Patrice Bidou

LA DYADE BISON-CHEVAL

AU RISQUE DE LA MYTHOLOGIE

<< ° >>

*Considérant la conduite de la besogne d’un peintre que j’ai, il m’a pris de l’ensuivre. Il choisit le plus bel endroit et au milieu de chaque paroi, pour y loger un tableau élaboré de toute sa suffisance ; et le vide tout autour, il le remplit de grotesques, qui sont peintures fantasques, n’ayant grâce qu’en la variété et étrangeté\* ...*

*... Des étoiles, des figures d'hommes ou d'animaux et des triangles qui s'intersectaient\*\*.*

Mon point de départ est la dyade bison-cheval, la composition la plus solidement établie par les préhistoriens, et en même temps la moins dotée de signification.

 Laming-Emperaire et Leroi-Gourhan s’accordent pour en faire les deux termes d’une opposition : « principe masculin » / « principe féminin », mais, chose tout à fait remarquable, sont en désaccords quant à déterminer lequel animal est le féminin, et l’autre le masculin. Comment cela est-il possible, pour deux grands spécialistes de la préhistoire, travaillant sur les mêmes matériaux ? Leur point de départ commun est la mise à jour d’une constance des associations :

**cheval / bison**

 et

**femme - ?- bison,**

 Laming-Emperaire en considérant la deuxième association comme une opposition, en tire la conclusion que le bison est le principe mâle, et le cheval le principe féminin.

 Et au contraire,

 Leroi-Gourhan en envisageant l’identité des termes, en conclut que le bison est femelle, et le cheval est le mâle.

 Ceci est à l’évidence rendu possible parce que dans les deux cas il n’est pas tenu compte des animaux eux-mêmes. Des morphologies, de quelques détails anatomiques, ou, en excroissance des corps, de leurs gites, mœurs, alimentation, ou de quelques autres traits de leurs existences, qui les identifient-signifient autant que leurs corps, et éventuellement à la place des corps.

 Ceciest d’autant plus paradoxal que les préhistoriens et les spécialistes des animaux et de la vie animale, mettent l’emphase sur la fidélité des détails anatomiques et des postures des animaux peints sur les parois des grottes, détails qui cependant restent lettre morte dans la construction de l’opposition en question, et expliquent sa réversibilité, sans coup férir, si l’on peut dire, parce qu’ignorante des bêtes.

 Cependant, autre paradoxe, il existait chez ces deux grands de la préhistoire, une aspiration à faire de ces deux animaux et plus généralement du bestiaire cavernicole, des personnages d’une histoire.

 Laming-Emperaire écrit : **«**L’assemblage d’animaux qui ne vivent pas normalement côte à côte sont l’expression d’une mythologie[[1]](#footnote-1)». On remarquera, qu’à partir du moment où l’on parle de la possibilité d’une histoire, quelque chose à minima de la vie des animaux — « ... qui ne vivent pas normalement côte à côte » — est nécessairement introduit.

De son côté, Leroi-Gourhan écrit : « Les rapports qui touchent à l’association des animaux a pu constituer la charpente d’un mythogramme – dans ce cas l’association **cheval-boviné-bouquetin,** bien vu depuis le début ... constituerait le schéma stéréotypé du mythe[[2]](#footnote-2) ».

 CEPENDANT : Plus d’un demi-siècle plus tard, la mythographie paléolithique que le couple phare de la préhistoire appelait de ses vœux n’a toujours pas vu le jour. Ce qui a sans doute manqué dès le début est une prise en compte des *fondamentaux du mythe,* pour, le cas échéant, en reconnaître la transposition dans les tracés et peintures sur les parois des grottes.

 C’est ce à quoi je me risquerai, en tant qu’ethnologue, travaillant plus particulièrement sur les mythologies amazoniennes, mais aussi d’autres parties du monde. Une carrière commencée sous les auspices du structuralisme lévi-straussien et qui, à l’examen des matériaux recueillis sur le terrain, s’est vue contrainte d’opérer une sorte de révolution copernicienne, par la mise en exergue de la sexualité, cela même que la démarche structuraliste s’employait à effacer partout, de toutes façons. En entrant dans la grotte l’œil est comme incendié, l’émotion stupéfaite, par ce magnifique corps animal peint en pleine paroi. Mais là, dans le vide tout autour, que viennent faire ce dessin d’une vulve et ces autres tracés indéchiffrables ? Comme si la première vision n’avait pas besoin d’un pourquoi, la seconde, oui. Et du même coup c’est l’ensemble qui intrigue la pensée.

 Dans ma présentation du Gretorep le 7 décembre dernier, j’ai utilisé pour ma démonstration un mythe recueilli chez les Tatuyo du Pira Parana, en Amazonie colombienne : L’histoire du Jaguar Terre et de sa femme Yawira. En même temps, je précisais que ce mythe j’aurais pu le prendre ailleurs, en Amazonie, ou en Australie, mais aussi bien il y a quatre millénaires en Mésopotamie. Ici, je pense évidemment au couple formé par Enkidu et la courtisane Lajoyeuse, dans l’Épopée de Gilgamesh[[3]](#footnote-3).

 Dans cette réécriture de ma présentation, j’intercalerai l’histoire de Wombat et Kangourou, un mythe recueilli par Radcliff-Brown sur son terrain australien, et utilisé par Lévi-Strauss dans sa disputation avec l’anthropologue anglais, quant à savoir si les animaux des mythes sont bons à manger ou bons à penser[[4]](#footnote-4). J’ai moi-même écrit sur ce mythe, à partir des concepts de la psychanalyse, freudienne essentiellement, à cause de la place « royale » qu’elle fait à la sexualité, et partant la plus apte à rendre compte de la sémantique des mythes[[5]](#footnote-5). Le mythe met en scène deux marsupiaux, le wombat et le kangourou. Le wombat, le plus petit, habite dans un trou creusé dans la terre, sa « maison » dans le mythe. Par ailleurs, une photo de son squelette montre que l’animal a le crâne plat, un autre trait mis à contribution dans le mythe. Le plus grand, le kangourou, vit à l’air libre.

 Wombat et Kangourou jadis étaient amis. Un jour, Wombat entreprit de se faire une « maison » (l’espèce est terricole), et Kangourou se moqua de lui et le houspilla. Mais quand, pour la première fois, la pluie se mit à tomber, et que Wombat s’abrita dans sa « maison », il en refusa l’entrée à Kangourou, alléguant qu’elle était trop petite pour deux. Kangourou furieux, frappa Wombat à la tête d’un coup de pierre, et lui aplatit le crâne ; et Wombat riposta, plantant une lance dans l’arrière-train de Kangourou. Ainsi depuis, vont les choses : le wombat à la tête plate et vit dans un terrier ; le kangourou a une queue et il vit à découvert.

Deux choses pour commencer :

 En premier : Les mythes sont violents, intrinsèquement violents. Si la violence est absolument constitutive des mythes, alors il faut la trouver sur les parois des grottes, sinon il faut arrêter ici même toute tentative de mettre à jour une mythologie cavernicole.

 Les vulves découpées des corps sont d’une violence extrême. Lorsque l’on aborde le sujet, chez l’interlocuteur une réponse vient presque automatiquement : « Ah oui, *la partie pour le tout* ». En latin, c’est encore mieux : *pars pro toto*, comme une formule magique qui contiendrait sa propre explication. La violence annihilée par une figure de rhétorique. Je proposerai autre chose. Les vulves découpées sont un rejet du corps, comme une ablation. Á cet égard Ferenczi parle d’*autotomie*, comme *modèle biologique du refoulement*[[6]](#footnote-6) ; Freud, de *refus du féminin*, et il ajoutait, *chez les deux sexes.*

 La violence des vulves découpées est le narratif des grottes ornées, le seul affirmatif qui, au-delà des « vulves indiscutables », se prolonge indéfiniment dans l’énigmatique des signes découpé en classes (aviforme, scutiforme, tectiforme, etc.) faute d’une quelconque explication.

Un mythe des Tariana du Rio Negro au Brésil raconte l’origine des noms de personne. Je le résume de façon drastique. Les Tariana donc, avaient capturé une femme tucano, qui devait le jour suivant être donnée comme épouse au fils du chef. Mais dans la nuit la captive s’échappa pour retourner chez les siens. Au lever du jour le chef lança les jeunes du village à sa poursuite. Ils la rattrapèrent dans la forêt, l’étendirent sur le sol, l’attachèrent bras et jambes écartés et la violèrent, les uns après les autres. Puis ils la détachèrent et l’abandonnèrent sur place. Á leur retour, le chef du village demanda à chacun d’eux comment était sa « petite boîte » (« *a boceta dela* »). Le premier répondit : elle ressemblait à une « tête de cerf ». Alors le chef lui dit : Tu t’appelleras Tête de cerf. Á la même question, le second répondit, sa petite boîte ressemblait à des cuisses d’agouti ; le chef lui dit : Tu t’appelleras Cuisse d’agouti. Et ainsi, les uns après les autres, chacun reçu son nom : Crête de mutúm [un gallinacé], Branche d’uirapixuna, Bouche de chouette, Bouche de gymnote, pour moi dit un autre, elle était comme un petit tamaquare[[7]](#footnote-7) (« tamaquarezinho »), elle avait la même odeur ; alors tu seras Tamaquaré[[8]](#footnote-8).

 Si à la forme, l’on ajoute l’informe, l’odeur, la saveur, le toucher, l’émotion, etc., la puissance nominative de la vulve est pratiquement infinie — de fait, aucun garçon du village n’a vu, senti, ressenti, la même chose qu’un autre. Dans tous les cas la vulve, comme un organe détaché, chosifié, une « petite boîte », où dans un viol collectif se fonde la solidarité du groupe et où chacun vient s’abreuver d’un nom, se vêtir d’une identité. Le mythe tariana de l’origine des noms est emblématique de la violence qui préside au traitement du féminin dans les sociétés indigènes d’Amazonie, sinon partout ailleurs. Dans les sociétés les plus « délicates » comme les plus « rustiques », les individus ont un inconscient qui ignore la délicatesse, la rusticité. En serait-il différemment sur les parois des grottes ?

 En second lieu : il y a que les prémices du mythe se lisent à rebours de ses aboutissants. Lesquels, dans ce cas, conduisent à imaginer un temps jadis habité par un wombat avec un crâne plus ou moins bosselé et un kangourou sans queue, anatomies fantasques qui les déréalisent et déréalisent le cosmos avec eux. Déréalisation signifiée dans l’écriture du mythe par des majuscules, qui font de ces animaux des noms propres, majuscules qu’ils perdent dans la dernière phrase du mythe, tandis que les animaux se trouvent dotés des articles anatomiques et grammaticaux propres à chacun, comme les attributs de leur existence dans la réalité.

 La déconstruction de la réalité est un prérequis du mythe, de façon à mettre au jour les fondements de la réalité dans le procès de sa (re)construction. Il existe plusieurs procédés pour déréaliser le monde. Le « nom propre », on vient de le voir, et j’y reviendrai avec le mythe de Jaguar Terre. La « négation » est un autre procédé puissant : « Au début, la nuit n’existait pas. Dans ce temps-là vivaient quatre frères... ». Ne nous y trompons pas, dans ce mythe tatuyo, la cause de l’absence de la nuit n’est pas un cosmos défectueux, elle est dans quelque chose qui, au début, manque chez les quatre frères, l’individu. C’est l’irréalité des personnages qui fait l’irréalité du monde qu’ils habitent, et non l’inverse. L’« amitié » est un autre procédé, dans le mythe australien, mais aussi dans la mythologie amazonienne. Il s’agit là d’universaux. Ainsi ce mythe des Botocudo du rio Doce, dans le Brésil oriental : « Jadis, les animaux étaient semblables à des humains, et tous amis. Ils avaient assez à manger[[9]](#footnote-9) ». L’amitié est une déréalisation du monde, parce qu’elle met entre parenthèse la *sexualité* et le *conflit* (il faudrait un trait d’union entre les deux termes). Á cet égard, l’on pourrait parler de « jadis », comme du temps de l’indifférence à la différence des sexes. Ou encore, en usant de la négation : « Jadis, la différence des sexes n’existait pas ».

 *Un jour, Wombat entreprit de se faire une maison*... La maison de Wombat, un trou dans la terre, un trou dans la surface du mythe, un trou dans l’amitié, un trou peint ou gravé sur les parois des grottes ornées du paléolithique. Un jour, l’organe génital au féminin. Un jour la vulve... Wombat est doublement signifié comme une vulve. Par ce trou[[10]](#footnote-10), comme si le terrain tout à coup se dérobait sous les pieds de Kangourou, qui se moque, et par l’aplatissement de son crâne, qui fait signe à une autre partie plate de son anatomie, sans la nommer. Dans le mythe, comme dans le rêve, il n’y a pas à chercher toujours l’organe génital à la fourche des deux jambes, au risque de le manquer souvent.

 Au début, Wombat et Kangourou sont à part égale constitutifs du temps jadis, il faut être deux pour faire ami-ami. Mais la cause de la fin de l’amitié n’est pas partagée ; c’est Wombat, avec son « trou », qui met fin à l’amitié, un jour, comme cela, sans causalité extérieure, à partir d’une violence intérieure, exportée au dehors.

 Sur fond d’une violence indicible, le mythe de Wombat et Kangourou dit l’origine des animaux, le wombat et le kangourou. Il dit le monde réel à partir de la différence des sexes, où le sexe qui fait toute la différence est la vulve.

 Le mythe botocudo brièvement évoqué plus haut ajoute un autre fondamental des mythes, la dissimulation. Je reprends la narration à son début.

Jadis, les animaux étaient semblables à des humains, et tous amis. Ils avaient assez à manger. C’est l’irára[[11]](#footnote-11), qui eut l’idée de les exciter les uns contre les autres. Il apprit au serpent à mordre et tuer ses victimes, il dit au moustique de sucer le sang. Á partir de ce moment, tous devinrent des bêtes, y compris l’irára pour que personne ne puisse le reconnaître...

 Dans ce mythe amazonien, la fin du temps jadis est attribuée à l’irára, qui occupe à cet égard la position de Wombat dans le mythe australien. Autrement dit, l’irára comme un déguisement de la vulve. Mais comment ? Par quel détour ?

 La première instruction donnée par le narrateur indigène à celui qui veut savoir des mythes, est d’apprendre par cœur les mythes enregistrés à longueur de bandes magnétiques. Emmagasinement mnésique augmenté des lectures des mythologies des sociétés voisines, ou plus éloignées, voire d’un autre continent. Avec à chaque fois la possibilité accrue d’appliquer, à quelque endroit d’un mythe, un motif rencontré ailleurs, qui lui fasse écho, et délivre une sémantique née de leur rapprochement.

 Á cet égard les Tatuyo, « cousins » éloignés des Botocudo dans le bassin amazonien, ont une séquence mythique qui traite de l’irára, en mettant l’emphase sur la nuque de l’animal. Le héros tatuyo, appelé Amer, est parti à la recherche du curare[[12]](#footnote-12). Sa course le conduit à l’endroit de l’irára, dont les poils de la nuque contiennent une certaine quantité de curare. Amer endort l’irára en lui cherchant des poux dans la tête, et quand l’animal fut assoupi, il lui tira par derrière les poils de sa nuque. Ce geste, *tirer les poils par derrière*, est ce que l’on pourrait appeler dans la mythologie un « geste typique », de la même façon que Freud parle de « rêves typiques ». Un geste récurrent donc, formaté, dont la forme référentielle est de « tirer par derrière *les poils pubiens d’une femme*[[13]](#footnote-13) » ; de sorte qu’Amer, en tirant par derrière les poils de la nuque de l’irára, traite la nuque de l’animal, et dans ce cas, la partie pour le tout, l’animal lui-même, comme une vulve, enduite de curare (poison, venin). Á cet égard, il est remarquable que dans le mythe botocudo, la première chose que fit l’irára pour mettre fin à l’amitié entre les hommes et les animaux, fut d’apprendre au serpent à mordre et à tuer ses victimes.

CECI DIT : le mythe botocudo dit une chose tout à fait stupéfiante, la dissimulation[[14]](#footnote-14). Non pas que la dissimulation ne soit pas le régime général de la mythologie : le mythe botocudo est stupéfiant parce qu’il est thématiquement un *mythe de l’origine de la dissimulation*. « Á partir de ce moment[où l’irára eut l’idée d’exciter les hommes et les animaux les uns contre les autres] tous devinrent des bêtes, *y compris* *l’irára pour que personne ne puisse le reconnaître* » (mon soulignement)*.* Pour que, en disant « irára », personne ne puisse reconnaître la « vulve », mais l’entendre cependant. La vulve comme l’objet de la discorde, des serpents venimeux, des moustiques qui sucent le sang, la vulve, comme l’organe empoisonné à l’origine du basculement du temps mythique dans la réalité. La dissimulation, dont l’objet est la vulve, comme la face cachée de la vérité de l’humain, est la leçon du mythe botocudo, des mythes en général.

 Á l’instar de la violence traitée plus haut, si l’on considère que la dissimulation est constitutive du mythe, alors on doit la trouver sur les parois des grottes et les pièces mobilières. Je ferai une tentative, hautement conjecturale, dictée par l’actualité récente du Gretorep.

 Dans sa conférence du 5 janvier, Éric Robert a montré la photo d’une pierre gravée de corps animaux superposés, enlacés, enchâssés les uns dans les autres ; et tandis qu’il décrivait le travail minutieux du préhistorien pour dénouer les tracés afin de restituer les identités singulières enchevêtrées, je me demandai si, procédant exactement à l’inverse, le but de l’homme préhistorique n’avait pas été de les dissimuler. Il n’est pas nécessaire que l’homme dans la caverne eût pensé exactement en ces termes, mais quand il ajoutait une gravure sur les gravures, l’acte opératoire avait pour effet la dissimulation, comme la naissance d’un concept. Et si ce qui par excellence se dissimule est la vulve, l’homme en question fabriquait là une sorte de « pierre de vulve » ; et si, après le nom, il fallait lui donner un usage, car elle en avait forcément un, je dirais apotropaïque[[15]](#footnote-15). J’ajoute qu’une photo de profil montrait la forme oblongue de la pierre. L’interprétation a la forme d’une pyramide, qui s’appuie sur une base sémantique solide, et à son sommet fait un pas aventurier.

Il reste que, c’est un truisme, mais on ne peut s’empêcher de le redire, il reste que toute démarche interprétative — c’est-à-dire qui va aux relations causales profondes — passe par une délittéralité des motifs mythiques, qu’ils aient pour matériaux la parole narrative ou les peintures et gravures sur les parois des grottes. Leroi-Gourhan apparemment visait droit, lorsqu’il écrivait : « Ce qui est significatif, pour le Paléolithique supérieur n’est pas l’existence de figures d’origine sexuelle ; c’est leur intégration dans un système représentatif complexe que nous comprenons encore très mal, précisément parce que *nous ne sortons pas de la réalité des documents[[16]](#footnote-16) »* (mes italiques). Mais ne nous enthousiasmons pas trop vite, car lorsque Leroi-Gourhan écrit « figures d’origine sexuelle », il dit « symboles concrets de la reproduction ». En réalité, ce dont ne sort pas une certaine préhistoire, c’est le rabattement de la sexualité sur la reproduction et la fécondité[[17]](#footnote-17).

 En résumé de ce préambule, quels enseignements peut-on tirer de ces trois mythes, australien, botocudo et tatuyo (fragments du mythe d’Amer), qui ne sont pas pris au hasard, mais pour leur puissance de dire en peu de lignes quelques fondamentaux du mythe. En quoi peuvent-ils diriger notre regard pour discerner dans les peintures et gravures sur les parois des grottes les éléments et les arrangements porteurs d’une signification ? Les pièces d’une mythographie.

 Le premier enseignement est de s’attacher aux corps, à la morphologie générale, à des détails de l’anatomie, voire à des aspects de la vie de l’animal au dehors de la grotte, que l’animal apporte dans la grotte par sa présence, et qui parlent à la place de l’anatomie. Á propos de la dyade bison-cheval, Georges Sauvet me disait à la sortie de la séance du 7 décembre, qu’il n’y a pas deux animaux si dissemblables. Ce qui est déjà une prise en compte, a minima, mais essentielle, des corps. Sur cette base, il reste à déterminer, à articuler, en quoi ils sont dissemblables, quels détails sont à retenir chez l’un et chez l’autre comme éléments d’une (éventuelle) narration.

 Ensuite, et cela guide évidemment le regard et excite la pensée, avoir l’esprit habitué à l’idée que ce dont traite le mythe, parfois dans sa lettre, toujours en son fond, a pour moteur la différence des sexes, comme le lieu conflictuel où s’élabore le sujet psychique. Freud ajoutait, s’élabore différentiellement au masculin et au féminin[[18]](#footnote-18). Les mythes ne disent pas autre chose, et même amplifient Freud. Et de fait, que peut-on imaginer d’autre que traite une mythologie, de façon à nous intéresser, qui est la condition de sa durée ? De son identité à travers le temps, l’espace et les géographies. De façon concrète, manifeste, littérale, les mythes racontent beaucoup de choses, ils disent tout sur la vie des gens et les éléments du cosmos, la faune, la flore, l’ordre de la société, etc. Mais il ne faut pas perdre de vue, comme pour les rêves, que les créateurs-diseurs des mythes sont des individus, et dans la façon de traiter quelque chose, ils ne racontent jamais qu’eux-mêmes, comme sujets psychiques. Seul ces récits habités de l’individu accèdent au statut de mythe, c’est-à-dire échappent à leur créateur pour devenir un bien commun, une passerelle, qui d’un côté repose sur le diseur, qui lance en avant une phrase, et de l’autre côté sur l’écouteur, qui en reprend les derniers mots selon la pratique structurelle du répons. Le diseur ne peut dire le mythe dans le vide, une sémantique est inséparable de sa scansion par un autre semblable. Aussi je pense que les peintures des grottes étaient faites pour être vues[[19]](#footnote-19).

**Le mythe de Jaguar Terre.**

 Je fais maintenant retour sur le mythe tatuyo du jaguar et de la femme du jaguar présenté dans le cadre des séminaires du Gretorep (7 déc.). Mon projet était sans doute trop ambitieux, et le demeure. En tout état de cause je dois mieux m’en expliquer, ce qui m’a amené à présenter en préambule ces deux mythes australien et amazonien. Le projet est ambitieux parce qu’il se propose d’apporter un sens à la dyade bison-cheval, en faisant « parler » les corps, à partir d’une transportation d’un mythe amazonien dans le cavernicole orné du paléolithique.

 Le mythe met donc en scène deux personnages, le jaguar et la femme du jaguar, chacun arpentant le monde pour des raisons différentes, chacun trouvant cependant son intérêt (qui ne s’accorde pas) dans une rencontre avec l’autre, à l’instar d’un malentendu constitutionnel. Je commencerai par dire leurs noms.

 **Le jaguar -** Les grands personnages de la mythologie tatuyo, ceux dont les mythes racontent l’histoire, en général les plus grands animaux, ont des noms propres, qui sont des noms composés. Le jaguar dans le mythe est appelé Yebá Yai, Jaguar Terre. Le nom du jaguar est composé de deux éléments qui, pris isolément, existent dans le monde, mais dont l’association déréalise le porteur et l’univers dans lequel il vit. Il n’existe nulle part dans le monde de Jaguar Terre, sinon dans le mythe. Jaguar Terre constitue le matériau du mythe, malléable et corvéable à merci.

**La femme du jaguar**. Son nom à elle est « Yawira », le nom d’une petite fougère qui pousse en bordure du chemin qui conduit au jardin de manioc — le jardin de la femme, son « petit jardinet », comme dit Villon. Ce n’est pas un nom composé. C’est un nom de personne. Il appartient au registre des noms d’objets, de plantes, de parties du corps, d’animaux, de phénomènes naturels, etc., des noms qui sont portés par les hommes et les femmes dans la société, et qui les identifient comme des personnes. Yawira, par son nom, existe d’emblée comme une personne, en extériorité du mythe. Et le mythe est le récit de son entrée dans le mythe, comme l’élément allogène, cette parcelle de réel dans le mythe, qui forcera la sortie de Jaguar Terre hors du mythe.

 Jaguar Terre est à la recherche d’une épouse et commence par regarder autour de lui les animaux de la forêt. Mais on lui dit que cela n’est pas convenable. Il se tourne alors du côté de la rivière. Il avait en effet observé, à l’époque où les *ucuqui*[[20]](#footnote-20) sont mûrs, que leur chute sur la berge alertait les gens-poissons, qui venaient manger les fruits tombés dans l’eau. Jaguar Terre monta dans l’arbre, accroché aux branches, ses testicules qui pendaient en dessous de lui étaient comme deux fruits *ucuqui* (lesquels poussent par paire). Á un moment donné, Jaguar Terre se laissa tomber par terre comme un fruit mûr. Le bruit de sa chute se propagea dans l’eau et arriva un groupe de sœurs (de la tribu des gens de la rivière). Parmi elles, il y en avait une, Yawira. Elle s’avança. Ses sœurs la mirent en garde : Attention ! ça sent fort le jaguar par ici. Mais elle s’avança, et fut prise par le jaguar, qui l’attrapa avec ses griffes, qui sont les lianes à crochets[[21]](#footnote-21).

 Lui, il croit qu’il a attrapé sa femme, alors que c’est elle qui est entrée dans le territoire mythique de son mari. Le couple juste formé, la première chose que le mythe met en évidence porte sur l’anatomie de Jaguar Terre, lequel ne peut pas coïter avec sa femme, parce qu’il a sa verge collée à l’abdomen, comme chez les jaguars, et les chiens, ajoutait le narrateur, pour prendre un exemple à portée des yeux. Alors qu’elle, comme une personne, est dotée d’une vulve. Yawira est doublement signifiée comme une personne, par son nom, et par le mouvement par lequel elle s’extrait du groupe (de ses sœurs).

 En plaçant le coït — sous la forme de son impossibilité — au seuil de la formation du couple, le mythe établit l’existence des personnages à partir de leurs organes génitaux. Avec d’un côté, Jaguar Terre, dont l’organe est signifié par tout son corps élaboré de toute sa suffisance, et de l’autre, Yawira, signifiée par une vulve. Et c’est sur cette tectonique des organes que s’édifient (ou ne s’édifient pas) la vie de l’esprit et les étages supérieurs de la culture et la civilisation. Yawira demande à son mari de lui rapporter à manger telle et telle plantes. Le jaguar part et revient avec des plantes, qui ont le même nom que les plantes cultivées, mais qui sont des végétaux de la forêt, incomestibles. Un autre jour, le jaguar revient avec des poissons, qui sont ses parents à elle, et des beaux-frères pour lui, Jaguar Terre, lequel ignore tout de la parenté et de l’alliance sur quoi repose l’organisation de la vie sociale.

 Cette mise en regard d’un *corps animal* (mythique) et d’une *vulve* (bien réelle[[22]](#footnote-22)), constitue le segment narratif élémentaire de la mythologie, comme le lemme graphique basique des constructions picturales sur les parois des grottes, dans les deux cas un prérequis pour toute démarche interprétative. Dit d’une autre façon, si sur les parois de la grotte l’on retirait toutes les représentations de vulves et les autres signes qui les signifient de façon dissimulée, il ne se passerait rien. Que la contemplation sidérée d’un défilé de magnifiques corps animaux, comme une image en miroir d’un narcissisme infantile vieux de plusieurs millénaires.

 Un jour, Yawira alla dans son jardin pour y cueillir une plante enivrante, avec laquelle elle prépara une boisson, qu’elle fit boire à son mari. Lorsque Jaguar Terre fut soûl, d’un geste, elle lui détacha la verge de son abdomen. Et c’est sur cette base, du décollement de la sexualité de son mari, que Yawira entreprendra ensuite l’éducation de celui qui a l’anatomie d’un homme, mais ne sait encore rien du monde civilisé. Elle lui apportera les objets emblématiques de la culture, le tabac, la coca, le yahé ; elle lui demandera de couper les arbres de la forêt pour y planter les boutures de manioc (la forêt est consubstantielle au jaguar, couper les arbres, c’est comme un auto-défrichement de sa sauvagerie) ; enfin elle le conduira, là encore en le prenant quasiment par la main, dans la maison subaquatique de son père Anaconda Poisson, pour sceller l’alliance entre le gendre et le beau-père.

 Claude Lévi-Strauss a pu définir le mythe comme « ... une histoire du temps où les hommes et les animaux n’étaient pas encore distincts[[23]](#footnote-23) ». Soit une plateforme, ou forme-plate, d’un temps propice au déploiement des codes, oppositions et autres disjonctions, conjonctions, congruences, homologies, correspondances, identités, différences, isomorphismes, etc. qui constituent la grammaire de la pensée structuraliste[[24]](#footnote-24). Et dont on retrouve une application dans l’opposition bison/cheval —> « principe féminin » / « principe masculin », ou l’inverse, c’est dire l’impuissance d’une telle approche.

Ápartir des exemples présentés plus haut, je définirai le mythe comme « ... un narratif de l’événement du devenir humain », et un événement réel dans le procès narratif, et le traçage des corps animaux et des vulves et autres signes dans la pierre. Il fait partie de la vulgate préhistorique de considérer l’organe génital masculin comme très généralement absent des parois des grottes. Alors qu’en réalité il est omniprésent, à condition de le voir là où il est, partout dans les corps animaux, inséparé du corps de l’animal. Á l’image de Jaguar Terre, au début de sa carrière mythique, à la recherche d’une femme, avec ses ruses puériles et ses illusions confortantes et, à l’heure de la vérité, incapable d’un coït avec son épouse, à cause de ce pénis « absent », « inefficient », parce que collé à l’abdomen. Sur le modèle transposé de Jaguar Terre, je considérerai donc (et c’est là ma proposition d’interprétation) les corps des animaux dans les grottes comme des figurations démultipliées du pénis inséparé de la bête. En mettant en exergue le **bison**, l’animal le plus utilisé à cet effet, ailleurs d’autres animaux pouvant prendre sa place, ou le seconder, des bovinés, des cervidés, des bouquetins. Le bison, l’animal le plus représenté sur les murs de la caverne, **après** **le** **cheval**, dans l’absolu l’animal le plus reproduit et le mieux disposé sur les parois rocheuses, les dômes, en surplomb du règne animal. Peut-être aussi le mieux encadré, le plus perforé de vulves. Le **cheval**, l’animal hors catégorie, qui se détache des autres animaux, instaure une solution de continuité dans le bestiaire cavernicole, comme l’a montré de façon si convaincante Georges Sauvet dans un séminaire du Gretorep[[25]](#footnote-25), qui plaçait l’équidé au sommet de la pyramide animale, *d’où il se détache pour occuper la place de l’humain au sein du vivant* (en italique, mon ajout). Le cheval, l’animal le plus vertical dans le « coït », dressé sur ses pattes arrière, la verge spectaculairement détachée du corps, et qui dans ce dernier trait fait directement écho au Jaguar Terre seconde mouture, celui qui entre-temps a subi entre les mains de sa femme Yawira l’opération chirurgicale d’un décollement de la sexualité, dont l’humain depuis ne cesse d’en connaître l’existence au tréfonds de lui-même.

 C’est là, sinon le tout, en tout cas le noyau de mon interprétation, comme une possibilité de lire autrement les figurations sur les parois des grottes, éventuellement d’en détacher des êtres imprévus, des traits, des points, des triangles, des intersections jusqu’alors privées de sémantique, assertant l’interprétation, ou l’écartant, la modifiant...

<< ° >>

Dragey, le 10/01/2023

1. \* Montaigne, *De l’amitié,* paragraphe d’ouverture. Mille et une nuits, 1955.

\*\* Hugo, *N.-D. Paris,*1832, p. 308, cité par CNRTL, article « Intersecter ».

Laming-Emperaire,*La signification de l’art rupestre paléolithique. Méthodes et applications, Paris 1962*. Cité dans Leroi-Gourhan, *L’art pariétal – Langage de la préhistoire,* Jérôme Million, 2009 ; « Présentation », par Marc Groenen, page 102. [↑](#footnote-ref-1)
2. Leroy-Gourhan, Op. Cit. 2009, « Présentation » par Marc Groenen, page 108. [↑](#footnote-ref-2)
3. Jean Bottéro : *L’épopée de Gilgamesh*, Paris, Gallimard, 1992. [↑](#footnote-ref-3)
4. Claude Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd’hui*, Puf, 1962, page 125. Le texte présenté est la traduction de Lévi-Strauss. [↑](#footnote-ref-4)
5. Patrice Bidou, « Des animaux imparfaits ». La scène primitive et quelques autres, in *Nouvelle revue de psychanalyse, XLVI*, 1992. [↑](#footnote-ref-5)
6. Comme la perte, la chute de l’organe qui fait souffrir. Sandor Ferenczi, *Thalassa. Psychanalyse des origines de la vie sexuelle*. Payot, 1992, page 75. [↑](#footnote-ref-6)
7. Arbre de la famille des Ternstroemiacées ; huile médicinale faite avec la sève de cet arbre. [↑](#footnote-ref-7)
8. BARBOSA, Manuel Marcos (Kedali) et GARCIA, Adriano Manuel (Kali), *Histórias dos antigos Takiaseri-Phukurana (versão do clã Kabana-idakena-yanapere),* Unirva/Foirn, Iauareté – São Gabriel da Cahoeira, Amazonas – Brasil, 2000, p. 57-59. [↑](#footnote-ref-8)
9. Cité par Claude Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres*, Plon, 1966, page 72. [↑](#footnote-ref-9)
10. Le « trou » est sans le doute le vocable le plus utilisé dans les mythologies pour désigner l’organe génital de la femme. [↑](#footnote-ref-10)
11. L’irára est un mustélidé, un animal de taille moyenne, qui occupe une position cruciale dans la mythologie amazonienne pour tout un ensemble de caractéristiques de son corps, de son alimentation et de son comportement, qu’il est impossible de décrire ici. « Irára » est le nom tupi, la langue franche du bassin amazonien ; nom scientifique : *Eira barbara ;* français : Martre à tête grise. [↑](#footnote-ref-11)
12. Le curare est le poison des poisons, et le nom tatuyo pour le désigner est aussi le nom générique de tous les poisons, les poisons de pêche, les venins des serpents, mygales, guêpes, fourmis, myriapodes, et les poisons immatériels qui empoisonnent l’âme. [↑](#footnote-ref-12)
13. Penchée en avant, en train de balayer la place du village, ou le sol de la maison, ou qui lave du linge dans la rivière... [↑](#footnote-ref-13)
14. Ici la psychanalyse parlerait de « déplacement » (et de « condensation »). Mais le mythe botocudo, et les mythes en général, ne parlent pas d’autre chose, avec les corps animaux comme outils à la place des concepts. Et il n’y a pas de raison d’écarter l’idée que les hommes des cavernes ne faisaient pas de même avec les corps animaux peints ou gravés sur les parois des grottes. Les animaux, le vivant au plus près d’eux-mêmes, sans être eux-mêmes, et par là propres à toutes les expérimentations sur soi-même. [↑](#footnote-ref-14)
15. Ce qui me fait penser à une vieille photo d’un chamane sibérien, qui portait accrochés à un manteau de cuir qui l’habillait comme une peau tous les objets accumulés au cours de ses cures innombrables. [↑](#footnote-ref-15)
16. André Leroi-Gourhan, « Le symbolisme des grands signes dans l’art pariétal préhistorique », in *L’art pariétal. Langage de la préhistoire*, Jérôme Million, 2009, page 157. [↑](#footnote-ref-16)
17. Traitant de facto les vulves en termes d’une magie de la reproduction, sur le même modèle que les préhistoriens jadis interprétaient les dessins animaux en termes d’une magie de la chasse. [↑](#footnote-ref-17)
18. Freud, Sigmund, « Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes », 1925, trad. D. Berger, J. Laplanche *et al*., in *La vie sexuelle,* Paris, Puf, 1995. [↑](#footnote-ref-18)
19. Il est possible que cela fût de façon sélective vues par les hommes, si l’on en juge par les interdits de voir et de toucher qui dans les rituels frappent le plus généralement la partie féminine de la société. [↑](#footnote-ref-19)
20. « Ucuqui », nom tupi ; nom botanique : « *Pouteria ucuqui* », une sapotacée. [↑](#footnote-ref-20)
21. Le Marquis de Wavrin, ethnologue Belge et chasseur de fauves, rapporte dans son livre *Les bêtes sauvages de l’Amazonie* (Paris, Payot, 1951) avoir observé sur la berge d’une rivière un jaguar qui frappait la terre avec sa queue pour imiter la chute des fruits afin d’attirer les poissons, qu’il attrapait d’un coup de griffe. Un scénario mythique est généralement formé d’un noyau de réalité sur lequel brode la pensée imaginante. [↑](#footnote-ref-21)
22. Bien réelle, parce qu’une souffrance. J’étaye cette thèse à partir d’un autre mythe tatuyo, qui raconte l’histoire de Lune (un homme) séduit par sa sœur. Une variante du premier couple. Patrice Bidou, « Les déclinaisons mythiques de l’inutilisable : une théorie amazonienne de l’évolution », in *Quelques motifs de la psychanalyse. Á partir des travaux de Laurence Kahn.* Colloque de Cerisy-la-Salle (juillet 2018), Paris, Les Belles Lettres, 2020. [↑](#footnote-ref-22)
23. Claude Lévi-Strauss, *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob, 1988, page 193. [↑](#footnote-ref-23)
24. Voir Claude Lévi-Strauss, la « Table des symboles » en annexe de *Le cru et le cuit,* Paris, 1964*.*  [↑](#footnote-ref-24)
25. Et dans une publication : Georges Sauvet, “ The hierarchy of animals in the Paleolithic iconography”, *Journal or Archeological Science : Reports*, 2019. [↑](#footnote-ref-25)