

Culture



Des cannibales accoucheurs à l'oncle qui voulait manger en copulant : petite histoire de famille sénéca

Marie-Laure Pilette

Volume 10, Number 2, 1990

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1081336ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1081336ar>

[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

Pilette, M.-L. (1990). Des cannibales accoucheurs à l'oncle qui voulait manger en copulant : petite histoire de famille sénéca. *Culture*, 10(2), 25–37. <https://doi.org/10.7202/1081336ar>

Article abstract

This article attempts, through the analysis of two Seneca myths dealing with cannibalism, to explore a certain number of social tensions experienced by Iroquois society during the 16th, 17th and 18th centuries. The symbolic association of matrilineal rights with voracity and of paternal rights with the precariousness and the confusion of the copulating and eating functions exhibited by the maternal uncle are examined. This examination tries to demonstrate, through the cannibal metaphor, that the matrilineal system is likely to have generated some conflicts within aspects of Iroquois social organization, especially descent and the forced exile of men through their uxori-local marriage.

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie, 1990

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/>

Des cannibales accoucheurs à l'oncle qui voulait manger en copulant: petite histoire de famille sénéca

Marie-Laure Pilette

G.E.T.I.C

Faculté des sciences sociales

Université Laval

À travers l'analyse de deux mythes sénéca traitant du cannibalisme, on tente d'explorer un certain nombre de tensions sociales vécues par la société iroquoise des 16^e, 17^e et 18^e siècles. L'association symbolique des droits maternels à la voracité, des droits paternels à la précarité et la confusion des fonctions de copulation et d'alimentation chez l'oncle maternel au sein de ces mythes tentent de nous démontrer, au moyen de la métaphore cannibale, que le système matrilineaire a pu générer plusieurs conflits au sein de l'organisation sociale iroquoise autant sur le plan de la descendance que sur celui de l'exil forcé des hommes à l'occasion de leur mariage.

This article attempts, through the analysis of two Seneca myths dealing with cannibalism, to explore a certain number of social tensions experienced by Iroquois society during the 16th, 17th and 18th centuries. The symbolic association of matrilineal rights with voracity and of paternal rights with the precariousness and the confusion of the copulating and eating functions exhibited by the maternal uncle are examined. This examination tries to demonstrate, through the cannibal metaphor, that the matrilineal system is likely to have generated some conflicts within aspects of Iroquois social organization, especially descent and the forced exile of men through their uxori-local marriage.

Un être privé de la fonction de l'irréel est un névrosé aussi bien que l'être privé de la fonction du réel. On devra donc trouver une filiation régulière du réel à l'imaginaire.

Gaston BACHELARD: *L'Air et les Songes*

Que ce soit en Europe ou en Amérique du Nord, les mythologies amérindiennes demeurent peu étudiées. Quant à la tradition orale des Indiens iroquois, il n'existe à notre connaissance, outre les essais fructueux de Y. Simonis (1973, 1977a, 1977b), U. Chodowiec (1972) et D. Dasonleville (1973), aucune étude contemporaine complète¹. Surnommés «les Romains du Nouveau Monde» à cause de la complexité de leur politique, les Iroquois se groupèrent en confédération de cinq nations qui sema la terreur et la mort dans tout le Nord-Est dans le but de maîtriser le commerce des fourrures et d'étendre son pouvoir du Maine au Mississippi à la fin du 17^e siècle. La Confédération iroquoise sut se servir des antagonismes existant entre Français, Anglais et Hollandais afin de maintenir son pouvoir pendant de nombreuses décennies. Le mythe a joué et joue encore, mais avec une moins grande intensité, un rôle essentiel dans la société iroquoise traditionnelle. Malheureusement, les

mythes que nous détenons ont été pour la plupart recueillis à la fin du 19^e siècle et au début du 20^e siècle. Les mythes iroquois sur lesquels nous sommes penchés sont nombreux et offrent un corpus exceptionnellement riche et élaboré où cohabitent les héros les plus asociaux qui soient. Au sein de cet énorme corpus, nous avons choisi d'en présenter deux. Ils s'inscrivent dans un ensemble de mythes qui mettent en scène des êtres cannibales. Ces mythes sont tous d'origine sénéca. Les Sénécas constituent une des six nations iroquoises formées par les Mohawks, les Oneidas, les Tuscaroras, les Cayugas et les Onondagas.

Les raisons de notre choix sont multiples et ne peuvent toutes être exposées ici. Cependant, nous pouvons en énoncer deux; une d'ordre historique et l'autre d'ordre anthropologique. Les Iroquois pratiquaient le cannibalisme sur les ennemis captifs jusqu'à la fin du 18^e siècle (Knowles 1940, Abler 1980, Abler et Logan 1988). Nous avons de bonnes raisons de penser qu'il y a un lien indirect mais étroit entre les êtres cannibales mis en scène dans les mythes et les pratiques historiques et sociales du cannibalisme sur les ennemis. L'explication de ce lien ne fera toutefois pas l'objet de la présente étude. Sur le plan anthropologique, comme nous allons tenter de le démontrer, la métaphore cannibale est la métaphore la plus utilisée par les Iroquois dans leurs mythes. Les mythes avec lesquels nous avons particulièrement travaillé durant six ans proviennent de trois collections qui regroupent un total de 299 mythes. Il s'agit des collections J.N.B. Hewitt-J.Curtin (1910-1911), J. Curtin (1923) et A.C. Parker (1923)². D'origine sénéca, ces mythes ont été recueillis entre 1883 et 1887 dans la réserve sénéca de Cattaraugus dans l'Etat de New York et ont été ensuite traduits du sénécas à l'anglais³.

Les deux mythes que nous présentons ici sont intitulés «Les cannibales accoucheurs» et «L'oncle qui voulait manger en copulant». Le premier comporte deux versions assez similaires dans la collection Curtin (mythe n° 43, 1923: 247-255) et l'autre dans la collection Hewitt-Curtin (mythe n° 89, 1910-1911: 441-450). Le second mythe comporte trois versions: le mythe n° 52 dans la collection Curtin (1923: 307-317), le mythe n° 57 dans la collection Hewitt-Curtin (1910-1911: 285-296) et le mythe n° 35 dans la collection Parker (1923: 284-289). D'emblée, on est tout de suite frappé par le réalisme cru, la familiarité et la grossièreté des termes employés pour décrire les actions des personnages. De plus, tout y est construit sur le principe de la transformation. Tout se transforme; les rôles, les personnages, les fonctions, les lieux, les animaux. Dans cette mou-

vance continue, les vieux conteurs se gardaient bien de ne raconter ces histoires à faire frémir que durant les longs hivers autour du feu. Des traditions anciennes affirment que si ces histoires avaient été racontées l'été, cela aurait eu pour effet de rendre les animaux, les plantes et les hommes paresseux. Les oiseaux en oublieraient de voler, les moissons de venir et les hommes de cultiver la terre. Alors qu'au cours de l'hiver, lorsque le travail de l'année est terminé, que la nature est endormie et que la majorité des animaux hibernent, tout danger est écarté.

Dignes des épopées des grands mythes de la Grèce ancienne, les mythes cannibales iroquois mettent en scène des héros et des anti-héros qui se battent contre un destin implacable où se succèdent les monstruosité les plus inusitées. Cannibalisme sauvage et homophagie entre parents s'y côtoient. Comprendre ces manières de se mettre à table en famille, c'est en fait comprendre des manières de faire et d'agir en société. Tout cela exige le repérage des codages appropriés. Le codage par la métaphore cannibale donne justement les clés principales de la compréhension que nous voulons suggérer. L'action de se livrer au cannibalisme montre et cache à la fois les façons acceptables ou pas de vivre en société. Tout le jeu social est de ce fait porté par l'action de manger. Le type de nourriture, la façon de se la procurer, de la préparer et de la servir deviennent le modèle des relations sociales à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté. Ces mythes expérimentent des réponses possibles à une seule question: qu'est-ce qui est socialement possible? Mais ils la formulent à leur manière: qu'est-ce qui est socialement impossible? Ils explorent donc ce qui est socialement possible en expérimentant ce qui est socialement impossible. Ils inversent la réalité sociale. Et l'impossible du point de vue des pratiques sociales devient justement tout ce que touche la métaphore cannibale. Autrement dit, les mythes cannibales iroquois parlent bien de modèles de relations sociales lorsque leurs acteurs se mettent à table. Comment cela s'articule-t-il à l'intérieur du discours mythique d'une part, et quel éclairage cela peut-il nous apporter sur les tensions internes au système de parenté et à l'organisation sociale iroquoise des 16^e, 17^e et probablement 18^e siècles?

Le sablier et le goulot d'inversion

On ne peut pas pénétrer l'univers mythique iroquois sans tenir compte de la morphologie des mythes eux-mêmes. Au cours de notre travail d'analyse, nous nous sommes aperçus que nous ne pouvions pénétrer le sens de ces mythes qu'en suiv-

ant la progression naturelle du récit. Si court soit-il, un récit comprend toujours plusieurs termes dont chacun est disposé d'une manière particulière. Ainsi, en fonction des juxtapositions des fonctions remplies ou à remplir par les acteurs, on y décèle peu à peu une structure sous-jacente donnant au récit son sens spécifique. De plus, il s'est avéré que chaque type de récit correspond à une juxtaposition particulière de ses séquences. Ces arrangements des séquences du récit ne sont pas en nombre illimité. A priori, ces mythes ont une structure dont l'armature est celle du sablier. Cette notion de sablier n'est pas vraiment nouvelle; d'autres auteurs ont élaboré des formules qui nous semblent plus ou moins analogues: Lévi-Strauss en parlant de «symétrie inversée» (1974:248) et Bremond en parlant de «combinaison par accollement» (1966:64 et 1973:132). Le terme même de sablier a été porté à notre connaissance pour la première fois par D. Paulme (1976: 41-43) alors qu'elle définissait les différents types de structures et d'arrangement des séquences narratives dans les contes africains. La forme du sablier telle qu'utilisée par les Iroquois comporte cependant quelque chose de plus; elle nous indique que la partie se joue au goulot d'étranglement où se produisent les inversions des mythes. Ce «goulot d'inversion» est fondamental dans le récit mythique iroquois. Essentiellement, dans la première partie du sablier, deux acteurs s'affrontent et s'opposent. Nous les nommerons le protagoniste et l'antagoniste ou encore héros et anti-héros. Dans la seconde partie, les situations où se trouvaient le protagoniste et l'antagoniste se sont inversées. Cette inversion a lieu au niveau du goulot d'étranglement du sablier. Il nous faut donc définir les propriétés des événements qui font que protagonistes et antagonistes ont des intérêts opposés au départ puis les propriétés des événements qui provoquent l'inversion des situations initiales de ces deux acteurs. Le passage d'une situation à une autre étant rendu possible par une série de transformations.

Ces événements se présentent sous la forme de séquences qu'il faut qualifier et qui constituent les modèles fondamentaux sur lesquels portera la progression de l'analyse. Nous utiliserons ici les deux types de séquences utilisés par C. Bremond⁴ car ils s'adaptent bien à la métaphore du sablier et à la structure de pensée iroquoise. Ces deux séquences consistent en l'amélioration à obtenir et la dégradation à venir. Ces deux états se mesurent à partir d'une situation initiale donnée pour chacun des acteurs. Le protagoniste, qui est le personnage principal, ne peut que voir une amélioration de sa situation car il est toujours démuné au départ. Alors que l'antagoniste, qui est l'être cannibale par excellence

et dont la voracité insatiable inspire toutes les actions, ne peut que périr. Mais il ne va pas périr avant d'avoir échangé sa situation avec le protagoniste. Dès la situation initiale, le protagoniste est en situation critique, il peut donc espérer une amélioration. Par opposition à l'antagoniste qui se trouve dans une situation de pouvoir et peut craindre une dégradation possible. A ce niveau, les mythes cannibales iroquois ne nous réservent aucune surprise. Ces deux séquences saisissent la situation du protagoniste et de l'antagoniste au moment où ils choisissent d'agir. Et ce sont les choix qu'ils font ensuite qui enclenchent la situation en sablier. Les deux acteurs ne peuvent se trouver en même temps en situation d'amélioration ou de dégradation puisque la chute et les échecs de l'un alimentent l'ascension et les victoires de l'autre et vice-versa. La simultanéité de ces séquences événementielles contraires où les événements qui affectent le sort de l'un constituent l'amélioration du sort de l'autre amène les acteurs à se rencontrer et à s'affronter. Ce faisant, le protagoniste s'expose aux influences néfastes de l'antagoniste qui ne demande pas mieux que de le piéger. Evidemment, l'antagoniste étant toujours foncièrement cannibale, il traque le protagoniste comme on traque un gibier. L'ingéniosité du protagoniste consiste alors à opérer des échanges et des transformations successives en bénéficiant de l'aide d'un certain nombre d'alliés (une tante, un vieux crâne, une soeur, un animal protecteur, l'orenda⁵...). C'est à partir de ce moment que les situations initiales des deux acteurs s'inversent. La situation du protagoniste va en s'améliorant tandis que celle de l'antagoniste va en se dégradant. L'ordre suivi par ces séquences semble immuable. Outre sa morphologie particulière, le mythe cannibale iroquois s'appuie sur des principes fondamentaux riches d'enseignements sur la société iroquoise traditionnelle. Ces principes sont constants puisque nous les avons trouvés vérifiés dans l'ensemble du corpus mythique cannibale iroquois. Aucun mythe ne présente la totalité de ces principes mais aucun n'en est exempté. Ces principes de base ont servi de support aux hypothèses permettant d'entrevoir les rapports idéologiques dominants dans la société iroquoise et au sein de son système de parenté. Les deux mythes que nous présentons ainsi que l'ensemble du corpus mythique cannibale iroquois mènent à l'identification de trois de ces principes de base essentiels à la compréhension du système de pensée iroquois:

- 1) trois acteurs sont les pivots des scénarios mythiques iroquois (les femmes, les oncles maternels et les étrangers) et sur eux reposent

deux importantes institutions iroquoises: la guerre et l'alliance à l'intérieur et à l'extérieur

- 2) ces deux institutions se confondent dans les mythes et sont en antagonisme. Cet antagonisme s'exprime par des situations de tension de deux types: les tensions internes (tout ce qui touche les alliances internes en général c'est-à-dire le lignage, les rapports hommes / femmes) et les tensions externes (tout ce qui touche la guerre et les relations avec les étrangers)
- 3) les mythes mentionnent avec plus d'insistance les tensions internes liées aux rapports hommes / femmes que les tensions externes liées aux étrangers.

La perte des droits de maternité

A la lumière de ces trois principes de base, examinons alors ensemble ces deux récits iroquois et voyons quelle lecture peut en être faite et quel discours la société iroquoise y offre sur son système de parenté et d'alliance. Nous débuterons par le mythe intitulé «Les cannibales accoucheurs» (mythe 43C-89HC)⁶.

A l'annonce d'une catastrophe prochaine, une femme abandonne son bébé dans le creux d'un arbre de manière à ce que l'enfant n'entrave pas sa fuite. Cet enfant est adopté par une ourse qui le nourrit comme son propre enfant. Mais un jour, un chasseur tue l'ourse et découvre qu'il a fait un orphelin. L'enfant est décrit comme ayant le corps recouvert de poils. Le chasseur adopte l'enfant et le protège car ce dernier s'avère être un véritable porte-bonheur à la chasse. Or, la femme réapparaît et veut reprendre son fils. Le chasseur cache l'enfant dans sa loge au fond des bois car la femme le poursuit. Il enlève l'autre enfant que la femme a eu depuis lors pour en faire un compagon pour son fils adoptif. Il est dit d'ailleurs que les deux enfants s'entendent à merveille et que leur similarité est frappante malgré leur différence d'âge. Les deux garçons tuent une ourse que leur père leur a apportée pour qu'ils s'entraînent à la chasse. Ils décident d'aller jouer plus loin que permis par leur père et sont attirés et charmés par un paysage qui bouge. Ils se mettent à chevaucher la rivière qui les emmène de plus en plus vite dans la loge de deux cannibales qui les dévorent. Durant la nuit, les deux cannibales sont pris de fortes douleurs au ventre et meurent. Au matin, les deux garçons re-naissent de leur ventre. Ils mettent le feu à la loge où ils aperçoivent leur mère avec des chairs humaines. Après être retournés auprès de leur père adoptif qui les croyait morts, ce dernier leur apprend qu'il y a quelque part d'autres oncles féroces et cannibales à supprimer car ils ont dévoré tous leurs gens.

Aidés des conseils de leur père et de leur oncle, les garçons suppriment l'oncle cannibale en lui coupant la tête. Cette tête devient un noeud dans les arbres. Ils viennent à bout de quatre sorcières dont le maillet se retourne contre elles et font la guerre à un village de cannibales. Ceux qu'ils ont libérés leur proposent de devenir leurs chefs. Ils acceptent (ils refusent dans la version 43C).

Les séquences du mythe se dégagent assez clairement et se disposent en forme de sablier. Ces séquences suivent le processus précédemment énoncé c'est-à-dire une situation initiale problématique pour les protagonistes (l'enfant abandonné et son père adoptif) avec un aboutissement qui va vers l'amélioration. C'est l'inverse chez l'antagoniste (la mère indigne) qui domine complètement la situation en début de récit pour aboutir vers une dégradation progressive vers la fin.

Nous pouvons alors offrir cette première lecture schématique des séquences: pour le protagoniste (l'enfant abandonné par sa mère), la situation initiale est celle d'un abandon et de plus, il est élevé par une ourse. Il est donc coupé du monde des humains et le mythe souligne qu'il a le corps recouvert de poils (situation initiale problématique). Il a l'espoir de redevenir humain et de perdre les poils qui recouvrent son corps lorsqu'il est adopté par un chasseur mais doit vivre dans la crainte d'être repris par sa mère. Le second enfant, enlevé à sa mère par le père adoptif, procure au premier garçon recueilli les joies de l'amitié. Or, les chemins vers l'amélioration de sa situation sont des chemins semés d'embûches et il doit affronter avec son frère deux cannibales *Genonskwa*⁷ vers lesquels ils se sont laissés mener sous l'effet du charme d'un paysage qui bouge. Ils seront tous deux dévorés par les deux cannibales (situation du goulot d'inversion). Les deux cannibales ne parviennent pas à digérer les chairs des deux garçons et l'éclatement de leur ventre au petit matin libère les deux malheureux. Après cette renaissance, les garçons tuent leur mère et retrouvent leur père adoptif. Finalement, ils se voient offerte l'opportunité de devenir chefs de village (amélioration). Nous assistons là à la naissance d'un véritable héros d'épopée. D'abord abandonné par sa propre mère, élevé parmi les animaux, il doit lutter pour redevenir humain et souffrir pour renaître à une nouvelle identité. Cette nouvelle identité est acquise en passant par la métaphore cannibale.

Quant à l'antagoniste qui est la mère indigne abandonnant son enfant, sa situation initiale en fait la maîtresse de la situation: elle veut fuir sans entrave et abandonne son enfant. Evidemment, son objectif

n'en demeure pas moins de le récupérer après que tout soit redevenu calme. Ironie du sort, les choses ne se passent pas comme elle l'avait prévu et elle se fait enlever son autre enfant par le chasseur qui avait adopté celui qu'elle avait abandonné dans les bois. Elle se voit donc privée de ses droits de mère. La dégradation va même plus loin puisqu'elle est tuée par ses propres fils (dégradation).

La situation de l'enfant abandonné s'est inversée de même que celle de la mère indigne. Cette inversion a été faite au moment où leur chemin se croise c'est-à-dire lorsque la mère indigne tente de récupérer son enfant abandonné quelques années auparavant. Cette rencontre se situe exactement au stade du goulot d'inversion du sablier. C'est vraiment à partir de ce moment que la situation des deux principaux acteurs s'inverse. L'inversion en dégradation / amélioration des situations enfant / mère est facilitée par des intervenants alliés et des transformations ingénieuses: le chasseur (qui est aussi le père adoptif), les deux cannibales et l'orenda des deux garçons. Le chasseur est leur père adoptif et il est aussi un conseiller. Il leur interdit d'aller chasser trop loin mais il leur donne l'occasion de prouver leur bravoure en leur indiquant que des cannibales sont encore vivants et qu'ils ont tué les leurs. Son message est ambigu de ce fait; il leur interdit de trop s'éloigner de la loge mais leur donne en même temps l'occasion et les moyens de le faire. L'aide fournie par l'allié-père est offerte en contrepartie de l'aide offerte par l'enfant trouvé: il est un porte-bonheur à la chasse. Quant aux deux cannibales, ils ne sont en fait que les bouches et surtout les ventres qui vont permettre aux deux garçons de renaître. Ils sont alliés malgré eux puisque leur but était de manger et non d'accoucher. Finalement, c'est l'orenda des deux garçons, pouvoir invisible et surnaturel, qui aura raison de la gourmandise des deux cannibales en les poussant à l'indigestion.

La première amélioration que l'enfant abandonné obtient est de retrouver une apparence humaine en perdant les poils qui lui recouvraient le corps. En

effet, il est décrit comme recouvert de poils tel un ours lorsque le chasseur le trouve. Il est vrai qu'il a été nourri par une ourse. De plus, après avoir été adopté par le chasseur, il craint d'être repris par sa mère. Or, à la joie de trouver un frère se substitue le fait qu'il devient avec celui-ci victime de deux cannibales. Par contre, la femme qui espérait retrouver et reprendre son enfant s'en fait enlever un autre. La dégradation connue par les enfants du fait qu'ils sont victimes de cannibales se renverse par l'indigestion de ces derniers qui fait renaître les garçons de leur ventre. La situation de la femme qui retrouve son enfant se renverse aussi: au lieu de s'emparer de son fils, elle se fait prendre l'autre enfant qu'elle possède. C'est indéniablement pour elle le début d'un processus de dégradation. Ces deux renversements de situation constituent les deux situations du goulot d'inversion (figure I).

Figure I: : SÉQUENCES ÉVÈNEMENTIELLES DU MYTHE 43C-89HC

Protagoniste

Situation initiale: enfant abandonné par sa mère, élevé par une ourse et qui voudrait redevenir humain. De plus, il craint d'être repris par sa mère et fuit dans les bois, protégé par son père adoptif.

Goulot d'inversion : L'enfant trouve un frère mais est dévoré avec lui par des cannibales.

Situation finale: Les enfants renaissent du ventre des cannibales, ils retrouvent leur père (adoptif) et deviennent chefs de village (amélioration).

Antagoniste

Situation initiale : mère qui abandonne son enfant afin de ne pas être gênée dans sa fuite. Elle veut ensuite le reprendre et se met à le poursuivre.

Goulot d'inversion: La mère indigne se fait prendre son second enfant en voulant reprendre le premier. Elle perd ainsi ses droits de mère.

Situation finale: La mère est mise à mort par ses propres fils au cours de l'incendie de sa loge (dégradation).

Les transformations sont opérées soit par les protagonistes eux-même ou par les intervenants. L'abandon du premier enfant est annulé (réparé ?...) par le rapt du second enfant. Ainsi, la transformation de l'abandon de l'enfant par sa mère en enlèvement de l'enfant à sa mère vise à annuler l'acte indigne de la mère (abandon d'enfant) en lui substituant son contraire (rapt d'enfant). Ce qui nous donne: adoption - abandon = rapt + adoption⁸.

C'est dans ce sens que va la similarité des deux garçons et leur entente parfaite particulièrement soulignée dans le mythe. En fait, les deux garçons sont le même mais dédoublé et le mythe utilise le prétexte de trouver un compagnon de jeu pour le jeune garçon adopté afin d'opérer la transformation de l'abandon en rapt. Autrement dit, le même garçon est à la fois abandonné et enlevé. Cette substitution de l'abandon au rapt permet d'annuler les circonstances particulières de l'adoption du premier enfant élevé parmi les animaux. Ce qui marque l'aspect horrible de ces circonstances est l'expérimentation de l'impensable et du comble de l'horreur sociale: une mère qui abandonne son enfant. Les transformations vont plus loin ensuite. Les deux garçons sont dévorés par deux cannibales de sexe masculin qui, durant la nuit qui suit leur repas, sont pris de douleurs semblables à celles de l'accouchement pour avoir trop mangé. En effet, leur ventre éclate dès les premières lueurs de l'aurore et les deux jeunes prisonniers en surgissent. Cette naissance tue les deux cannibales. Ce qui autorise la lecture de la transformation suivante: cannibalisme + indigestion = éclatement du ventre et expulsion de ce qu'il y a dedans (= accouchement par césarienne). On peut dire métaphoriquement qu'ils sont morts des suites d'une césarienne qui aurait mal tourné. Cette mort en couches des cannibales et la renaissance des deux garçons de ventres masculins transforment d'une part le cannibalisme en son inverse absolu, c'est-à-dire l'accouchement, mais d'autre part, annulent les droits de la vraie mère sur les enfants. Ils ne sont plus ses fils. Par conséquent, ils ne sont désormais plus de son lignage selon le principe iroquois de la matrilinearité qui dicte l'appartenance des enfants au lignage maternel. Même plus, ils ne sont plus de lignage maternel du tout. Le mythe mentionne d'ailleurs que les deux garçons tuent leur mère après leur renaissance en mettant le feu à sa loge. Si l'on se rappelle les objectifs que nous avons énoncés au sujet des mythes iroquois: ils explorent ce qui est socialement possible en expérimentant ce qui est socialement impossible. C'est socialement possible qu'une femme abandonne son enfant et soit une mère indigne mais c'est socialement impossible qu'un homme accouche. Toute l'ambivalence de la métaphore cannibale justifie ici les limites de fonctionnement de l'organisation sociale iroquoise: les femmes ont tous les droits sur leurs enfants mais si elles dérogent à leurs obligations, il n'y a plus de système de contrôle et leur progéniture est condamnée à être nourrie par des animaux. Cette mère indigne qui, au lieu de nourrir son enfant, l'abandonne et le poursuit ensuite comme un gibier pour le re-

prendre, est l'expérimentation d'un tel danger. Elle n'a plus une relation de nourricière à son enfant mais une relation de chasseur à son gibier. L'exclusivité d'accès aux enfants que possèdent les femmes iroquoises présente donc de grands risques. Par opposition aux deux cannibales qui passent d'une relation de chasse alors qu'ils dévorent les deux jeunes garçons à une relation de parenté en les mettant littéralement au monde alors qu'ils ne peuvent les digérer et les expulsent de leur ventre. On assiste à une inversion totale des rôles socialement acceptables avec des hommes qui accouchent au lieu de chasser et une femme qui chasse au lieu de remplir son rôle de nourricière.

Des mâles qui enfantent

La métaphore cannibale est utilisée ici par le mythe dans le seul but de se substituer à un accouchement. Elle nous fournit alors deux possibilités logiques de transformation: une privation où la mère perd sa maternité sur ses fils et une acquisition où les enfants renaissent de ventres masculins et retrouvent leur père. Du point de vue du rapport acquisition / privation, nous pouvons affirmer que le protagoniste redevient progressivement humain au contact du chasseur alors qu'il s'était confondu avec les animaux en raison de l'abandon par sa mère. Mais sa situation se dégrade car il est ensuite privé de son père adoptif et du statut d'humain en étant nourriture pour cannibale. La passation des droits de maternité aux droits de paternité fait subir à l'enfant de nombreuses transformations: d'humain (bébé abandonné), il devient animal (élevé par une ourse) puis devient gibier (chassé par sa propre mère et dévoré par des cannibales) pour enfin redevenir humain (renaissance du ventre des cannibales). Finalement, l'ingestion des cannibales lui fait obtenir avec son frère une nouvelle identité par sa renaissance. En ce qui concerne la mère indigne, elle se libère d'un fardeau pour mieux fuir puis croit pouvoir reprendre son enfant alors qu'elle perd définitivement ses droits de maternité sur son fils lorsque celui-ci renaît de ventres cannibales masculins. Le chasseur avait beau aimer et protéger ses fils adoptifs, ces derniers appartenaient toujours à la famille utérine. Il suffisait de «déplacer» et de «transformer» ce qui faisait d'elle une mère c'est-à-dire l'accouchement. Les droits relativement limités des hommes iroquois sur leur progéniture, appartenant avant tout au clan maternel, sont ici clairement remis en question. Le mythe a pour cela inversé la réalité en proposant d'imaginer une situation où une femme abandonne son enfant qu'un homme élève et où cet enfant renaît ensuite d'un ventre masculin. Non seulement la femme y est

privée de son privilège de l'éducation des enfants mais les droits du clan maternel sur l'enfant sont annulés.

Ce mythe traite comme on le voit d'une possible tension interne à la société iroquoise. Cette tension est liée à l'accès privilégié des femmes à leurs enfants en raison des lois de la matrilinearité mais aussi à cette quasi inexistence de lien chez les hommes par rapport à leur progéniture. La société iroquoise traditionnelle repose sur une stricte séparation des activités selon les sexes et surtout sur le système de parenté matrilineaire symbolisé par la maison-longue. Structure rectangulaire de poteaux et de plaques d'écorce, elle peut mesurer de 15 à 50 mètres de long et de 6 à 8 mètres de large. A chaque extrémité se trouve le blason d'un des huit clans. La fumée s'échappe par des ouvertures pratiquées dans le toit. A la tête de chaque maison-longue se trouve la «mère», doyenne de la famille qui possède la maison. Les hommes quittent la maison-longue au moment de leur mariage pour aller vivre dans celle de leur épouse. Les femmes, au contraire, amènent leurs époux chez elles. Les lignages se regroupent en clans, les clans en phratries (ou moitiés). Sauf pour le cas des armes de guerre, les femmes possèdent tout, de la maison-longue aux outils pour l'agriculture en passant par les enfants et les prisonniers de guerre. Etant donné la quasi absence des hommes en raison de la guerre et de la chasse, les femmes contrôlent les biens et la politique. Les mères de clan nomment les chefs après consultation avec les autres femmes et peuvent destituer un de ces chefs en cas de négligence. Dispensatrices de sagesse, de bien-être et d'affection, les femmes iroquoises sont omniprésentes dans la vie de la communauté. Elles sont donc le pivot de l'organisation sociale iroquoise (Tooker 1984, Clermont 1983, Jensen 1977, Brown 1970)⁹. Les familles se regroupent en clans¹⁰ et chaque clan est divisé en plusieurs lignages matrilineaires. Les enfants iroquois reçoivent à la naissance le nom du clan de leur mère. Bien qu'ils changent ensuite de nom pour adopter un nom d'adulte, ils continuent d'appartenir au clan de leur mère. Le clan est délimité par tous les individus descendants d'une ancêtre commune. Au sein de la famille matrilineaire, tous les enfants de la même génération se nomment frères et soeurs. Les alliances entre les membres ayant des parents consanguins de même sexe (cousins parallèles) sont interdites alors que les alliances entre cousins croisés (parents consanguins de sexe opposé) sont encouragées. Les hommes de la société iroquoise traditionnelle sont souvent traités comme la classe des méprisés pour ce qui est du domaine de la parenté et des alliances et comme n'ayant une raison d'être

auprès des leurs que par leur mariage. Ils procréent des enfants en dehors de leur propre lignage et ces enfants ne leur appartiennent pas vraiment. La métaphore cannibale inverse bien cette dépossession traditionnelle des hommes en dépossession des femmes doublée d'une appropriation des hommes par l'équivalence: cannibalisme masculin + indigestion = accouchement.

Ce mythe va à l'encontre du mythe de création de la femme tombée du ciel où les femmes engendrent seules sans l'intervention des hommes¹¹. Tout semble exprimer dans ce mythe un univers où l'imaginaire masculin tenterait d'échapper aux contraintes des alliances matrimoniales et où les femmes dévorent littéralement l'univers et tout ce qui les entoure. Le droit de maternité et ses assises matrilineaires sont discutés par les hommes et expliqués au moyen de scénarios imaginaires qui décrivent à leur manière ce qui est socialement possible ou impossible. Le ventre cannibale masculin qui éclate est une parodie parfaite de l'accouchement et s'insurge, en ce sens, contre le pouvoir de la matrilinearité.

Le refus de l'exil

Enchaînons avec le second mythe intitulé «L'oncle qui voulait manger en copulant» (mythe 52C-57HC-35P)¹². L'exploration de ce qui est socialement possible par ce qui est socialement impossible nous mène à un mythe contant un autre type de tension. Les mises en scène loufoques de ces mythes ne doivent pas nous faire oublier qu'ils traitent de formes sociales. Dans ce second mythe, un oncle maternel doit combattre à la fois sa crainte de quitter sa famille et son besoin de prendre femme. Le mythe comporte toujours la forme du sablier et suivra de ce fait la même progression que le précédent. Alors que le mythe des cannibales accoucheurs abordait à sa manière les tensions liées au monopole des femmes sur leur progéniture, ce mythe illustre la crainte fondamentale à tout homme iroquois soumis aux lois de la matrilinearité dès qu'il est en âge de se marier et de fonder une famille.

Oncle et neveu partagent une loge séparée en deux car l'oncle est cannibale. Il dévore successivement trois femmes mais la quatrième obéit aux consignes du neveu qui lui dit de ne quitter la loge sous aucun prétexte. L'oncle tente pourtant de la sortir en la faisant manquer d'eau mais en vain. Dès son retour, le neveu la félicite. L'oncle, qui ne chasse pas, doit alors se contenter de vieux os pour manger. Le neveu planifie de quitter son oncle. Il en parle à son épouse. Il prépare une piste et à l'aide de son orenda, il fait construire une loge à six jours de

voyage où les attend un frère invisible. Il expédie ensuite son épouse dans une flèche vers l'est.

Le neveu retourne à la loge de son oncle et lui annonce qu'il va partir chasser pendant plusieurs jours. La femme arrive à la loge puis est rejointe par son époux. Le frère invisible leur confie ses inquiétudes quant aux desseins de l'oncle. L'oncle revient de sa chasse et ne trouvant pas le neveu, se met à chercher une piste. Il commence par rencontrer deux impasses mais, après trois jours, il découvre une piste qui ne s'est pas effacée. Le frère invisible entend son oncle proférer des menaces sur son gibier de neveu qu'il veut retrouver. Le couple décide de fuir de nouveau. Ils traversent magiquement un lac à l'aide d'une coquille de prairie magique qui fait se rapprocher les deux bords. Ils bâtissent une nouvelle loge et le neveu recommande à son épouse de ne rien en dire et part chasser.

L'oncle arrive au bord du lac et aperçoit la femme. Ayant le pouvoir d'entendre ses pensées, il découvre le procédé magique pour traverser le lac. Puis il s'empare de la femme, lui coupe la tête, la déshabille et jette ses vêtements dans la loge du neveu. En découplant le corps, il découvre des jumeaux en son sein. Il cache les enfants, la poitrine et les intestins de la femme dans le creux d'un arbre pour un autre repas. Il lave les restes du corps et les emporte avec lui. En rentrant, le neveu découvre les vêtements puis voyant du sang partout, il comprend ce qui s'est passé et se sent vraiment découragé. Il aperçoit des traces autour de la loge. Il pense d'abord que ce sont des traces animales mais il remarque que sa réserve de viande diminue de plus en plus. Il voit également des traces de viande que l'on a traînée sur le sol vers une grosse bûche. Il y entend des enfants parler et découvre que ce sont les siens. Il les attrape et les enferme dans sa loge en les consolant. Ceux-ci lui expliquent que leur mère est morte, qu'elle est devenue une tête, qu'ils sont sortis de ses intestins, qu'ils ont été nourris du lait de sa poitrine et qu'ils sont maintenant obligés de la nourrir. Voulant leur plaire, leur père leur donne de petites armes et toute la viande qu'ils désirent. Mais le stock de viande baisse de plus en plus et les inquiétudes naissent chez le neveu qui ne peut pourvoir à la demande de la tête. Il va la voir et comprend qu'après avoir mangé toute la viande, elle va les dévorer. Il décide de fuir avec les enfants. Ces derniers sont placés sous la protection de chiens qui les transportent sur leur dos. Le neveu va dans une autre direction où les enfants lui ont dit que des oncles l'aideraient à fuir.

Les chiens proposent, après avoir déposé les enfants dans un camp, de rester pour retarder la venue de la tête qui les poursuit. Ce qu'ils font, en effet, en se cachant dans le sol puis en bondissant sur elle. Le neveu arrive à la loge du premier oncle qui l'envoie à la prochaine loge. La tête parvient au premier oncle et le tue après un combat. Le neveu parvient à la loge de ses tantes qui l'envoient à la prochaine loge. La tête arrive chez les tantes et les tue. Le neveu arrive chez ses mères. La tête y parvient aussi. Armées, les mères mettent à mort la tête en l'aspergeant de graisse d'ours brûlante. La tête se transforme alors en balle de jeu. Le chien annonce au neveu que sa femme est vraiment morte, ce qui le remplit de mélancolie. Il part alors rejoindre ses enfants sur les conseils du frère invisible. Les enfants sont près d'un village et leurs voix attirent l'attention d'une jeune fille qui ramasse du bois avec sa grand-mère.

Celles-ci décident de les adopter. Les enfants grandissent et deviennent de bons chasseurs. Le neveu parvient enfin à leur loge et reconnaît dans la jeune fille et la grand-mère, sa propre soeur et sa grand-mère. Or, un des enfants ne veut pas le reconnaître car les chiens ne sont pas avec lui. Les deux enfants partent alors à la recherche des chiens. Ils les retrouvent et rentrent à la loge par un saut magique. Tout le monde se reconnaît enfin.

Un grand nombre d'événements sont importants dans ce mythe. Certains ont déjà été examinés dans le mythe précédent. D'autres sont nouveaux et traitent incidemment d'autres questions, à savoir le vol d'épouses dans la même famille, le cannibalisme de l'oncle maternel et la confusion entre manger et copuler. On retrouve la même disposition en sablier des séquences (figure II). Du côté du protagoniste, on a un neveu forcé de cohabiter avec un oncle cannibale qui dévore ses épouses. Le neveu doit fuir avec sa dernière épouse afin de lui sauver la vie. Mais, même après sa fuite, le neveu et son épouse sont poursuivis par l'oncle cannibale qui finit par attraper la femme et la dévorer en ne laissant que la tête et les enfants qu'elle portait en son sein. La tête poursuit ensuite le neveu et ses enfants qui finiront par la faire périr dans un piège. Pour la situation de l'antagoniste, l'oncle maternel, il semble au départ tout à fait maître de la situation et compte bien continuer à se mettre sous la dent toutes les épouses de son neveu. De plus, il transforme sa propre proie en cannibale car à son tour, l'épouse «cannibalisée» devient cannibale. Malgré son entêtement à poursuivre son époux et ses enfants, cette dernière ne parvient pas à les rejoindre et est mise à mort. C'est la fin du pouvoir de l'oncle maternel avec la mort de la femme cannibale.

Figure II : SEQUENCES EVENEMENTIELLES DU MYTHE 52C-57HC-35P

Protagoniste

Situation initiale : neveu forcé de cohabiter avec un oncle cannibale qui dévore ses épouses. Il est poursuivi et forcé de fuir.

Goulot d'inversion : la femme est dévorée par l'oncle.

Situation finale : Le neveu est débarrassé de la tête cannibale qui le poursuit et retrouve les siens.

Antagoniste

Situation initiale : oncle qui prend et mange toutes les femmes qu'il trouve chez lui.

Goulot d'inversion : l'oncle abandonne les jumeaux que la femme portait en son sein, ses habits et sa tête et emporte le reste du corps.

Situation finale : mise à mort de la tête

Le mythe ne dit pas de façon explicite ce qu'est devenu l'oncle cannibale. Qu'à cela ne tienne puisqu'il s'est transformé en dévorant l'épouse de son neveu et son identité est passée dans la tête cannibale. Cette histoire, socialement illogique, traduit un type de tension très importante et immanente à toute société matrilineaire: le conflit entre l'oncle maternel et le neveu. L'ensemble du mythe débute par un malaise profond entre les deux. L'oncle est cannibale mais il aimerait bien se marier. Cependant, sa solitude et son isolement lui font confondre sa recherche de gibier et son besoin d'épouse. Vouloir manger et vouloir une femme (vouloir copuler) deviennent un seul et même besoin et une seule et même obsession chez lui alors que sur le plan des fonctions physiologiques, ces deux fonctions sont l'inverse l'une de l'autre. L'oncle trouve donc dans les femmes de son neveu la réunion de ces deux fonctions. Il envie son neveu, lui qui est si comblé sur les plans tant alimentaire (il est bon chasseur), que culinaire (une femme cuisine pour lui) et matrimonial (il a une charmante épouse). Cette confusion de l'oncle lui fait donc vouloir femme et nourriture en même temps. Le dilemme où il se trouve pris est le suivant: il veut les deux en même temps mais refuse l'une (chasse au gibier animal) parce qu'il n'a pas l'autre (femme). En effet, n'ayant pas d'épouse, il ne peut remplir avec raison son vrai rôle de pourvoyeur de nourriture. Ce qui se traduirait par la formule suivante: copuler + manger - (chasse au gibier animal) = copuler + chasse au gibier humain = cannibalisme.

Le cannibalisme de l'oncle révèle donc sa confusion entre sa volonté d'épouser et celle de manger. Ce qui nous permet de tirer dès maintenant quelques conclusions: rien de plus normal que l'oncle veuille manger et avoir une épouse. Après tout, son neveu a bien réussi à avoir les deux. Ce qui est différent

dans le cas de l'oncle et qui fait que ses simples besoins dégèrent en catastrophe est simplement son statut d'oncle et, qui plus est, son statut d'oncle maternel. Rappelons que le système matrilineaire iroquois ne reconnaît qu'un seul membre masculin d'autorité dans le lignage maternel: le frère de la mère. Ses mères, ses soeurs, ses tantes et ses grand-mères ayant amené leurs époux à l'intérieur de la famille matrilineaire, l'oncle est le seul membre d'autorité dans le lignage qui doit aller chercher une épouse à l'extérieur. S'il ne sort pas de chez lui et se contente d'être le parasite du système matrilineaire, il ne trouvera que des femmes qui lui sont interdites. C'est le prix à payer pour le refus de l'exil. D'un autre côté, ce refus est compréhensible puisqu'il signifie aussi pour lui le refus de quitter un lieu (sa famille utérine) où il jouit d'une certaine autorité

La persévérance et la confusion de l'oncle le mènent à poursuivre sa proie coûte que coûte. Le neveu met au point une stratégie pour sauver son épouse. Aidé d'un frère invisible¹³, il expédie sa femme dans une flèche et se construit une autre loge. Le frère invisible et l'orenda du neveu sont d'importants intervenants sans lesquels le couple n'aurait pu mener à bien sa fuite. Le couple traverse un lac et peut jouir de quelques instants de bonheur. Mais l'oncle parvient à lire les pensées de la femme qui trahit involontairement le secret pour traverser le lac. Une belle fringale s'emparant de lui, l'oncle attrape la femme, la déshabille, dissimule dans le creux d'un arbre les jumeaux qu'elle portait en son sein et s'enfuit avec le reste du corps. Les jumeaux n'auront pour matrice que le creux d'un arbre. Cette hiérarchie que l'oncle opère entre les parties du corps de sa victimes est importante. Dominé par sa forte oralité, il a finalement plus envie de nourriture que de femme. Ainsi laisse-t-il les vêtements, la tête

et les jumeaux que celle-ci portait pour le neveu. Il laisse au neveu le soin d'être père et simple époux et emporte avec lui les parties du corps qui n'ont pas d'autres connotations que celle de nourriture (les jambes, les bras et le tronc). Le neveu finit par retrouver ses enfants en suivant les pistes que ces derniers laissaient en venant voler sa viande pour nourrir leur mère.

Une confusion source de désordre familial

La confusion de l'oncle entre relation de chasse et relation d'alliance inverse toutes les autres fonctions qui suivent: les enfants ne sont pas en gestation dans le ventre de leur mère mais nourrissent leur mère; ils sont élevés par leur père et non par leur mère. L'organisation familiale s'en trouve complètement désorganisée. Bref, leur mère renonce à toutes ses fonctions maternelles comme porteuse d'enfant, de nourricière et d'éducatrice. Elle n'est plus la traditionnelle protectrice du bien-être, de la sagesse et de l'affection. La confusion de l'oncle a déteint sur elle et cette dernière fait pire qu'une simple confusion entre chasse et alliance, elle les inverse. Elle inverse son rôle de nourricière en besoin de manger. Il n'est donc plus question de relation d'alliance mais seulement de relation de chasse. De plus, l'oncle tente métaphoriquement de dévorer son neveu par personne interposée par le fait même que l'épouse de son neveu, contaminée par lui, veut dévorer son époux. Dans le cas de l'oncle, sa confusion maintient toujours chasse et alliance. Le manque de distinction entre copuler et manger était maintenu mais la recherche d'une femme l'amenait à la chasse d'une femme et donc à l'inverse de la copulation c'est-à-dire le cannibalisme. Dans le cas de l'épouse, elle élimine un des types de relation (l'alliance) pour n'en mettre en pratique qu'un seul (la chasse). La femme cannibale ne laisse donc aucune alternative à son époux et à ses enfants et seule la mort peut mettre fin à cette impasse familiale. Le neveu bénéficie dans sa fuite de l'aide d'intervenants tels qu'un oncle, ses tantes et ses mères. Ce sont d'ailleurs les mères qui mettent à mort la tête de l'épouse cannibale en l'aspergeant d'huile bouillante. Ce n'est guère par hasard que ce soit elles. Elles sont des alliées pas si désintéressées que cela car elles sont dans l'attente d'une compensation future qui consiste en la récupération des enfants. Le mythe mentionne d'ailleurs la récupération constante des enfants par le lignage matrilinéaire. Ce trait est caractéristique de l'organisation familiale iroquoise. Avec la mise à mort de la femme cannibale, elles débarrassent leur fils de la femme qui le menait à l'extérieur de chez lui et le récupèrent. Cette récupération du fils par ses

mères et la cuisson de l'épouse peu fréquentable constituent sans aucun doute le goulot d'inversion du récit. Le neveu retrouve sa place parmi les siens; ses enfants sont adoptés par deux femmes qu'il découvre ensuite être sa soeur et sa grand-mère et ainsi, tout reste dans la famille c'est-à-dire dans le même clan. Lorsque la mère ne peut remplir son rôle, les enfants ne passent donc pas sous la tutelle de leur père, contrairement au mythe précédent, mais sous celle des autres femmes du clan maternel. Cela souligne l'appartenance exclusive des enfants au lignage maternel.

Prouver sa paternité

Un des enfants ne veut pas reconnaître le neveu comme son père. Ne retrouve-t-on pas là le problème du droit limité des hommes iroquois sur leurs enfants? La raison donnée par le mythe pour ce refus est l'absence des chiens. C'est donc en retrouvant les chiens que le neveu peut prouver sa paternité à ses fils. Rappelons-nous que les chiens avaient porté les enfants sur leur dos lors de la fuite devant la mère cannibale. Les chiens ont donc momentanément joué le rôle de père-substitut. Pour saisir cela, il nous faut nous pencher sur la position sémantique des chiens chez les Iroquois. Le chien partageait autrefois la condition des hommes mais l'a perdue en raison de son indiscrétion. Ce caractère mixte des chiens leur fait donc souvent occuper le rôle de gardiens ou d'intermédiaires dont la fidélité est inébranlable. Dans le présent mythe, de gardiens des enfants, ils deviennent le fil conducteur pour que leur père soit reconnu comme père; ce dernier doit être reconnu par les chiens avant d'être reconnu par les siens. L'importance de cette reconnaissance réaffirme aussi le chasseur dans son rôle de chasseur. N'oublions pas qu'il est passé, au cours du mythe, de chasseur à objet chassé alors qu'il tentait de fuir les assauts de son oncle avec son épouse. Le coefficient sémantique de cette reconnaissance fait office de test. En d'autres termes, il s'agit de s'assurer s'il est digne de confiance et s'il n'a pas lui aussi été contaminé par l'oncle tout comme l'a été son épouse devenue cannibale. Le fait que le neveu ait à «prouver» sa paternité souligne une fois de plus la précarité du statut de père au sein du système matrilinéaire iroquois.

On peut conclure en affirmant que l'ensemble de ce mythe met l'accent sur les tensions liées aux relations d'alliance à l'intérieur de la communauté. Pour ne pas être allé chercher une épouse à l'extérieur, l'oncle maternel confond chasse et alliance et dévore la femme de son neveu. Celui-ci se trouve alors dépossédé de son statut d'époux et de chasseur

puisqu'il devient l'objet chassé. Cette confusion se répercute sur sa victime, l'épouse du neveu, qui en oublie l'alliance au profit de la chasse. Dans le plus grand dénuement, dépossédé de tout (de sa femme, de ses enfants...) le neveu se réapproprie tant bien que mal une place parmi les siens et auprès de ses enfants.

Des problèmes de parenté qui ont des allures de guerre

Quelque chose frappe à travers les deux mythes proposés: l'ensemble du récit traite de problèmes internes liés à l'alliance (le lignage maternel et le droit des femmes iroquoises sur leurs enfants). Pourtant, les métaphores employées et l'ensemble du déroulement du récit sont sous la forme de véritables métaphores guerrières. Donnons quelques exemples; le second garçon est enlevé à sa mère. Selon nos connaissances des anciennes coutumes iroquoises, jamais un enfant n'était enlevé à sa mère, surtout par un homme de la communauté, pour être adopté. En cas de décès de la mère, les enfants étaient tout au plus confiés à leurs mères (selon la terminologie iroquoise: toutes les femmes de la même génération que la mère naturelle). Par contre, on enlevait les enfants des nations ennemies. On a donc ici une parodie de la capture de prisonniers de guerre. Il s'ensuit alors une représaille de l'ennemi décidé à reprendre ou remplacer ce qui lui a été enlevé. C'est ce que fait la femme du mythe 43C-89HC qui poursuit le chasseur pour reprendre ses enfants. Ce qui vérifie le second principe de base propre au fonctionnement de la pensée iroquoise et énoncé auparavant: guerre et alliance et relations à l'intérieur et à l'extérieur se confondent. Les motifs et les événements qui suivent l'accouchement des cannibales et la renaissance des garçons sont tout aussi ambigus. Les enfants ont été adoptés mais il faut qu'ils perdent leur ancienne identité c'est-à-dire qu'ils renaissent. Ne croirait-on pas lire là le processus de la torture pratiquée par les Iroquois aux 16^e et 17^e siècles et visant à donner une nouvelle identité au prisonnier destiné à l'adoption ?¹⁴ La renaissance et le processus de transformation des garçons sont si effectifs que ces derniers en oublient leur vraie mère puisqu'ils la tuent en mettant le feu à sa loge. N'est-ce pas là les gestes de captifs nouvellement adoptés et prêts à se battre contre leur nation d'origine? De même que les incendies de loges constituent des pratiques guerrières communément employées par les Iroquois des 16^e et 17^e siècles. Il est évident que cette tension interne générée par l'organisation familiale et le droit privilégié des femmes sur les enfants issus de leurs alliances prend des allures de

petite guerre livrée contre cette mère indigne faisant figure d'ennemie implacable. C'est la même impression d'ensemble qui se dégage du second mythe: les assauts cannibales de l'oncle maternel font croire à une véritable guerre.

On pourrait même pousser plus loin cette intimité entre les tensions liées au système de parenté matrilineaire et la guerre puisque cette similitude dépasse même le contenu des scénarios mythiques pour se retrouver dans la structure même des mythes. Autrement dit, la structure en sablier du récit iroquois est une structure qui s'inspire du schéma même de la guerre; on a deux acteurs aux intérêts opposés dont les actions sont synchrones et la ruine de l'un est causée par son seul désir d'écraser son rival. Le rival, apparemment chétif au départ, déploie alors une stratégie des plus habiles qui assurera son triomphe sur l'ennemi. Les deux forces échangent ainsi leur position respective. Le scénario mythique iroquois et la juxtaposition de ses séquences événementielles se présentent donc en véritable champ de bataille digne des plus hautes stratégies militaires.

Conclusion

Appréhender la réalité sociale iroquoise contemporaine de mythes traitant de cannibales recueillis au 19^e siècle n'est pas chose facile. Partant du fait que la pensée mythique oppose, classe, compare, situe, inverse et surtout expérimente, nous sommes parvenus à poser quelques jalons pour une interprétation des tensions familiales iroquoises à partir de l'analyse de deux mythes. Bien que le bricolage esthétique de la pensée classificatoire et classificatrice des mythes ne reste après tout qu'esthétique et que les mythes en sablier ne nous renseignent que sur un certain type de pensée, l'étude de ces mythes est pourtant riche d'enseignements et nous place, nous lecteurs et simples déchiffreurs, dans la position d'expérimentateurs à notre tour. On y découvre l'existence de préoccupations d'ordre social au sein desquelles la pensée iroquoise associe un certain nombre d'éléments: le système matrilineaire associé à la voracité, le mariage à l'exil, la paternité à la précarité... De plus, en révélant les mécanismes de la pensée iroquoise en acte, on montre d'une part que le mythe suit un certain ordre pour expérimenter et raconter et d'autre part, que ce parcours exploratoire des mythes trahit un certain nombre de tensions sociales intimement liées à des histoires de famille probablement non résolues par la société iroquoise traditionnelle elle-même.

NOTES

1. Les analyses de Y. Simonis (1973, 1977a, 1977b) sont d'inspiration structuraliste. Il décrit le cannibalisme iroquois comme une pratique de crise politique, sociale et économique. Il définit d'ailleurs le mythe comme une expérimentation sociale. V. Chodowicz (1972) pose un regard plutôt psychanalytique sur les mythes iroquois en démontrant que la mythologie justifiait l'exocannibalisme.

2. Les deux mythes que nous présentons ainsi que tout le corpus mythique cannibale iroquois ont été traduits en français par nos propres soins. Ces mythes furent recueillis non sans problème si l'on en croit les mésaventures de J. Curtin. Il se vit interdire l'entrée sur la réserve de Cattaraugus (New York) car il était accusé par certains Sénécas de piller leur folklore. C'est grâce à l'aide de Solomon O'Beal qu'il put continuer sa collecte et fut même ensuite adopté.

3. Le même mythe comporte souvent des versions quelque peu différentes selon qu'il s'agisse de la collection de A.C. Parker, J. Curtin ou J.N.B. Hewitt et J. Curtin. Le but de notre analyse n'étant pas d'effectuer une analyse comparative entre les différentes versions d'un même mythe, nous avons travaillé avec l'ensemble des versions en laissant un peu de côté les versions trop incomplètes. Les titres ont été donnés par notre soin et ne sont pas forcément ceux attribués par les auteurs.

4. Bremond soutient que tout récit suit trois phases obligatoires: la possibilité d'arriver d'un événement ou anticipation, la réalisation de cette possibilité et la complétion du processus par les résultats appropriés. L'ensemble étant toujours soumis à la double dimension de l'amélioration / dégradation.

5. L'orenda est un pouvoir invisible et surnaturel très important chez les Iroquois. Au moment de la puberté, les jeunes garçons s'isolent dans les bois en compagnie d'un vieillard. Il doivent y prouver leur virilité en s'éraflant avec une roche jusqu'au sang, se couvrant le corps de terre ou de cendres et raconter leurs rêves afin que le vieil homme identifie leur orenda ou génie tutélaire. De retour chez eux, ils s'approprient un symbole de cet esprit (une roche, un os...) qui les suivra tout au long de leur vie d'adulte.

6. Mythe 43C-98HC : 43C (Curtin 1923 : 247-255); 89HC (Hewitt-Curtin 1910-1911 : 441-450).

7. Bien que des qualités humaines soient prêtées aux êtres cannibales des mythes iroquois, ces derniers ne sont pas pour autant humains. Tantôt «Stone Giants», «Stone Coats» (Fenton 1987: 488): «*Monsters occupy a polar position to human values and become humanized*». Ces êtres voraces sont assez proches des hommes de pierre cherokee décrits par R. D. Fogelson (1980: 132-151).

8. Le garçon demande un compagnon de jeu à son père adoptif. Ce dernier enlève alors un des enfants de sa soeur. Selon la terminologie iroquoise, les deux garçons seraient alors cousins croisés.

9. Le témoignage de Mary Jemison sur le rôle des femmes (1978, éd. française) est très précieux sur ce plan.

D'origine blanche, elle fut adoptée à 12 ans en 1755 par les Iroquois.

10. L'Ours, le Loup, le Castor, la Tortue, le Cerf, la Bécassine, le Héron et le Faucon.

11. Les Iroquois pensent qu'ils descendent tous d'une première femme mythique tombée du ciel à travers le trou laissé par un arbre déraciné. Sa chute est amortie par le dos d'une tortue. La terre n'était à cette époque qu'eau. Peu à peu, la terre prend forme autour d'elle grâce à un castor (ou rat musqué) qui rapporte des grains de sable du fond de l'océan (ici encore, cela varie selon les versions). Enceinte, elle accouche d'une fille qui tombe à son tour enceinte dans des conditions mystérieuses. Elle accouchera de deux jumeaux dont l'un causera sa mort car il est né de son aisselle et passera son temps à détruire ce que le premier construit sur la terre. Vaincu, il doit s'exiler mais ses oeuvres demeurent sur la terre (Hewitt 1890, Cornplanter 1938, Barbeau 1914). B.G. Trigger offre une interprétation intéressante de ce mythe (1976: 78, 1990: 107-108). Bien qu'il ne mentionne pas un échange des fonctions de maternité et de paternité, il voit dans ce mythe l'attribution aux deux sexes de fonctions qui ne leur sont pas attribuées dans la réalité.

12. Mythe 52C-57HC-35P : 52C (Curtin 1923 : 307-317); 57HC (Hewitt-Curtin 1910-1911 : 285-296); 35P (Parker 1923 : 284-289).

13. Le frère invisible est très vraisemblablement une autre appellation pour qualifier l'orenda.

14. On peut se reporter aux descriptions données dans les Relations des Jésuites: vol 2 : 38-39, 47, 57-58 (1642-1646); vol 3 : 16-17, 35, 45-46, 48-49, 52, 68, 74, 78-79 (1642-1646); vol 3 : 38, 41, 45, 54 (1644); vol 3 : 5-6, 16, 21-22, 33-34 (1645); vol 4 : 3-4, 9 (1647); vol 4 : 23, 31, 50 (1647). Voir aussi N. Knowles (1940 : 151-225).

RÉFÉRENCES

- ABLER, T.S.
1980 Iroquois cannibalism : Fact not Fiction, *Ethnohistory* 27 (4) : 309-316
- ABLER, T.S. et M.H. LOGAN
1988 The Florescence and Demise of Iroquoian Cannibalism : Human Sacrifice and Malinowski's Hypothesis, *Man in the Northeast* 35 : 1-26.
- BARBEAU, C.M.
1914 Supernatural Beings of the Huron and Wyandot, *American Anthropologist* 16 : 288-313
- BREMOND, C.
1973 *Logique du récit*, Paris, éditions du Seuil
1966 La logique des possibles narratifs, *Communications* 8 : 60-76.
- BROWN, J.K.
1970 Economic Organization and Position of Women among the Iroquois, *Ethnohistory* 17 : 154-167

- CHODOWEIC, V.
1972 La hantise et la pratique: le cannibalisme iroquois, Nouvelle Revue de Psychanalyse 6 : 55-59.
- CLERMONT, N.
1983 La place de la femme dans les sociétés iroquoiennes de la période du contact, Recherches amérindiennes au Québec 13: 286-290
- CORNPLANTER, J.J.
1938 Legends of the Longhouse, New York, J.B. Lippincott Company
- CURTIN, J.
1923 Seneca Indian Myths, New York, Dulton and Company
- DASSONLEVILLE, D.
1973 Problème d'ethnoscience sénéca: Manger de l'homme ou épouser des bêtes, Recherches amérindiennes au Québec III(1-2): 97-113.
- FENTON, W.N.
1987 The False Faces of the Iroquois, Norman: University of Oklahoma Press.
- FOGELSON, R.D.
1980 Windigo Goes South: Stoneclad among the Cherokkes in Manlike Monsters or trial: Early Records and Modern Evidence, M.M. Halpin et M. Ames ed., Vancouver: University of B.C. Press, p. 132-151.
- HEWITT, J.N.B.
1890a Iroquois Superstitions, American Anthropologist 3: 388-389
1890b Iroquois Mythology Notes, American Anthropologist 3: 290-291
- HEWITT, J.N.B. et J. CURTIN
1910-1911 Seneca Fictions, Legends, and Myths, 32nd Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington D.C., Government Printing Office.
- JEMISON, M.
1978 Récit de la vie de Mrs Jemison, Paris, Aubier
- JENSEN, J.M.
1977 Native American Women and Agriculture : A Seneca Case Study, Sex Roles 3 (5) : 423-441
- KNOWLES, N.
1940 The Torture of Captives by the Indians of Eastern North America, Proceeding of the American Philosophical Society 82 : 151-225
- LEVI-STRAUSS, C.
1974 Le totémisme aujourd'hui, Paris, P.U.F.
- PARKER, A.C.
1923 Seneca Myths and Folktales, Buffalo Historical Publication 27
- PAULME, D.
1976 La mère dévorante, Paris, Gallimard.
- RELATIONS DES JESUITES,
1972 Relations des Jésuites contenant ce qui s'est passé de plus remarquable dans les missions des pères de la compagnie de Jésus dans la Nouvelle-France, 1611-1672, Montréal, éditions du Jour, 6 volumes
- SIMONIS, Y.
1973 Eléments d'analyse structurale d'un récit cannibale sénéca, Recherches Amérindiennes au Québec 3 : 87-96
1977a Le cannibalisme des Iroquois : Comportement social, environnement et structures de l'esprit, Anthropologie et Sociétés I(2) : 107-122
1977b Grand-mère, sa fille et ses petits-fils - Mythes d'origine iroquois, Anthropologie et Sociétés I(3) : 63-78
- TOOKER, E.
1984 Women in Iroquois Society, Extending the Rafters : Interdisciplinary Approaches in Iroquois Studies, Albany, State University of New York Press, chapitre VII.
- TRIGGER, B.G.
1976 The Children of Aetaensic, Montréal: McGill-Queens's Press, deux volumes.
1990 The Huron: Farmers of the North, 2nd édition, Fort Worth: Holt Rinehart and Winston.