



HAL
open science

Orphée en Amérique ou les figures de la prédation dans un mythe lacandon (Chiapas, Mexique).

Patrick Pérez

► **To cite this version:**

Patrick Pérez. Orphée en Amérique ou les figures de la prédation dans un mythe lacandon (Chiapas, Mexique).. Le mythe: pratiques, récits, théories - vol.2, Anthropos/Economica, pp.255-274, 2004. halshs-00265361

HAL Id: halshs-00265361

<https://shs.hal.science/halshs-00265361>

Submitted on 31 Mar 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

[in *Le Mythe : pratiques, récits, théories*, sous la dir. de M. Boccara, P. Catala et M. Zafirooulos, Anthropos/Economica, Paris, 2004 (vol. II, pp. 255-274)]

Orphée en Amérique
ou les figures de la prédation dans un mythe lacandon
(Chiapas, Mexique).

Patrick Pérez

MAP, UMR 694 CNRS et MC

Ecole Nationale Supérieure d'Architecture de Toulouse

In memoriam Marie-Odile Marion

« Una lectura transversal del mito [de Nuxip'] nos ofrecería alguna información sobre varios elementos fundamentales de la etnología de los Lacandones, mientras un análisis comparado de las diferentes versiones nos proporciona todos los elementos susceptibles de esbozar un cuadro de las relaciones triádicas hombres-naturaleza-divinidades »,

Marion 1991:147.

Pour peu que l'on s'attache à recueillir quelques contes et récits étiologiques, comme nous le fîmes durant cinq missions de 1998 à 2002 chez les Indiens Lacandons (ou Hatx Winik comme ils se nomment eux-mêmes), on remarque assez vite une histoire qui revient régulièrement dans la bouche d'une population sans qu'on en comprenne toujours la raison profonde. Ainsi, et même lorsque nos interlocuteurs étaient peu cultivés en matière de littérature orale, y avait-il toujours la fameuse histoire du

« Piéteur de Taupes » que l'on pouvait écouter. Peu la connaissaient bien, entendons avec force détails, avec cette capacité qu'ont certains conteurs de vous tenir en haleine une ou deux heures sous la canicule, imitant les grognements du pécari, le bruit des fruits qui tombent ou le zinzin du colibri... cependant tous les Hatx Winik connaissaient le récit du Piéteur. Et cette récurrence nous intrigua d'autant plus que nous ne saisissons pas la raison de cet attachement. L'histoire en question paraissait assez banale, en tout cas bien moins intéressante de prime abord que les mythes d'origine du monde, de l'humanité, des arbres ou des espèces animales. Ces mythes-là, toujours très difficiles à obtenir, étaient éparpillés et fragmentés chez les deux ou trois cents Hatx Winik qui habitent le cœur de la grande forêt chiapanèque, à Lacanjà. Tandis que l'histoire des taupes, tous la savaient. Consultant alors les quatre ou cinq recueils de littérature orale que nos prédécesseurs léguèrent à la postérité de l'ethnologie lacandon, nous nous aperçûmes que la fameuse histoire était à chaque fois présente, et ce, sur une durée de plus de 70 ans d'ethnographie intermittente¹. Il ne faisait donc plus de doute qu'il y avait quelque chose de particulier dans l'histoire du Piéteur pour que les Hatx Winik lui confient une place presque centrale dans leur mythologie. Mais pourquoi ? Et d'abord, que dit cette histoire ?

¹Bien que les différences entre les versions que nous allons utiliser soient présentées dans le cours de l'analyse, il faut signaler ici les origines des conteurs. La culture lacandon est grossièrement formée de deux groupes de population (Nahà et Lacanjà) dont chacun est composé de plusieurs nexes. Les versions de Georgette Soustelle (référéncée SOU dans la suite) et de Bruce (BRU) proviennent de Nahà (informateur : Txan K'in « viejo »). Les versions de Boremanse (BOR1) et Marion (MAR1 et MAR2) proviennent également de Nahà (informateur : le même Txan K'in ou l'un de ses enfants). La version de Boremanse (BOR2) ainsi que la nôtre sont originaires du groupe de Lacanjà (informateurs K'in Yuk et Lucas Txan Bor K'in).

C'est l'histoire ... d'un Ancien (nommé Nuxip', le vieux, dans certaines versions) qui, fatigué de trouver chaque matin ses plantations dévorées par les taupes, décide de les éliminer au moyen de pièges. Il y réussit si bien qu'à la fin toutes les taupes sont exterminées. Un soir, alors qu'il s'approche d'un de ses arbres portant fruit, il lui semble voir encore une taupe sur une branche. Il monte dans l'arbre et aperçoit en bas une femme étrange et très belle, qui l'attire irrésistiblement. Il décide de la suivre et se perd rapidement dans la forêt alors que le soleil se couche. Il remarque alors un trou dans la terre et descend dans le monde d'en bas. L'aurore est proche quand il arrive dans la maison de Lune (Soleil est encore absent). On lui explique que, parce qu'il a exterminé les taupes, il doit s'unir à X-baakè (fille-os), la mère des taupes, fille de Kisin (le maître de la mort), celle-là même qui l'a enlevé au monde d'en haut. Changé en colibri par Soleil, il pénètre dans la maison de Kisin qui l'assomme et veut le rôtir avant de l'offrir finalement à sa fille comme animal de compagnie. X-baakè le conserve au chaud sous sa robe, puis elle va se coucher dans son hamac. Durant la nuit, le piéteur reprend son apparence et s'unit à X-baakè. Il remplit alors ses obligations de gendre envers Kisin (balayage, coupe du bois), mais il prend ses repas chez Lune car la nourriture des Kisin est immangeable. Il assiste épouvanté au traitement que son beau-père réserve aux morts de mauvaise vie (brûlés, puis glacés, Kisin les change enfin en mules, bœufs et poulets). Ses « enfants » naissent et Nuxip' les place par couples aux quatre coins du monde. X-baakè lui propose alors de s'enfuir pour le monde d'en haut. Elle pousse le piéteur à saouler son père avec du baa-txé, l'hydromel rituel. Ils partent, mais Kisin se réveille et empêche X-baakè d'accompagner son amant. Celle-ci lui offre alors un cadeau, gage de son amour, qui permet de conjurer la mort. Nuxip' remonte à la surface. Il est perdu dans la forêt et les animaux le trompent, échangeant nourriture et travail contre un guidage illusoire. Finalement c'est le jaguar qui le raccompagne en échange de ses poules. L'homme revenu parmi les siens ramène des compagnons à la vie au moyen du cadeau de X-baakè. Mais se sentant seul, il décide de ressusciter sa première épouse. Celle-ci cherche à savoir quel est l'instrument que possède son

mari pour ranimer les morts. A peine a-t-elle satisfait sa curiosité que son mari meurt et avec lui, tous ceux qu'il avait ramenés à la vie².

1. Trois interprétations classiques.

Eschatologie lacandon. L'interprétation la plus immédiate du mythe du Piégeur de taupes est celle du voyage dans l'Autre Monde, d'une description du monde du dessous, de ses habitants et de leurs coutumes ; la vertu principale du mythe étant probablement de dire quelque chose de l'inquiétant devenir des morts. Précisons d'abord qu'au plan performatif, le mythe est dit et reçu comme une histoire vraie, une expérience vécue par un ancêtre digne de foi (que l'on tente souvent de nommer, *Nuxip' in BRU*, *BOR1*, *MAR1* ; *Baah-Xip* dans notre version ; *K'in-Kobo in SOU*), à la différence des mythes étiologiques avec lesquels on construit toujours une distance mi-sérieuse, mi-moqueuse. Ensuite, lorsque ce mythe est dit, il appelle toujours d'autres récits imbriqués ou à la suite, soit que le conteur ait envie d'explicitier des passages obscurs ou d'apporter quelques broderies, soit que l'assistance insiste pour savoir qui sont les maîtres du dessous et que deviennent les vivants après leur mort.

Les Hatx Winik traduisent souvent une définition identitaire par l'examen de l'alimentation ; aussi, aux pressantes demandes de descriptions, les conteurs rapportent-ils avec force détails les coutumes alimentaires des Kisin afin de mieux cerner ces figures inquiétantes du dessous : leur gruau de maïs est du pus ou du jus de cadavre, leurs haricots noirs sont des chrysalides de mouches, leur piment est fait d'asticots, leurs galettes sont des

² Ce mythe très complexe possède de nombreux niveaux d'écoute et de compréhension. Nous n'avons pu en offrir ici qu'une version très résumée qui est développée dans le cours de l'exposé. L'une des versions que nous avons recueillies a été contée durant une heure et demi environ. C'est dire les très nombreux détails qui s'attachent à chaque épisode et que nous ne pouvons faire apparaître ici.

champignons plats³. L'horrible compilation touche jusqu'aux moyens de l'alimentation puisque le bois du feu de cuisine est fait des os des morts... Toute cette cuisine est confinée dans la puanteur et le pourrissement, dans l'illusion encore, car les Kisin croient à chaque fois consommer ce qu'ils nomment improprement maïs, gruau, haricot. Et cette illusion s'étend en bonne logique à leur gibier qui n'en est pas : croient-ils flécher des singes ? Ce sont en fait des âmes humaines ou des lézards ! (BOR1, BOR2) ; veulent-ils se délecter d'un volatile ? Kisin propose de rôtir un colibri ! (notre version, BRU).

Quant à savoir ce que deviennent les morts, les versions BOR1 et BRU expliquent comment Kisin torture, brûle, glace et métamorphose les voleurs, menteurs, incestueux, assassins... (ce qui fait de lui, en digne serviteur du droit chemin, un probable héritier du diable chrétien). Curieusement le mythe est presque muet au sujet du devenir des êtres vertueux et l'auditoire est généralement peu intéressé par cette question⁴. Les morts, bons ou mauvais, doivent franchir trois épreuves avant d'accéder au monde du dessous (BOR1, BRU); les attaques des oiseaux, puis des poux et des chiens, ne peuvent être évitées que si le défunt a été enterré avec du maïs, une mèche de cheveux et un os. De même, celui qui a bien traité ses chiens autrefois franchira aisément avec leur aide la rivière du pays des morts. Après avoir atteint la forêt du dessous, le chemin se divise en deux sentes inégales, l'une est droite, facile et bien dégagée tandis que l'autre est presque invisible et très étroite. Selon la philosophie des conteurs, la sente

³En forêt, ces champignons poussent sur des troncs pourris ; ils dégagent une forte odeur de moisi et sont toujours environnés de nombreuses mouches.

⁴De nombreux Hatx Winik convertis par le pasteur Philipp Baer de 1970 à 1984 pensent d'ailleurs que leur nouvelle foi leur assure le « paradis » quel que fut leur passé. Drôle d'interprétation de la doctrine de la grâce, ayant sans doute favorisé le processus de conversion !

facile mène les mauvais hommes chez Kisin, l'autre conduit les justes chez Soleil⁵ (ou chez *U Sukun Ik Yum*, le frère aîné de Dieu, maître du monde inférieur) (notre version, BOR2) ; tantôt c'est l'inverse (BRU, BOR1). A partir de là, mais cela ces mythes ne le disent pas, l'âme part vivre dans un lac selon certains, dans le ciel selon d'autres.

Le mythe du Piégeur, construit sur le thème du voyage au pays des morts, sert donc une géographie métaphysique, une cosmologie rudimentaire tout autant qu'une morale eschatologique ; et c'est un fait assez commun dans les mythologies amérindiennes⁶. Mais cette première interprétation n'épuise pas, loin s'en faut, le complexe symbolique qui est donné à penser. Car le Piégeur n'est pas n'importe quel homme et son enlèvement n'est pas fortuit, pas plus que ne sont là par hasard certaines modalités de cet enlèvement pour le moins étrange. Enfin certains éléments de cette histoire en rappellent d'autres, forts célèbres dans l'aire culturelle maya.

Une allégorie solaire. Il existe de curieuses ressemblances entre l'histoire du Piégeur et la geste du Pop-Wuh, le fameux livre des Mayas Kitché. Georgette Soustelle, qui publia en 1959 une version très simplifiée du mythe lacandon, fut la première à signaler que les aventures de Nuxip' partagent de nombreux points avec celles du héros Hunahpu-XBalanké lors de ses visites à la chthonienne Xibalba, le « lieu de l'épouvante ». Dans les deux récits les maîtres du dessous sont liés à la génération du monde animal⁷, ils s'alimentent des fruits de l'arbre mauricif (sc. *Byrsonima*

⁵ « *Ma' ka gwilik-i, txitxin u bèhrir* », lit. « Tu ne le vois pas, il est tout petit son chemin à lui ».

⁶ cf. par exemple la géographie métaphysique des Hopi [Pérez 1998:241-272].

⁷ « *je régnerai sur ces êtres [...], je serai leur voie royale, par moi ils grandiront [...] ainsi serai-je à jamais Soleil et Lune pour les précieuses créatures et leur précieuse descendance.* » [Pop-Wuh

crassifolia) lorsqu'ils viennent sur terre⁸, le héros monte dans cet arbre pour épier un être du dessous et lui tirer sur la tête des projectiles, ceux du dessous ont une fille qui est séduite par leur étrange visiteur⁹, etc. Le thème de l'arbre d'amour et de mort est particulièrement saillant par la similitude des situations, par la position des intervenants encore, avec l'humain dans l'arbre, en haut, et la démons au pied de l'arbre. Dans un extraordinaire chapitre du Pop-Wuh, l'amant, mort et réduit à un crâne nu placé parmi les fruits d'un calebassier, parle, séduit, crache et féconde celle qui le ré-engendrera ; dans le mythe lacandon, l'amante, placée également au pied de l'arbre reçoit sur son crâne nu et luisant un fruit de mauricif lancé par l'homme. Or, en lacandon, le mauricif se dit *txi* ou « bouche »¹⁰. Ici le crâne reçoit donc d'un arbre un fruit qui est aussi une bouche ... on a envie de dire, une parole et une semence ! Plus loin, dans la geste du Pop-Wuh, l'amante rejoint la terre des hommes et ré-engendre son héros, lequel retrouve les instruments de jeu de balle de son « père », cachés sous son toit, et retourne dans le monde d'en bas pour défaire les puissances de la nuit. Dans notre mythe, l'amant descend sous terre, ré-engendre les animaux, puis remonte seul pour défaire, sur la terre, la mort ; et ses instruments sont

1990:57].

⁸ « *Wuqub q Kich se nourrissait des fruits d'un grand arbre, le mauricif. Il y grimpait tous les jours. Hunahpu Xbalankè vit les cosses des fruits [sur le sol] et se cacha entre les feuilles pour l'épier* » [Pop-Wuh 1990:60]. Le mauricif porte des fruits qui fermentent sur pied [Bruce & alii 1971], ce qui pourrait expliquer que les Maîtres du Pourri aient ces fruits pour nourriture terrestre. Nous pouvons ajouter que les Lacandons disent de cet arbre qu'il est la mère des mouches piqueuses (maringoins) : celles-ci sortent de ses fleurs et se nourrissent de sang. Elles provoquent des enflures et des abcès (dans le Pop-Wuh, le Maître de Xibalba est aussi nommé « le Seigneur des enflures et des abcès »).

⁹ [Pop-Wuh 1990:80-82].

¹⁰ Le même mot signifie encore « manger des nourritures carnées » ou « faire l'amour ». cf. notre lexique commenté, in [Pérez 2001].

cachés précisément sous son toit¹¹... Fragments et vignettes mythologiques communs aux deux récits ne s'arrêtent pas là. Depuis les travaux de Brasseur de Bourbourg au milieu du XIXe siècle, une interprétation ésotérique du Pop-Wuh fait du héros Hunahpu-XBalanké une personnification du soleil, et de ses aventures une allégorie du drame cosmique quotidien (qui voit le soleil mourir chaque nuit, traverser les contrées de l'ombre, puis triompher et renaître chaque matin à l'autre bout du monde). En 1959, Georgette Soustelle émet l'hypothèse que le Piégeur de taupes pouvait être lui aussi une allégorie du Soleil et de son parcours nocturne¹². Le voyage de Nuxip dans l'infra-monde, et ce dans toutes les versions recueillies, se déroule en effet d'un soir à un matin, soit sur un cycle solaire. Le parcours général du héros est aussi celui que l'on prête au Soleil chez les Lacandons. Commencé par une descente au long d'un arbre, le héros s'enfonce vers l'ouest dans les profondeurs de la terre (une mort symbolique), parcourt les terres du dessous, se repose au milieu du monde, puis reprend sa route pour reparaître au matin à la surface (la renaissance). Ses attributs sont aussi manifestement solaires (ainsi, pour les Lacandons, le colibri). Dans certaines versions, Nuxip' se rend sous terre dans la maison de SukunkYum (BRU, MAR2, BOR1) et l'aide de ce dernier à travers les terres de Kisin peut être interprétée comme le « portage de Soleil », illustrant alors le schéma cosmologique pensé à Nahà qui veut que la nuit, SukunkYum porte sur ses épaules Soleil, de l'Ouest du monde à l'Est. Enfin, en rapprochant les instruments de cure de Nuxip' des accessoires du jeu de balle de Hunahpu-XBalanké¹³, il est possible de considérer que notre héros revivifie le cosmos en combattant la mort.

¹¹ Et on se demande alors si en engendrant sous terre les animaux, il ne s'est pas ré-engendré lui-même (cette piste est explorée plus loin sur d'autres bases moins intuitives).

¹² Marie-Odile Marion, sans citer toutefois G. Soustelle, reprend cette analyse dans sa thèse d'Etat [Marion 1992:430].

Néanmoins l'interprétation de Georgette Soustelle en forme d'« horlogerie cosmique », si elle soulève des questions intéressantes au plan des représentations cosmologiques, est difficile à démontrer précisément ; de nombreuses inconsistances apparaissent çà et là lorsqu'on tente d'assimiler Nuxip' au Soleil. Ainsi le héros, une fois dans l'infra-monde, ne parcourt pas de sente précise (à la différence de Soleil), il ne livre aucun combat aux forces cosmiques (alors que Soleil doit toujours se préparer à flécher des jaguars, déclencheurs d'éclipses), il est hébergé par Lune et aidé par Soleil (dans notre version). En outre, toutes les versions distinguent bien la figure du Piégeur de celle de Soleil et de Lune, son épouse, y compris dans les versions où paraît SukunkYum. Enfin les pouvoirs thaumaturges de Nuxip' ne sauraient, pour une interprétation cosmologique, être mis en parallèle avec le terrible jeu de balle de Xibalba, tout simplement parce que si Nuxip' peut défaire la mort, il s'agit toujours de la mort des autres. Or ce dont Soleil a besoin chaque nuit, c'est d'un moyen de renaître, lui et pour lui-même.

Les différents parallèles entre le Pop-Wuh et notre mythe lacandon laissent donc transparaître une vague trame, médiocrement partagée dès lors qu'on l'observe attentivement. Ces parallèles ne concernent en effet que des fragments, épisodes ou vignettes, importants certes mais limités, dont les raisons de la similitude doivent sans doute davantage au partage d'une même grande matrice mythologique qu'à un hypothétique « grand texte » commun aux Ki-tché et aux Lacandons.¹⁴

¹³ Chez les Mayas de l'antiquité, le jeu de balle est associé à la course solaire et à la régénération du cosmos.

¹⁴ Les thèmes de l'arbre comme lien cosmique, du maucif comme nourriture des êtres du dessous, du jeu de balle comme procédure de revitalisation, du cheminement solaire sous la terre sont en effet forts communs dans le monde maya. Robert Bruce, Carlos Robles et Amos Chao ont consacré un ouvrage à l'examen de ces topiques. cf. [Bruce & alii 1971].

Une initiation chamanique. Des expressions les plus classiques, dans l'aire sibérienne (comme chez les Toungouze [Eliade 1968] ou les Bouriates [Hamayon 1990]), jusqu'aux formes amérindiennes d'Amazonie (ainsi les Desana [Reichel-Dolmatoff 1973], les Yagua [Chaumeil 2000] ou les Yanomami [Lizot 1976, 1985]), quatre caractéristiques fondamentales charpentent la pensée chamanique : possibilité de circuler sur l'axe des mondes, liens privilégiés avec les maîtres des animaux du fait d'une liaison amoureuse, célibat (permanent ou temporaire) parmi les humains, et surtout, capacité de négocier l'économie de la vie et de la mort. Or ces quatre « marqueurs » sont présents dans l'histoire du Piéteur, présents et encadrés par une armature, celle de l'enlèvement pour le monde du dessous, qui a toutes les caractéristiques d'une initiation chamanique. Le mythe commence par un massacre suivi d'un enlèvement amoureux : on saisit bien et ce, dès le début, qu'il y a une relation entre la venue de X-baakè et le massacre des taupes ; on pressent vite un déséquilibre des relations entre animaux et humains, déséquilibre dû à l'extermination d'une espèce que l'on pensait pourtant presque insignifiante et nuisible. Croyant apercevoir un dernier représentant des taupes, Nuxip' est attiré par X-baakè qui le fait monter dans un arbre et redescendre, puis le perd alors qu'il se trouve dans ses propres essarts, et enfin, le fait pénétrer dans le monde inférieur par un trou. Elle l'enlève donc, par le moyen d'une fascination amoureuse. Arrivé sous terre, le chasseur est symboliquement (mais non réellement) mort. Il s'unit alors à X-baakè, la fille de Kisin (lequel n'est autre que le maître des animaux¹⁵), et il rétablit ainsi le déséquilibre initial. Devenu père des animaux, époux de la mère des taupes et parent des êtres du dessous, il regagne la surface avec le pouvoir de soigner la mort. Mais ce pouvoir a un

¹⁵ Les mythes d'origine des êtres vivants font en effet procéder les animaux de couples primordiaux que Kisin aurait modelés en imitation des couples d'humains de Txan Yum (Dieu) [Cline 1944, Bruce 1974a:134, Boremanse 1986:30-38].

prix : le chasseur, « marié » dorénavant avec un être du dessous, doit vivre sur terre en célibataire pour continuer à pratiquer son art (peut-être parce que sa force vitale est due à son « épouse » et à ses « enfants », les animaux). Et c'est parce qu'il rompt cet engagement en ressuscitant sa première femme ou en rappelant celle qui l'avait quitté, selon les versions, que le chasseur de taupes perd son pouvoir et meurt. Nos quatre thèmes sont bien présents, et avec quelle force !

Si l'on examine attentivement l'instrument qui permet au Piéteur de ranimer les morts, on a trois objets selon les versions ; trois objets qui proviennent à chaque fois de l'autre monde et qui apportent une solide confirmation à notre interprétation. Dans la version que nous avons recueillie, cet instrument n'est autre qu'une partie de la barbe de Kisin, objet improbable s'il en est puisque les Hatx Winik sont quasiment imberbes, mais qui semble rappeler comme en sens contraire la poignée de cheveux dont on dote les morts pour le « grand passage ». On a là symboliquement l'agent d'un passage à l'envers. Dans BOR1, l'instrument est une fleur prise au pubis de Kisin. Or, outre le fait que le lieu d'origine de cette fleur est lié à la génération des êtres, les fleurs sont chez les Hatx Winik associées à la naissance (ainsi tous les dieux sont nés dans des fleurs) ou à la mort (on croit par exemple que rêver d'une fleur qui pousse dans la tête est signe de mort prochaine). C'est alors peut-être l'agent d'une renaissance ou de la « mort de la mort ». Enfin dans BOR2, l'instrument est un petit ballot d'objets semblables à de « petites flèches ». Tous les ethnologues américanistes savent trop combien les « fléchettes » sont liées aux chamanes parce que ce sont précisément les vecteurs magiques des maladies mortelles ; vecteurs que le chamane sait envoyer ou retirer (car sa fonction est toujours ambiguë).

Curieusement les versions issues des Hatx Winik de Nahà (BRU, MAR1, SOU) mettent l'accent sur une morale eschatologique (en décrivant minutieusement les tortures infligées aux mauvais hommes) mais omettent la dernière séquence, celle qui permet au Piéteur de ressusciter les morts.

On a l'impression que le mythe a été « tronqué » ; en tout cas, il n'est pas, en apparence du moins, investi pour ce groupe des mêmes significations qu'à Lacanjà. Pourtant Georgette Soustelle rapporte un commentaire de *Txan K'in* (le principal informateur de Nahà) très éclairant et qui confirme, même pour ce groupe, notre interprétation : « *il existe une catégorie de gens qui, tout en étant vivants, peuvent voir ce chemin [du pays des morts] et aller se promener dans le ciel. Ces hommes ont ceci de particulier qu'ils ne doivent pas avoir de femmes; ils savent guérir et ne meurent pas* » (Soustelle 1959:156, cf. aussi Soustelle 1933:176).

Si plusieurs travaux ont été publiés sur les rites de cure et de divination lacandon (par ex. McGee 1990, Boremanse 1987), aucun à notre connaissance n'a abordé la question d'un cadre culturel chamanique, faute peut-être du personnage idoine aux yeux des ethnologues¹⁶. Il est vrai que dans les cures, dans la prière ou la divination, l'officiant n'invoque pas les animaux, ni ne sollicite leur aide. De manière plus générale, les Lacandons ne peignent ni ne gravent les animaux (ils en font néanmoins quelques sculptures et modelages pour les enfants ou les touristes), ils ne les miment jamais, ni ne les imitent dans des danses ou des cérémonies ; il n'existe pas non plus de trances durant lesquelles l'esprit d'un animal se saisirait d'un individu. Rien de toutes ces pratiques auxquelles d'autres terrains nous avaient habitué, et rien de très spectaculaire dans cette petite société familiale. Pourtant, la nuit, cachés dans leurs maisons, les Lacandons rêvent, et ils se rêvent d'une bien étrange manière.

¹⁶ Nous avons pourtant connu en 1999 et 2000 un vieil Hatx Winik nommé Jorge K'in que son entourage considérait comme un chamane. On disait de lui, « *él no te cura, te sana* ». Sa connaissance des rites de cure, des animaux, des plantes et de la mythologie était stupéfiante mais, converti au protestantisme, il se refusait à la transmettre ouvertement (nous enregistrâmes néanmoins quelques-uns de ses chants). Il s'est éteint en 2000.

2. L'économie des figures de la prédation.

Les trois interprétations qui précèdent, importantes à plus d'un titre et qui nous ont longtemps satisfait, cachent pourtant la signification profonde de ce mythe qui, rappelons-le, tient une place centrale dans la pensée lacandon. Il apparaît après analyse que l'histoire du Piéteur de taupes condense avec une grande économie de moyens la représentation que les Lacandons se font du rapport entre les humains et les non-humains. Entendons par là, non seulement les rapports entre les humains et « ceux du dessous », mais également et surtout, les rapports entre les humains et ceux que dans notre culture nous nommons les « animaux »¹⁷. A y regarder de plus près, et en faisant bien entendu appel à une connaissance ethnographique extérieure aux seules informations contenues dans les multiples versions du mythe, nous voyons se dessiner une intéressante ontologie.

Ce que sont les taupes. Et d'abord, pourquoi le mythe fait-il précisément intervenir des taupes ? Ces « taupes » (sc. *Orthogeomys grandis* Merriam), sont capables de graves dégâts dans les cultures de canne, banane, manioc, maïs, et taro, car elles consomment les racines de ces plantes. Aussi et depuis longtemps, les paysans du Mexique ont-ils mis au point tout un arsenal de techniques pour venir à bout de ces ravageurs (certains villages ont même leur taupier attitré), d'autant que ces animaux, beaucoup plus gros et gras que les nôtres, constituent un gibier modeste mais de choix. Les taupes de l'Amérique tropicale ont la vue basse mais sont dotées d'un odorat extrêmement développé. Elles possèdent sur les flancs, liées à la tête, deux poches leur servant à charger leur nourriture lors des déplacements entre les racines et les chambres de stockage. C'est principalement le soir et la nuit

¹⁷ Nous sommes très redevable à Philippe Descola pour l'ouverture cognitive que ses travaux ont permis sur ces thématiques. cf. [Collectif 1999], et plus particulièrement [Descola 1999a].

qu'elles construisent leurs réseaux complexes de chambres et de galeries souterraines. Ce sont enfin des animaux solitaires et batailleurs. Ces quelques caractères font des taupes à la fois des animaux liés aux êtres du dessous (auxquels on attribue une vue basse, un excellent odorat, une vie nocturne, un habitat sous la terre, un tempérament taciturne), mais également des animaux partageant de nombreux traits avec les humains (vie familiale isolée -telle celle des Hatx Winik autrefois-, installation dans les essarts, réalisation de chemins et d'habitat à la fonctionnalité éclatée, transport et stockage de nourriture dans des édicules, alimentation très similaire). La taupe joue donc dans le mythe la figure emblématique d'un médiateur entre humains et « animaux », et son extermination va permettre précisément de penser la rupture d'un équilibre entre ces deux termes.

Un autre élément, d'ordre linguistique, vient étayer notre interprétation. Il se trouve qu'il n'existe pas en Lacandon de mot pour désigner l'ensemble du règne animal (nous y reviendrons) ; pourtant en yucatèque, langue très proche du lacandon et à l'origine probablement commune, animal se dit *baa'-txé*, *baal-txé*, *baar-txé*, selon les variantes dialectales, littéralement « sous/derrière le bois/arbre », ou « chose de bois/arbre » ; le premier terme renvoyant probablement à l'aspect caché du monde animal au sein de la forêt, tandis que l'autre fait sans doute allusion au mythe qui veut que la première humanité, faite de bois et incapable de parole, fut changée en règne animal par le Créateur. Or, d'une étonnante façon, *baa'*, *bah* désigne en lacandon ... la taupe¹⁸ !

L'homme prédateur de ses presque parents. Dans la deuxième moitié du mythe, un long échange inégal avec les animaux succède à la remontée du Piégeur sur terre. Ce passage, qui voit Nuxip' demander tour à tour à de nombreux animaux de le guider dans la forêt afin de regagner sa

¹⁸ Michel Boccara signale qu'en yucatèque la taupe se dit également *ba'*, avec la variante *ba'esa*(*com. personnelle*).

maison en échange d'un paiement alimentaire, représente parfois plus d'un tiers du mythe lorsqu'il est conté. C'est dire l'importance de cette section pour les Hatx Winik. Selon les versions, les animaux sont différents, comme sont bien entendu différents leurs comportements et leurs demandes de paiement pour le guidage obligé ; mais à chaque fois, trois caractéristiques se font jour : d'une part, à son retour du monde inférieur, les animaux interpellent toujours Nuxip' par un terme d'adresse de parenté particulier (lac. *mam*, c.à.d. deuxième époux de la grand-mère maternelle, ou époux de la soeur), comme si maintenant les animaux le reconnaissaient comme un parent très justement situé. D'autre part, Nuxip' réunit les fruits demandés par chaque animal, lequel les mange et s'enfuit. Ainsi notre héros paie de fait une dette envers le monde animal. Comme s'il lui fallait, après avoir restauré des vies supprimées, payer en végétaux l'excédent de « viande » prélevé indûment. Enfin, l'animal qui clôt cette succession de compensations est toujours le jaguar (ou le marguay, un petit jaguar, dans BOR1). Or, si sa présence est importante dans le cadre de l'interprétation chamanique du récit¹⁹, il faut surtout souligner ici que c'est un animal qui, à l'instar de l'homme, chasse et mange les autres. Seul le jaguar pouvait rompre le cycle des dettes, car l'homme n'est pas son débiteur et tous deux sont des prédateurs de tous les autres.

Lorsqu'on discute de chasse et de problèmes environnementaux avec les Hatx Winik, ceux-ci ne manquent jamais d'assurer que, si les animaux peuvent être chassés, un seul doit être tué et encore « parce qu'il faut bien manger ». Et on connaît dans toutes les familles de nombreux récits qui disent comment un chasseur trop habile et trop actif dut, à l'instar du

¹⁹ Le Seigneur jaguar, Ah Barum, a un statut très particulier chez les Hatx Winik; c'est assez rarement un « animal » et beaucoup plus sûrement la métamorphose temporaire d'un humain ou d'un être supérieur. Aussi les Hatx Winik ne mangent-ils jamais de jaguars (le consommateur serait frappé de folie).

Piégeur de taupes, s'unir à la mère des pacas, des singes atèles ou des pécaris afin de restaurer l'espèce décimée. Dans ces dits édifiants, le chasseur est généralement obligé de vivre plusieurs années dans la société de son gibier afin de soigner les blessures qu'il a infligées et d'engendrer de nombreux « enfants ». La chasse, dans ce contexte, est un acte nécessaire mais dramatique car il consiste à tuer et dévorer un « presque parent ». Nous allons démontrer ce point à l'extérieur du cadre mythologique.

Se rêver sous forme animale. Les Hatx Winik, à l'instar de presque tous les groupes amérindiens avant l'Envahissement, ne connaissent pas l'élevage. Ils ont de nombreux animaux apprivoisés (perroquets, agoutis, pécaris, singes...), mais, à l'exception des chiens et des poules, pourvoyeurs d'œufs ou de gibier, ils ne domestiquent pas d'animaux²⁰. Aussi toute la viande consommée provient-elle de la prédation (chasse, pêche, collecte), ou d'un achat maintenant qu'une route atteint Lacanjà. Or il existe un lien causal entre l'idée qu'ils se font du monde animal et leur refus de la domestication à des fins alimentaires²¹. Dans cette culture, comme nous l'avons vu, il n'existe pas de mot pour « animal » ; et le concept qui, pour nous, permet de réunir en une même catégorie tous les êtres mobiles hormis l'homme, n'existe pas pour eux. Un terme regroupe les espèces animales que l'on chasse : c'est *bök'*. *Bök'* désigne en fait la viande, vivante ou morte, crue ou sèche, animale ou humaine (*u bök' k'éék'èn*, la viande de pécaris, *in txök bök'*, ma cuisse, ou ma viande rouge) ; c'est encore le corps (*in bök'èr*, ma propre viande) et surtout, pour ce qui nous concerne ici, le gibier (*kin hurik bök'*, je chasse la viande). Tous les animaux de la forêt ne sont pas regroupés

²⁰ Le gouvernement mexicain, tout comme de nombreuses O.N.G., ont pourtant tenté à de multiples reprises d'introduire l'élevage dans cette société ; nous avons connu des essais avec des vaches, des moutons, des chevaux, des pécaris et même des crocodiles ! Mais à chaque fois, l'expérience s'est soldée par le rôtissage de l'investissement.

²¹ Sur ce thème, pour un parallèle avec l'aire amazonienne, cf. [Descola 1994].

dans cette catégorie²² qui désigne certains mammifères et oiseaux, gros et succulents, relativement abondants, ayant une alimentation principalement végétarienne, et que l'on chasse en versant le sang... voilà du « vrai » gibier. Principalement ces animaux sont les deux espèces de pécaris, les deux espèces d'agoutis, les singes atèle et alouate, les oiseaux pénélope, hocco et ara, et deux cervidés²³. Or ces espèces sont précisément celles que les Hatx Winik citent comme *yonèn* possibles²⁴.

Le *yonèn* est une institution complexe que nos prédécesseurs ethnologues ont toujours voulu interpréter comme les débris d'un système clanique (par ex. Tozzer 1907 :40-41, Soustelle 1933, Soustelle 1966:20, Bruce 1974b:20, Marion 1991:36-38). Les Hatx Winik ajoutent en effet parfois à leur nom, le nom de leur *yonèn* ; on se nomme par exemple Petit-soleil Pécaris-à-lèvres-blanches (*Txan-K'in K'éék'èn*), Seigneur-du-chant Singe-atèle (*K'ayYum Maax*), Petite-lune Cerf-de-Virginie (*Txan-na' Yuk*), etc. Tout le monde possède un *yonèn* ; l'acquisition de celui-ci est favorisée lors d'un rite familial vers 18 mois (*mèèk bir*), quand le parrain de l'enfant donne à manger la chair d'un animal chassé à cette fin. On espère ainsi que l'enfant « appellera » le *yonèn*, lequel se révèle en rêve. Il est de tradition que la famille insiste pour offrir à l'enfant la chair de l'animal éponyme du *yonèn* du père, ainsi le porteur du *yonèn* sera rattaché à cette identité construite

²² Il ne peut être dans notre propos de les identifier ici. cf. [Pérez 2001].

²³ Curieusement les poissons, qui forment pourtant une bonne part du régime des Hatx Winik, sont exclus de cette catégorie. Dépourvus d'âme semble-t-il (ce qui pourrait expliquer leur exclusion des représentations étudiées ici), ils servent néanmoins d'aliment au Soleil. Leur statut est ambigu et mériterait une étude approfondie.

²⁴ Notons avec intérêt qu'un seul animal est exclu de la catégorie du gibier tout en possédant un *yonèn* : c'est le jaguar (dont le *yonèn* est généralement attribué, avec humour mais justesse, aux Occidentaux). Ici encore le jaguar signe son statut tout à fait spécial.

dans un cadre familial (et non seulement individuel²⁵). Lorsqu'il verra en rêve par exemple des pécaris (s'il est de ce yonèn), un Hatx Winik ne se contentera pas d'y observer une occurrence ou un double de lui-même, mais une expression de tous les siens, les « pécaris », dont sa famille (ainsi rêver d'un pécaris qui entre dans les essarts, c'est prévoir la venue d'un membre de la famille). Et les yonèn sont intégrés dans une taxinomie qui construit des rapports de « cousinage » (ainsi petits perroquets, perruches et aras sont inclus en une même famille ; les deux espèces de pécaris également ; etc.). Le yonèn parle, délivre des messages, montre les dangers, enseigne des savoirs inconnus, renseigne sur l'avenir et pour cela, il prend dans les rêves l'apparence des animaux du même nom. Le voir est une expérience importante pour laquelle on n'hésite pas à prolonger le sommeil du matin afin de mieux profiter d'un rêve (personne ne doit alors gêner le dormeur). Partie constitutive de la personne, le yonèn est plus ou moins développé selon les individus, leur sensibilité, le cadre familial, selon les activités encore.

Comme l'a fait remarquer Robert Bruce (1974b:20), vouloir consigner le yonèn dans le cadre du nagualisme ou du tonalisme, serait commettre une grossière erreur d'analyse. Car le yonèn n'est pas plus un lien privilégié d'entr'aide avec un animal particulier, qu'une faculté de se transformer en cet animal pour certaines fins, ou la possibilité d'obtenir d'un animal particulier un pouvoir spécial. On chasse et on tue l'animal de même yonèn que soi, on le mange aussi (il est vrai qu'on a peut-être un peu plus souvent tendance à le garder comme animal de compagnie à la maison). Les hommes ne tirent

²⁵ C'est probablement cette pratique qui a conduit de nombreux ethnologues sur la fausse « piste clanique », car il est facile de voir dans ces « lignages » de même yonèn, des débris de « clans » ; d'autant que les possibilités de mariages, très limitées dans cette micro-société, peuvent sembler conforter ce type d'hypothèse : les Hatx Winik optent en effet pour un système d'échanges préférentiels entre deux ou trois familles élargies, qui sont comme de bien entendu de yonèn différents !

pas non plus leur comportement, apparence, qualités morales..., de l'imitation de telle ou telle espèce animale en vertu de leur yonèn. Les Hatx Winik expliquent bien que ce sont les animaux qui ont pris les noms des yonèn des humains. Et les mythes disent comment le Vrai Seigneur fit les humains en les nommant par les yonèn et comment Kisin fit les animaux en les nommant par les mêmes. Aussi est-ce le yonèn des humains, parce qu'il est premier, qui est l'éponyme de l'animal, et non l'inverse. Le yonèn était présent comme parole (peut-être n'est-il d'ailleurs qu'une parole) avant que les êtres ne furent animés. D'où cette extraordinaire construction qui fait que le yonèn est une sorte de projet de personne, de vie, de comportement ; sorte de prototype individuel et familial, qui concerne à la fois humains et animaux. C'est ainsi qu'on rencontre des Hatx Winik taciturnes et solitaires, mais braves et prompts à défendre les intérêts de leur famille, qui sont « bien sûr » des *k'éék'èn*, des pécaris à lèvres blanches. Comme il est normal que le *k'éék'èn*, à la différence du pécaris à collier, soit un animal taciturne et solitaire, brave et prompt à défendre sa petite famille !

Le yonèn, composante de la personne et du soi au même titre que l'apparence physique, la place sociale, le caractère ou le savoir, réalise une ligature ontologique entre ceux que nous nommons les « animaux » et les humains²⁶. Comment alors dans un tel contexte, les Hatx Winik pourraient-ils considérer les animaux comme de simples « denrées » ? Et comment

²⁶ Pour une société familiale ayant vécu longtemps dans un isolement humain important (il en fut de même pour de nombreux groupes d'Amazonie ou du Grand Nord), il n'est finalement pas très étrange que sa culture ait penché pour l'établissement d'un continuum avec le monde environnant, liant à soi les animaux « *en une échelle des êtres où les différences entre les hommes, les plantes et les animaux sont de degré et non de nature* » [Descola 1999b:221]. En outre, si le chamanisme est d'abord une culture de la « part animale de l'homme » (cet homme-animal qui voyage au pays des morts et du gibier [Boccard 2002]), avant d'être une technique de l'extase, une pratique psychédélique ou une mise en scène mystique, alors la possibilité d'une *forma mentis* chamannique chez les Hatx Winik s'éclaire d'une lumière nouvelle.

s'étonner que l'extermination (mythique) d'une espèce emblématique de toutes les autres ne remette en cause tout l'équilibre du vivant ?

Le gibier du dessous Mais il y a plus. Car les Hatx Winik pensent en effet que l'âme (*hatx pixaam*, le vrai cœur) possède un double (*u yétsir*, son reflet) dans la forêt du monde du dessous, et ce double est précisément une image du yonèn sous sa forme animale. Lorsque ce double est fléché, l'âme humaine souffre, et si le double meurt, l'humain meurt également (Boremanse 1986:95). On comprend donc comment l'humain, s'il est ici sur terre un prédateur de ses cousins « animaux », est en même temps un gibier pour les êtres du monde chthonien.

Cette bizarre mécanique métaphysique n'est pourtant pas vraiment symétrique ; les Hatx Winik ne disent pas en effet que les animaux d'ici sont des doubles des yonèn d'humains d'en-bas. Et si les animaux, comme les plantes d'ailleurs, ont une âme, c'est surtout pour retrouver une même place dans le monde chthonien après leur mort terrestre. Pourtant, Nuxip', une fois passé sous terre, peut à son tour engendrer le monde animal terrestre. C'est donc que d'une certaine manière, les animaux sont aussi les enfants des humains passés sous terre... Quant aux mauvais hommes, Kisin, non sans raison, les change en poulets, mules et bœufs... des animaux stériles, asservis, et surtout, domestiques ; animaux de Métis et de Blancs, qui ne sauraient être des « animaux » pour les Hatx Winik.

Conclusion.

A travers l'analyse du mythe du Piégeur de taupes, contribution modeste au regard de la complexité des thématiques abordées, nous avons pu entrevoir le déploiement d'un mixte fascinant au sein de la culture des Mayas Lacandons. On comprend peut-être mieux maintenant pourquoi le Piégeur, en remettant en cause les relations liant humains et animaux dans des figures de vie, de désir, de mort, de rêve, de double et de métamorphose,

devait être soustrait au monde de la surface. Son enlèvement dévoilait une éthique du vivant ainsi qu'une économie dont nous comprenions les buts bien sûr, mais dont les fondements ontologiques étaient tellement étrangers à notre culture qu'ils restaient opaques, comme fermés à l'entendement. Car le mythe du Piéteur est articulé sur une ontologie qui ne distingue finalement entre deux sortes d'êtres, humains et animaux, que sur la base d'une image, d'une apparence, d'un reflet (*yètsir*), d'une « épluchure » ou d'une « pelure » (*soor*) disent les Hatx Winik, d'une « forme d'être-là » (*way*) disent-ils encore. Et combien fragile est cette « épluchure » de l'âme au regard même de l'expérience puisqu'il suffit de rêver pour ne plus être sûr d'avoir le corps d'un humain, puisqu'il suffit de jouer de malchance pour qu'un chasseur des ténèbres, croyant se délecter d'un chevreuil, nous fasse passer de vie à trépas.

C'est sur le terrain avec les Hatx Winik, dans la forêt, dans les gestes quotidiens, dans le rapport à la nourriture surtout, qu'on mesure le mieux ce que signifient ces conceptions. Et nous avons souvent été réprimandés pour avoir rejeté dans la rivière une pêche trop modeste, ou pour n'avoir pas apprécié une carne trop dure. Car les animaux ne doivent pas mourir en vain.

Afin de clore cet exposé, il reste à préciser comment et où s'achèvent ces échanges : dans le monde d'en haut, au delà du ciel des vautours, du chemin de Soleil et des jaguars célestes, plus loin que la sente des âmes sur la voie lactée, s'étend une immense forêt. Là, le Vrai Seigneur et les siens cultivent paisiblement leurs essarts. Eux ne chassent pas, car ils ne mangent pas de viande.

Références.

Versions du mythe du Piéteur de taupes :

BOR1 in Boremanse 1986, pp.78-96.

BOR2 in Boremanse 1986, pp.293-304.

BRU in Bruce 1974a, pp.224-274.

MAR1 in Marion 1991, p.145-147.

MAR2 in Marion 1992, p.427-430.

SOU in Soustelle 1959, p.155.

Boccara Michel, 2002, *La part animale de l'homme, Esquisse d'une théorie du mythe et du chamanisme*, Anthropos (Economica), Paris.

Boremanse Didier, 1986, *Contes et Mythologie des Indiens Lacandons*, L'Harmattan, Paris.

Boremanse Didier, 1987, « La Quête religieuse des Hach Winik », (pp. 51-74), *Journal de la Société des Américanistes*, n°73(1).

Bruce Robert, Carlos Robles, Amos Chao, 1971, *Los Lacandones (2) : cosmovision maya*, INAH, Mexico.

Bruce Robert, 1974a, *El Libro de Chan K'in*, INAH, Mexico.

Bruce Robert, 1974b, *Lacandon Dream Symbolism*, Euroamericanas, Mexico.

Chaumeil Jean-Pierre, 2000, *Voir, Savoir, Pouvoir*, GeorG, Genève.

Cline Howard, 1944, « Lore and Deities of the Lacandon Indians », (pp. 105-114), *Journal of American Folklore*, n°57 (224),.

Collectif, 1999, *Nature and Society, Anthropological Perspectives*, sous la dir. de Philippe Descola et Gisli Pálsson, Routledge, London.

Descola Philippe, 1994, « Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécarì ? », (pp. 329-342), in *De la préhistoire aux missiles balistiques ; l'intelligence sociale des techniques*, sous la direction de Bruno Latour et Pierre Lemonier, La Découverte, Paris.

- Descola Philippe, 1999a « Constructing Natures », (pp. 82-102), in *Nature and Society, Anthropological Perspectives*, collectif, sous la dir. de Philippe Descola et Gislis Pálsson, Routledge, London, 1999.
- Descola Philippe, 1999b, « Diversité biologique, Diversité culturelle », (pp. 213-234), in *Nature sauvage, nature sauvée ?*, *Ethnies* 24/25.
- Hamayon Roberte, 1990, *La Chasse à l'âme*, Société d'ethnologie, Nanterre.
- Lizot Jacques, 1976, *le Cercle des feux*, Seuil, Paris.
- Lizot Jacques, 1985, *Les Yanomami centraux*, L'Homme/EHESS, Paris.
- Marion Marie-Odile, 1991, *Los Hombres de la selva*, INAH, Mexico.
- Marion Marie-Odile, 1992, *Le pouvoir des filles de Lune*, thèse d'Etat (dir. Michel Perrin), EHESS, Paris.
- McGee Jon, 1990, *Life, Ritual and Religion among the Lacandon Mayas*, Wadsworth, Belmont (Ca).
- Pérez Patrick, 1998, *Le Monde au-delà du bambou*, (thèse), EHESS, Paris/Toulouse.
- Pérez Patrick, 2001, *U Hatx T'an Marina Na' K'in (mots et choses...)*, MAP/CNRS, Toulouse.
- Pop-Wuh, 1990, *le Livre des événements* (trad. Adriàn Chàvez), NRF/Gallimard, Paris.
- Reichel-Dolmatoff Gerard, 1973, *Desana, le symbolisme universel des Indiens Tukano du Uaupès*, NRF/Gallimard, Paris.
- Soustelle Georgette, 1959, « Observations sur la religion des Lacandons du Mexique méridional », (pp. 141-196), *Journal de la Société des Américanistes*, n°48.
- Soustelle Georgette, 1966, *Collections lacandon du Musée de l'Homme*, MNHN, Paris.
- Soustelle Jacques, 1937, « La Culture matérielle des Indiens Lacandons », (pp.1-100), *Journal de la Société des Américanistes*, n°29,.
- Tozzer Alfred, 1907, *A comparative Study of the Mayas and the Lacandones*, McMillan, New-York.