette  
femme, ressemble par moments à un cauchemar, se  
déroule entre la rivière où se joue la scène de l'aban-  
don et l'espace de la maison où se célèbrent les  
retrouvailles. Entre ces deux points, elle bascule  
dans l'univers de la forêt sauvage qui constitue la  
toile de fond de ce procès de socialisation. La toute  
première phrase du mythe l'indique d'ailleurs d'em-  
blée : "Je vais te raconter l'histoire de (ce qui se passe)  
"du côté de la forêt" (*Makadudu*). Cet espace de forêt  
est partiellement domestiqué par les esprits, par les  
ogres du même nom *Makadudu*, et par les personnes-  
animaux qui y cultivent leurs jardins. Tous commu-  
niquent et parlent le même langage mais déjà pointe,  
avec les problèmes de compréhension, la différenciation  
que nous connaissons aujourd'hui entre les  
espèces. De savants quiproquos risquent à chaque  
instant de faire basculer la femme aventureuse dans  
le champ des proies, d'heureux glissements séman-  
tiques permettent de passer de la menace de dévora-  
tion au risque de consommation sexuelle. La  
longueur du chemin semé d'embûches que suit la  
femme est rendue par la répétition d'un leitmotiv -  
*saiko saiko saiko* "elle marche marche marche" - qui  
revient 14 fois. À chaque pause se joue un épisode  
déterminant de la construction féminine : ac-  
couchement, résistance à la douleur, menstruation.  
L'une d'entre elles plus longue que les autres - la  
femme reste quatre jours à dormir dans la maison du  
père des guêpes - rappelle que le temps mai huna se  
compte en référence à la lune. Le repos de cette  
femme correspond au changement de lune et mar-  
que un tournant dans l'histoire. Les Mai huna con-  
sidèrent, en effet, que la lune se repose quatre jours

sous terre avant de reparaître pour faire couler le sang des femmes. Significativement, un épisode évocateur du rituel de puberté féminine vient à la suite de ce repos. La relation entre le cycle lunaire et la périodicité féminine faite dans de nombreuses sociétés est particulièrement connotée chez les Mai huna en raison de l'incarnation lunaire du héros culturel, et en raison de la volonté des hommes de s'identifier à l'astre par le port des disques auriculaires symbolisant la pleine lune. Le terme *mai* que nous avons vu plus haut, désigne l'astre dans sa plénitude et s'applique à l'homme au moment où il entre dans la force de l'âge reproducteur. Une analyse des expressions désignant les phases de la lune, des exégèses relatives au rôle de l'astre quant à l'identité masculine et féminine, et des pratiques d'initiation d'antan, invite à considérer que ces mécanismes d'identification confèrent aux hommes une importance supplémentaire leur permettant de s'imposer aux femmes (cf. Bellier 1986). La femme met un cycle lunaire, compté de pleine lune à pleine lune (le temps *mai*), pour passer d'un homme (*mai*) à l'autre, et dans ce laps de temps elle est invitée à vivre, malgré elle le plus souvent, toutes les étapes d'une vie de femme, non selon la chronologie ordinaire mais à rebours. Mère au début du mythe et brusquement privée de tout - enfant, mari et père - elle revit tout ce qu'elle a vécu pour être mère mais dans une telle intensité dramatique que chaque instant prend une valeur exemplaire. Si nombreux sont les événements et si grands les risques courus que la femme se dédouble : une femme parvient au but mais au moins deux femmes meurent dans l'opération. Certaines variantes du mythe mettent en scène au moins quatre femmes ou "épaisseurs de femmes" tant elles se substituent l'une à l'autre. L'effeuillage verbal auquel se livre le récit ne laisse jamais paraître qu'une femme en position d'aïnesse pendant tout le trajet. Ce n'est qu'à la fin que la femme rescapée reprend la position cadette qui est la sienne. De ce point de vue, et à ce moment précis, on comprend que ce voyage est une vision du destin de la femme.

"La femme abandonnée par Hetu Kone" rencontre 21 personnes qui cherchent à abuser d'elle ou à la protéger. Deux ensembles distincts sont mis en scène. Le premier groupe des agresseurs se définit principalement par le fait qu'il n'existe entre eux et la femme aucune relation directe sur le plan du langage, aucun échange verbal : ils cherchent à tuer ou tuent pour la manger. Le second groupe, composé des protecteurs, est lié à la femme par une relation avunculaire. Ils sont *gu*, "frère de mère", ou *biko*, "soeur de père" pour cette femme qu'ils appellent

*huto*, "fille de germain de sexe croisé". Entre les deux et pour illustrer le changement de position lié à l'exercice de la communication, certains personnages passent d'une catégorie à l'autre. Complicant l'interprétation, le cadre de la parenté croisée (la relation avunculaire) ne se confond pas avec l'ensemble des protecteurs. Que peut-on tirer de ces indications ? Dans la réalité, frère de mère et soeur de père peuvent être qualifiés en premier de "non-père" et "non-mère" car le frère de mère n'est pas avec la femme dans une relation de consanguinité par le sang, ni la soeur de père rapprochée par la résidence : ceci, en raison de la règle de filiation patrilinéaire d'un côté, et de la résidence uxori locale de l'autre. Tous deux sont des beaux-parents éventuels en raison de la règle préférentielle de mariage entre cousins croisés. Dans le mythe, les frères de mère cherchent à abuser sexuellement de la femme tandis que les soeurs de père protègent la femme, révèlent les pièges tendus et essaient de transformer la femme naïve par des gestes rappelant - entre autres - ceux des rites de puberté. Le côté protecteur de la soeur du père tient essentiellement au fait qu'elle est avec la fille du frère dans cette relation de consanguinité totale qui unit des individus de même clan et de même sexe.

Voyons quelques exemples de situation.

- [...] Elle rencontre Sarigue.
- Fille de soeur, n'as-tu pas vu le maïs ?
- Frère de mère, il est vert encore, je l'ai vu en venant.
- Toi-même tu peux le manger, nièce, n'as-tu pas vu qu'il fallait se salir les mains pour manger ?
- J'ai bien vu, il est vert encore, je l'ai vu sur le chemin, toi-même tu pourras le manger !
- Fille de soeur, j'ai envie de pisser *wi wi wi wi wi wi*, j'ai envie de pisser *wi wi wi wi wi ...*
  
- [...] Elle rencontre *Menetuku*
- Fille de soeur, j'aimerais avoir un vagin comme le tien dont je sens l'odeur sur les feuilles qu'il touche lorsque je me promène sous la pluie !
- Comment vais-je faire cela ? Regarde mon père m'a ainsi formée, comment vais-je faire ? Amène-toi, je vais le faire ! dit-elle.
- Elle part à la recherche du bambou qu'elle doit trouver pour pouvoir couper. *kueko kueko kueko* elle s'en va. Elle heurte un nid de guêpes qui s'envolent et la piquent sauvagement. Poursuivie par les guêpes qui la criblent de dards, elle tente de s'échapper en pleurant. Arrive le père des guêpes :
- Pourquoi piquez-vous ma fille de soeur jusqu'à la faire pleurer ?

Il l'attrape et lui suce les piqûres pour la guérir.

Le père des guêpes lui dit :

- Quelle sorte de chose cherches-tu ?
- Cet homme m'a demandé de le couper pour avoir un vagin comme le mien !
- Cet homme veut te manger, il t'a demandé cela dans ce but, c'est pour cela qu'il t'a dit de l'opérer ! Voilà le bec du toucan que ton père a fléché, je l'ai déjà mangé, tu ouvriras à côté du pénis pour faire un vagin!

[...] Elle rencontre Fourmilier qui chemine.

- Soeur de père que fais-tu ?
- Je ramasse du piment ! dit-elle
- Donne-moi ton paquet de piment, tante, je vais le porter.
- Pourquoi ramasses-tu les fourmis *isulas* à la place du piment ? *sia* elle les jette et les disperse, *sero* elle se met à courir.  
*horo horo horo* Fourmilier la poursuit en criant, tente de l'attraper avec ses ongles, mais elle s'échappe en courant.  
(Test de résistance à la douleur.)

[...] Elle rencontre la "mère des calebasses" qui l'attrape, la met dans un enclos de feuilles et coupe du bois pour la manger grillée.

(Période de réclusion sous une hutte de feuilles précédant le rite de "fumaison" de la jeune pubère.)

[...] Elle rencontre Paca qui lui demande :

- Fille de frère n'as-tu pas tes règles ?
- Si j'ai mes règles !

Ainsi prévenue, Paca lui dit :

- Je vais te transformer pour te faire grandir. Elle l'a placée dans un hamac, recouverte de feuilles de bananier et l'a attachée...  
(Moment du rituel où la jeune pubère enveloppée dans des feuilles de bananiers est placée dans un hamac au dessus d'un feu odorant.)

De cet ensemble de rencontres qui tissent autour de la femme un réseau, il ressort que les deux groupes - agresseurs inconnus et protecteurs éventuels apparentés - sont à la périphérie de la société et de son cœur qu'est l'essence clanique. Ils sont à la frontière de l'humanité elle-même. Les plus agressifs sont les représentants du monde minéral ("Au moment où elle s'avance, les gens-pierres lui jettent des pierres à la tête pour la tuer et la manger"...), du monde végétal ("les gens-feuilles vont la manger mais elle passe et glisse") et les ogres représentant le monde sauvage de la faune et de la flore ("elle entend tomber le gibier *tik tik tik tik*, les tapirs, les pécaris, les pacas, tous les animaux que *Makadudu* a apportés.").

Animés des mêmes intentions agressives mais avec moins de succès, ce sont les personnes-animaux ou les esprits - Rat, Araignée, Fourmilier, Paca et "la Mère des Calebasses" - dont les entreprises malveillantes sont déjouées par d'autres personnes-animaux tels la Perruche, le Père des Guêpes, Écureuil, Crapaud et Agouti. Ces personnes-animaux ont pour caractéristique de parler le langage des hommes en donnant un sens différent aux mots (piment pour fourmi venimeuse, uriner pour éjaculer) tout en étant déjà connotées par leur physique animal (ongles de fourmilier, dards de guêpes, carapace de tortue, peau épaisse, patte d'agouti, joues de paca, etc.) et en ayant le comportement spécial qui dénote leur état.

En résumé, les personnes que rencontre la femme sur son chemin sont en position charnière, d'une part sur l'axe de la parenté - frère de mère et soeur de père sont pour ego à l'articulation des rapports de consanguinité et d'alliance - et sur l'axe ontologique - les animaux-gibier sont à mi-chemin du "sauvage" et du "civilisé". Au cœur de ce réseau, la femme en voie de socialisation.

La femme ne comprend le sens caché des mots que si on la prévient, puis par expérience et elle n'accède directement au sens (et à la sécurité) qu'à la fin. Jusque là, elle est dans la confusion inhérente à la non-séparation des espèces qui communiquent sur la base du même langage, et des genres, ambiguïté révélée par Menetuku qui veut devenir une femme. Elle est immature et privée de discernement soit par sa jeunesse, soit parce qu'elle consomme des fruits défendus.

Morte de faim, elle s'avance pour cueillir une banane.

- La femme abandonnée par *Hetukone* me tord le cou ! Puis elle veut cueillir un ananas pour manger.
- La femme abandonnée par *Hetukone* me tord le cou !

On dirait une personne qui se dresse là pour appeler, pensa la femme. Elle cueillit brusquement l'ananas et mangea.

(Elle perd la mémoire et la raison en consommant des fruits qui ne lui appartiennent pas.)

Le chemin parcouru durant ce temps lunaire et les multiples rencontres ont pour effet de transformer la femme inconnue et abandonnée de tous en personne reconnue par tous et avertie. Ces aventures prennent place entre deux opérations de pêche à la nivrée, la première qui fournit au mari l'occasion d'abandonner sa femme, l'autre qui permet à la fille de retrouver son père. Au cours de la première, la

femme est privée de tous ses hommes (père, mari, enfant), et de raison : elle reçoit le poisson de pêche sur la tête et elle est symboliquement en position de prise. Au cours de la seconde, la femme se révèle être pleine de savoir, elle échappe symboliquement à la condition de gibier et se retrouve encadrée par son père. Ce père, à qui elle dit "Père, c'est moi" lorsqu'il la retrouve dans le jardin, lui donne un nouveau mari qu'elle invite à manger. La boucle est faite, la séquence originale est rejouée, dans l'ordre cette fois-ci. Le sujet est en place. C'est à ce moment que pour couronner l'ensemble Hetu kone revient et dit à son fils avant de mourir : "Celle-là est ta mère". Elle est totalement identifiée. Le changement est radical entre le début et la fin du mythe. La femme est reconnue, ses appels sont entendus, son discours est compris, son langage est intelligible.

Trois grandes conclusions peuvent être tirées de ce mythe qui fait le jour sur l'articulation entre l'identification externe (la reconnaissance par autrui) et l'identification interne (la naissance du sujet).

La première confirme que le père est le maître de l'identité de ses enfants car c'est lui qui en dernière instance nomme et reconnaît. Il est significatif que dans ce mythe aucune allusion ne soit faite à la mère de cette femme, accréditant l'idée que dans la prise d'identité qui se joue là, la mère n'a aucun poids. C'est un effet du discours masculin dominant qui s'applique à définir la position de LA femme telle qu'elle doit être pour qu'il la reconnaisse. Dans la société réelle, la fille est aussi socialisée par sa mère et à son image. La seconde conclusion est qu'après le père, c'est le mari qui donne à son épouse la marque de son identité distinctive, en particulier en la rendant mère, ce qui lui confère une place sociale importante. La femme est souvent appelée par le nom de l'un de ses enfants et c'est ainsi qu'elle entre dans la mémoire généalogique. Le nom est le signe du statut, la privation de celui-ci entraîne l'anonymat. La troisième conclusion est que la femme acquiert son identité en se transformant sous l'action des acteurs sociaux et en particulier des parents croisés qui balisent son destin matrimonial. C'est ainsi que la femme devient une personne à part entière.

Il n'en est pas de même pour le sujet masculin qui acquiert son identité d'une toute autre façon et se constitue en sujet dominant de l'histoire.

### *Dis-moi qui m'a fait ?*

Le mythe d'origine du héros culturel, Maineno, fait de la reconnaissance des géniteurs et de l'identification à l'un d'eux, une question préalable à l'ordonnement du monde. Chacun répond à sa façon

à l'interrogation du fils, l'une en trompant, l'autre en révélant. Quelle intuition, quelle structure logique permet à l'enfant de trouver sa place ?

Ainsi dit le mythe de "Jaguar Céleste":

[...] - Maman comment suis-je né ? - Fils, comment peux-tu me le demander ? Je t'ai trouvé en retournant une écorce d'arbre<sup>12</sup> ! - Maman, si tu dis cela, j'aimerais que tu en trouves un autre sous l'écorce pour que nous soyons deux ! - Maintenant, je ne trouve que des avortons quand je retourne les écorces. Je te dis qu'il n'y en a plus. C'est ainsi ! Maintenant fils (va voir !), les oiseaux sont en train de casser les branches couvertes de fruits !

- C'est bien vrai ? Sur ces mots, il attrape sa sarbacane, charge son carquois de dards et s'en va. En chemin, il fait de nouvelles flèches "te te te" qu'il met dans son carquois.

À ce moment "il" arrive dans son dos et lui dit : - Fils, que fais-tu ? Dis-moi ? - Ma mère m'a chargé de tailler des flèches pour tuer les oiseaux qui mangent les fruits sur l'arbre. - Tu vas flécher ces oiseaux ? Et comment ta mère t'a-t-elle raconté ta naissance ? - Ma mère m'a dit ainsi (quand je lui ai demandé) Maman, comment suis-je né ? En retournant les écorces je t'ai trouvé ! Ainsi m'a-t-elle dit ! Maman ne peux-tu en découvrir un autre sous les écorces ! Elle ne trouvait que des avortons. - Elle te trompe (litt. parle à l'envers). Je suis celui qui t'a conçu ne le vois-tu pas ? Elle m'a fait manger par les jaguars du ciel, ses frères. Elle a fait cela car elle veut les rejoindre au ciel. [...]

Le mythe relate ensuite la vengeance de la mort du père, le départ de la mère et la quête du feu de cuisine par le héros civilisateur. C'est l'ouverture d'une longue geste épique au terme de laquelle le monde existe dans la dimension que lui reconnaissent les Mai huna actuellement. La question qui est posée dès l'origine n'est donc pas anodine et la crise d'identification que traverse le héros est au coeur de l'atome de parenté dont parle Lévi-Strauss (1974 : 58). Le jeu des questions et des réponses met en évidence quelques traits de la structure sociale mai huna : le principe de la filiation patrilinéaire y trouve son origine, la faible consistance du lien avec la mère apparaît, les relations entre germains de sexe différent se signalent par leur ambiguïté, enfin une certaine légitimité est donnée à la tension caractéristique des rapports entre alliés. Dans cet ensemble, est frappante l'opposition entre la spontanéité de la reconnaissance du père et la duplicité de la mère. Cette quête d'identité dépasse le niveau de l'affect pour se présenter comme une recherche d'insertion

sociale. Arrêtons-nous un instant sur les implications des paroles prononcées.

La mère refoule l'idée de la maternité sous l'image de l'enfant trouvé sous une écorce. Mais la réponse qu'elle donne à son enfant est si improbable qu'elle entretient le doute initial. Incertain de son origine, l'enfant poursuit sa quête et il obéit à celle qui fait office de mère pour partir à la recherche des oiseaux : il est l'un des dénicheurs d'oiseaux dont Lévi-Strauss a tant parlé dans les Mythologiques. L'ambiguïté de la position de la mère naît du caractère incertain de la relation de consanguinité avec elle dans un régime de filiation patrilinéaire. En effet, la relation de consanguinité nommée, *doi*, n'unit que les individus du même groupe de filiation patrilinéaire. Ils se considèrent collectivement et idéalement comme des germains, *doihuna*, faisant à ce niveau abstraction des différences de génération et d'âge et de sexe qui opèrent pour régler l'alliance matrimoniale et les rapports d'échange inter-claniques. C'est ce type d'*alter ego* que recherche le jeune héros culturel en phase de socialisation : il lui faut des parents *doihuna* pour établir et comprendre sa position par rapport à l'autre dont le mythe souligne la différence ontologique. La mère est une soeur de Jaguar, partagée entre une face "sauvage" (la pousse-au-crime) et une face "civilisée" (elle possède égoïstement le feu de cuisine, la poterie...). À la fin de la séquence meurent ses frères, les Jaguars Célestes. Incapable de leur redonner vie et corps, elle disparaît, happée par la "sauvagerie" : elle urine sur le feu et remonte au ciel par la corde même qui leur avait permis de descendre. À l'image de la mère et de ses frères-jaguars, les alliés sont perçus de la même manière ambiguë comme des donneurs de vie, *bahuna*, potentiellement agressifs. Les hommes mai huna résidant chez leurs beaux-pères après le mariage, ceci signifie concrètement qu'ils quittent leurs pères et mères pour s'en aller vivre dans un milieu de contrainte relative où le service du gendre ne prend fin qu'à la mort du beau-père. Cette contrainte se mue en nécessité vitale car le moindre rituel - signe de puissance sociale - ne peut être mené à terme que par une paire solidaire d'alliés masculins (beau-père/gendre ou à défaut beaux-frères) aux gestes de laquelle répond une autre paire solidaire, féminine cette fois-ci (mère/fille ou soeurs). À la mort du beau-père, la situation change radicalement comme s'il fallait réorienter la tension dans une direction plus favorable : l'homme repart chez lui, installant cette fois-ci son épouse dans une certaine étrangeté et il devient à son tour beau-père, preneur de gendre. La distance entre alliés est marquée par l'emploi de termes d'adresse spécifiques et par la

nature des échanges strictement réciproques ; identiques entre alliés de même sexe, complémentaires entre alliés de sexe différent. Entre la mère et le fils, règne une relation confuse faite d'intimité et de distance. D'un côté, le mot pour fils (*yi bagi* signifie "mon enfanté/animé") traduit le lien privilégié que les mères entretiennent avec leurs enfants dont elles surveillent attentivement les premiers besoins et les désirs, leur proximité étant renforcée par le partage de la même nourriture et de la même moustiquaire. De l'autre, les mères et les fils se distinguent par l'affiliation clanique, le sexe et la génération : le processus de socialisation marquant la différence commence dès l'âge de trois ans pour conclure sur une indispensable séparation, à l'adolescence. À la suite d'une initiation, l'enfant devenu homme se marie, de préférence avec une fille de frère de mère. C'est le véritable moment où l'homme est reconnu comme tel, appelé comme son père à reproduire son groupe de filiation, et cela à la suite d'une identification à Lune manifestée par le port de vastes disques auriculaires.

La relation entre le père et l'enfant est, en plus du lien physique, d'ordre spirituel. Le mythe précise que le père est déjà mort - dévoré par les Jaguars Célestes, ses beaux-frères - lorsqu'il se présente à son fils. La rencontre est si forte que la compréhension est immédiate entre les deux sujets, que la communication s'installe d'emblée. La reconnaissance du père, et par le père, a le sens d'une révélation telle que le fils trouve réponse à son inquiétude. C'est la reconnaissance de l'*autre identique à soi*, qui simultanément installe le sujet dans une position unique et pérenne. L'identification qui s'opère n'est pas duplication car bien que les deux hommes soient de même clan, dans une relation de consubstantialité, le mythe prend soin de distinguer les destins du fils et du père. La force du père, son savoir et son désir, permettent à l'enfant de transformer sa relation à la mère et d'acquiescer l'autonomie grâce à laquelle il mettra en place le monde. Les Mai huna se plaisent à dire que Maineno ne sait pas seul et qu'il est conseillé par son père, dans son cœur, siège de la pensée et de l'âme (*abi*, support de *bati*). Maineno est donc bien animé selon un processus somme toute classique - la loi du père - et ceci lui confère l'aptitude créatrice par laquelle il se distingue.

Le doute pesant sur la parole maternelle, confirmé par la révélation paternelle, introduit la rupture nécessaire au mouvement même de la vie masculine : l'initiation, la prise d'identité, conduisent à l'indépendance. Il faut que les hommes quittent leur mère pour accéder au statut de reproducteur comme leur père. Le mythe ajoute que l'enfant ne parle plus

et ne mange plus tant que son père n'est pas vengé. Cet épisode évoque le moment de la transition entre le monde des femmes et celui des hommes, l'équivalent de la période de réclusion précédant le temps de l'initiation qui, en ce qui concerne Maineno, le conduira vers la conquête de ce symbole de la civilisation qu'est le feu de cuisine, puis vers cet autre symbole qu'est la Lune.

Le mythe met en scène une importante différence de statut entre les géniteurs - mère jaguar / père esprit - pour donner à l'idéal de la filiation patrilinéaire prééminence sur le fait de la parturition. De façon ostensible, le mythe dresse la frontière entre les parents maternels et paternels afin de focaliser l'enjeu et le lieu de la reproduction de la société mai huna. Le mythe introduit les frères de mère comme une figure d'opposition au père et au fils pour les faire disparaître aussitôt, afin d'énoncer clairement qu'ils ne sont pour rien dans la reproduction physiologique. Comme le suggère entre autres éléments cette parole du père à son fils, "Ta mère veut te faire manger par ses frères les Jaguars pour les rejoindre au ciel", les Jaguars semblent avoir le mode de vie incestueux qui caractérise la reproduction animale aux yeux des Mai huna. Ce tableau mythique illustre le raisonnement mai huna sur la responsabilité des hommes en matière de conception et de reproduction sociale conflictuelle. Il est intéressant de savoir qu'il est l'acte d'ouverture de la geste épique, fondatrice de l'état social mai huna. La responsabilité féminine en matière de maternité est mise en question. Elle n'est admise dans le mythe que plus tard, au moment où Maineno impose un contrôle : il retire sans avertissement les petites haches (c'est à dire les dents) qui bloquent l'entrée du vagin de son épouse, puis il attribue à la gent féminine les tâches qui seront les siennes - jardinage, cuisine, poterie. Les implications de ce geste mythique sont perceptibles dans la réalité sociale : les femmes étaient autrefois excisées (mise sous contrôle d'une altérité perçue comme dangereuse) et leur part de travail est toujours soigneusement mesurée et encadrée par les hommes (affirmation du caractère prioritaire des décisions masculines) (cf. Bellier 1986).

La dimension sociale de la relation de *consanguinité totale* entre le père et l'enfant est importante car, dans une société où la place de chacun est strictement assignée, ils peuvent se remplacer dans les rôles cérémoniels. Ils le peuvent d'autant plus que le fils reproduit fréquemment l'alliance de son père, convertissant ainsi le frère de sa mère en beau-père, terminologiquement désigné du même terme que le beau-frère: *bai*. Ceci joue en particulier dans

les fêtes rituelles dont le protocole guide toutes les relations collectives d'échange, et qui s'organisent autour de la paire beau-père/gendre du côté masculin, mère/fille du côté féminin. À tout moment, un homme peut se faire remplacer par son fils pour accomplir les gestes qu'il lui revient de faire en qualité de gendre ou de beau-père. L'essentiel est de maintenir l'échange entre les clans alliés et l'entrelacement des gestes masculins et féminins nécessaires à la reproduction du groupe. L'agencement de ces mouvements entre hommes et femmes se situe exclusivement dans l'axe des relations d'alliance entre les clans. C'est ainsi qu'il n'existe aucune possibilité pour une mère et son fils d'offrir au groupe le visage de leur alliance, même si dans le quotidien le fils peut, lorsqu'il n'est pas marié, remplacer au travail son père décédé. Le père et le fils se marient idéalement dans les mêmes clans mais ils ne partagent pas la même femme : c'est une question d'éthique avant d'être une histoire de génération.

En conclusion, la procédure d'identification de l'enfant Maineno introduit la problématique du contraste entre le monde ordinaire de la production et l'univers rituel de la reproduction, derrière l'opposition explicite entre le caractère sauvage de l'univers des femmes (Mère-Jaguar) et le monde socialisé des hommes (Père-esprit). Plus prosaïquement, le mythe montre que l'essentiel du travail d'identification pour un garçon se situe autour de la rupture avec la mère. Il fallait que Maineno - et il nous faut voir en sa place un enfant mai huna - découvre celui qui l'avait précédé auprès de sa mère avant sa naissance. De cet Autre entrevu, il reçoit véritablement le souffle de la vie, celui qui le fait agir et l'accompagne en pensée.

\* \* \*  
\* \*  
\*

Ces trois parcours d'identification qui se présentent à l'horizon de l'être mai huna montrent en premier lieu que le cadre de la parenté est essentiel à l'insertion sociale et à la compréhension du monde. Ce trait n'est pas propre à la structure sociale mai huna mais il est renforcé par le fait que, dans ce type de société, les rapports de parenté forment le cadre institutionnel dans lequel les individus prennent conscience de leur place et de leur rôle dans le processus de production et de reproduction de la vie (cf. Godelier 1984). C'est là qu'ils font l'apprentissage de leur être, homme ou femme. Même sous l'emprise des transformations inhérentes au contact avec la société dominante, la société mai huna ne connaît pas la crise des générations que traverse le monde occidental. L'institution scolaire balbutiante n'a pas

encore transformé profondément les rapports sociaux mais il est à craindre qu'à terme la logique de l'identification ne soit modifiée par l'intervention de paramètres extérieurs à la société.

Père et mère, frère de mère et soeur de père, aîné et cadet, restent les points cardinaux de l'identification. Chaque pôle possède une valeur différente mais le caractère normatif des gestes et des paroles masculines apparaît très clairement dans le mythe. Le père, le frère aîné, et le frère de la mère sont des référents essentiels pour situer un individu dans la sphère de la consanguinité (*doihuna*) ou de l'affinité (*bahuna*). Comme il convient de savoir se repérer dans un univers où la place de chacun correspond à une position précise dans le réseau de la parenté, le caractère formel de l'identification joue un rôle. Bien entendu, il ne s'agit pas seulement d'être reconnu comme un fils (par son père) ou comme la fille d'un tel (par un autre), il est aussi question de faire valoir ses compétences de chamane, de prouver son adresse à la chasse ou de montrer ses talents culinaires pour correspondre au modèle établi valorisant l'homme ou la femme. Le premier travail d'identification est d'ordre psychologique, le second est plutôt sociologique : ensemble ils concourent à asseoir la personne dans la famille, dans la société.

Être soi, c'est reconnaître et être reconnu par l'autre, c'est comprendre et faire partie de la règle sociale. Cela passe par le langage. Les mots comme les sujets de discussion ont un sens et ils sont l'objet d'un choix. Il existe différentes tournures pour adapter le discours au contexte et à l'interlocuteur mais, à l'exception de quelques formules consacrées pour marquer le départ ou l'arrivée, le discours n'est jamais stéréotypé. Aussi faut-il connaître aussi bien les métaphores du langage, ce qui précède le discours que ce qui lui succède, la cause comme l'effet, pour accéder à la rationalité du discours de l'identification.

La reconnaissance de l'enfant et l'identification de la femme relèvent d'une logique des rapports sociaux *mai huna*. Ce sont des événements de nature relationnelle, évolutifs, prêtant à discussion comme tout fait social.

Distincte est l'identification de l'espèce, d'ordre ontologique, puisqu'il s'agit de sceller l'origine de la différence intangible que l'on connaît aujourd'hui entre les Hommes et les Animaux. Elle a une portée symbolique en s'inscrivant dans un ensemble de mécanismes ayant pour objet de fonder la société et de différencier les hommes et les femmes sur l'échelle des valeurs *mai huna*. Du point de vue *mai*, les hommes (centre de l'édifice que nous avons présenté en introduction) sont aux femmes ce que la société

des hommes est aux sociétés animales, la Culture à la Nature : dans un rapport de domination assis sur un échange inégal entretenu par des compensations symboliques permettant de maintenir l'idéal social de la complémentarité.

Les mots ont là un pouvoir étonnant que l'on mesure à l'aune des rituels chargés d'harmoniser les rapports entre les hommes et avec la nature. Particulièrement efficace est le rite de prémices du manioc, dit de "la danse des pécaris", véritable fait social total, pour reprendre l'expression consacrée par M. Mauss. Toutes les ressources du langage, verbal, gestuel, sifflé ou frappé sont mobilisées pour jouer une scène d'identification un peu particulière. Au terme de 4 jours de fête, de chants et de discussions, les hommes se transforment en pécaris - ils grognent et marchent courbés - et les femmes en chasseurs - elles tirent au fusil et se réjouissent à grands cris. Ces comportements évidemment typés et contraires au quotidien, permettent symboliquement aux hommes d'éteindre leur dette envers les animaux afin de réactiver le processus de reproduction dans lequel les femmes sont partie prenante.

Pour comprendre de quelle identification il s'agit dans ce cas précis, il faut introduire la notion de réciprocité qui lie les parties entre elles dans le contrat social *mai huna*. Sans réciprocité, point de société serait la *credo mai huna*, nulle place pour l'individu. Le sujet est au carrefour des échanges, physiques ou immatériels, entre alliés. Qu'il s'agisse d'échanges identiques entre partenaires de même sexe, complémentaires au cas contraire, immédiats (produits du jardin) ou différés (produits de la chasse), la notion de retour est fondamentale. Ces modalités, les hommes les projettent dans l'organisation de leurs rapports avec la Nature dont ils dépendent pour leur subsistance. Mais à l'égard de la Nature, et particulièrement en ce qui concerne le règlement de la chasse, l'échange de biens comme le dialogue atteignent des limites objectives que surmonte seulement le fait de se mettre symboliquement dans la peau de l'autre, de s'identifier à l'autre. Le temps d'un rituel, les hommes deviennent comme des pécaris, animal de genre féminin, et les femmes comme des chasseurs. Le jour venu, et sans faire couler le sang, le masque des identités temporaires tombe pour ne laisser paraître que les identités pérennes. Après l'expérience très divertissante de l'inversion fictive, le groupe a le sentiment d'un retour à l'ordre. Chacun retrouve sa place : l'homme, dans son rôle de chasseur, le pécaris dans celui de la proie, et la femme entre les deux.

L'identification qui se joue-là a un autre effet que celles que l'on a vues précédemment : elle per-

met d'expérimenter la différence que l'on entend reproduire, le passage de l'un à l'autre au terme duquel se trouve le soi.

## REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BELLIER, Irène

1983 Hetu kone kii ha : Histoire de Hetu Kone, mythe mai huna (Pérou) in *Amerindia* n°8.

1986 La Part des Femmes : essai sur les rapports entre les femmes et les hommes mai huna (Amazonie péruvienne). Paris, Doctorat EHESS, 755 pp.

ECO, Umberto

1988 Le signe. Histoire et analyse d'un concept. Bruxelles, Editions Labor. Collection Media..

GODELIER, Maurice

1984 L'idéal et le matériel. Paris, Fayard.

GREEN, André

1977 "Atome de parenté et relations oedipiennes." in *L'identité : Séminaire interdisciplinaire dirigé par C. Lévi-Strauss. 1974-1975.* Paris, Grasset et Fasquelle.

LEVI STRAUSS, Claude

1974 Anthropologie structurale. Paris, Plon.

1977 L'identité. Paris, Grasset et Fasquelle.

1983 Le regard éloigné. Paris, Plon.

MONTAIGNE, Michel Eyquem de

1967 Essais (*in* Oeuvre Générale (Journal de voyage et Essais) Paris, Gallimard, La Pléiade. (éd. originale 1580-1588)

## NOTES

1 Le système de parenté mai huna est d'un type dravidien non totalement classique, fonctionnant avec des groupes de filiation patrilineaires (*cf.* Bellier 1986). Je remercie D. Legros et C. Taylor pour leur relecture avisée de ce texte.

2 Dans le cas des relations inter-ethniques la question se pose sous l'angle linguistique et aux difficultés

inhérentes à l'appartenance à des cultures différentes s'ajoute le problème de la traduction.

3 Le *pifuaïyo* est le fruit orange, charnu et riche en lipides du palmier *Bactris Gasipaes*. Très apprécié en toutes circonstances, il revêt une haute valeur symbolique.

4 Sous une autre forme dite dévorante (*aiko*), et pour des raisons particulières tenant aux conditions de son décès, le mort peut chercher à se venger des vivants : la fumée de tabac est dans ce cas plus efficace que la parole elle-même pour assurer la protection.

5 Magi est l'autre nom de Maineno lorsqu'il est inspiré par son père.

6 *Ine*: *Bactris Gasipaes* dont la maturation des fruits ouvre une saison très appréciée : *inenu* "temps du pifuaïyo".

7 Ainsi peut-on entendre un petit mythe où le singe nocturne (*musmuqui*), pense que son gendre Maineno est mort alors qu'il n'est qu'endormi. Celui-ci se réveille au moment où les singes s'apprêtent à l'enterrer. En réponse, le jour venu, Maineno entreprend d'ensevelir tous ses beaux-frères endormis. La morale de cette histoire est qu'il ne faut pas chercher alliance *trop loin*, dans le temps (régime contrasté du jour et de la nuit) ou dans l'espace (maison - communauté / forêt- étranger).

8 *toe* : *brugmansia*, variété de datura, drogue des grands chamanes.

9 L'histoire de Hetu Kone est le premier mythe qui me fut conté à mon arrivée dans le groupe mai huna et chaque communauté me donna sa version, en écho aux questions qui m'étaient posées directement sur mon statut matrimonial, le lieu de résidence de mon compagnon, l'existence ou non d'un enfant...

10 Les Mai huna ont une préférence pour la résidence uxoriocale, les hommes mettant l'accent sur l'importance des liens entre gendre et beau-père, les femmes sur la solitude en laquelle elles se trouvent en cas de résidence patri- ou virilocale.

11 La version complète de ce mythe a été publiée en version bilingue mai huna / français en 1983 dans la revue *Amerindia* (n°8).

12 L'écorce de cet arbre, réduite en cendres, est mélangée à l'argile à poterie.