

Comment vivent les mythes.

Réflexions sur la mythologie guarani

Hélène CLASTRES

Dans l'une des études qu'il leur a consacrées, Claude Lévi-Strauss montre "comment meurent les mythes"¹. Il est vrai qu'il y montre surtout comment les mythes se transforment et meurent dans l'espace, tandis que la question que la mythologie guarani incite à poser est celle de son évolution dans le temps, des modalités de sa survivance. Mais les mêmes transformations qui affectent les mythes quand ils se propagent dans l'espace peuvent les affecter quand ils évoluent dans le temps. Dans l'espace, lorsqu'un mythe passe d'une société aux sociétés voisines, il est susceptible de subir plusieurs types de transformations : il peut, s'adaptant à la nouvelle structure sociale, donner un autre mythe ou une autre version du même mythe ; mais il peut aussi, et c'est alors qu'on est fondé à parler de sa mort, se transformer en un récit d'une autre nature que le mythe, notamment en légende à caractère historique - servant à légitimer un événement historique ou supposé historique. Or, cette transformation est souvent le fruit d'une évolution : c'est parce qu'une société change et, dans ce changement, s'appauvrit jusqu'à perdre son identité culturelle, que ses mythes se transforment en légendes permettant de justifier et d'intégrer le nouvel état de fait. Dans cette

¹ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon 1973, pp 301-315.

"manipulation" qui les asservit à une histoire locale (Lévi-Strauss, 1973 : 314), les mythes meurent comme mythes parce qu'ils sont détournés de leur fonction, et leur mort traduit celle de la culture.

Mais il arrive aussi que des mythes - et une culture - durent, alors même que la société qui les a créés a changé. Comment et à quelles conditions, c'est à quoi la mythologie des Guarani contemporains invite à réfléchir. Car, si on la considère dans son ensemble, la tradition orale guarani offre une particularité remarquable, c'est qu'elle a évolué selon une tout autre voie, originale et peut-être même unique : celle de l'exégèse et de la réflexion philosophique. Autrement dit, sur le sol de la mythologie est née non pas une autre création collective (récits romanesques ou légendaires) mais une pensée individuelle et une tradition de spéculation. Est-ce à cela que la mythologie elle-même doit de s'être conservée, et, au-delà de la mythologie, une religion qui a su préserver l'essentiel de ses traits originaux ? On peut, du moins, en faire l'hypothèse.

De la mythologie des anciens Guarani, seuls quelques thèmes, schématiquement notés, nous sont connus : ceux qui offraient quelque ressemblance avec des thèmes bibliques, ainsi le mythe du Déluge. Trop épars et lacunaires, ces renseignements pourraient difficilement, à eux seuls, servir d'appui à une étude des transformations historiques des mythes. Mais il est possible de pallier leur insuffisance grâce à une mythologie tupi qui, elle, nous a été transmise dans le détail : celle que André Thevet recueillit vers 1555 chez les Tamoio de la baie de Rio². Or, Tupi méridionaux et Guarani étaient à tous égards semblables - même langue, même organisation sociale et politique, mêmes rites, même religion ; on dispose ainsi d'un corpus datant du XVI^{ème} siècle, auquel il est possible de rapporter non seulement les bribes de mythes recueillies à la même époque dans l'aire tupi-guarani, mais aussi les corpus recueillis depuis le début de ce siècle chez les Guarani, chez les Apapokuva et chez les Mbya essentiellement³. En dépit de la distance, géographique et plus encore chronologique qui les sépare, tous ces corpus ont entre eux de nombreux points communs. Tous présentent, par rapport aux mythologies des sociétés

² André Thevet, *Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVI^{ème} siècle. Le Brésil et les Brésiliens*. Paris. P.U.F., 1953.

³Curt Nimuendaju, *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapokuva-Guarani*, traduction espagnole de Francisco Recalde, ronéoté, San Pablo, 1944.

Léon Cadogan, Ayvu Rapyta, *Textos míticos de los Mbya-Guarani del Guaira*. São Paulo, Antropologia n° 5, 1959.

voisines (sociétés du Chaco, par exemple), une particularité notable : au lieu d'une multitude foisonnante de récits sans suite et sans liens apparents, ils se composent d'un petit nombre de séquences ayant un commencement et un ordre de succession, à la manière de cosmogonies (et ce caractère résulte peut-être d'un travail d'interprétation des mythes, dont la tradition pourrait donc être ancienne chez les Tupi-Guarani). Outre cette communauté de "style", l'identité de certains récits est frappante. Le mythe central - la naissance et les aventures terrestres des Jumeaux divins - se retrouve dans les corpus anciens et modernes avec d'assez faibles variations : c'est ainsi que des épisodes entiers de la version entendue par Thevet chez les Tupi il y a quatre siècles sont racontés aujourd'hui de façon presque identique par les Guarani⁴. Enfin, preuve de la vitalité de cette mythologie et de la culture qui la porte, si certains mythes ont évolué, ils se sont transformés en mythes : ils ont gardé de l'ancienne version l'armature et surtout la fonction. En d'autres termes, le nouveau mythe comme l'ancien pense la société dans son essence, dans ses fondements, et non pas - fonction dévolue à la légende - dans les accidents de son histoire, d'une histoire venue du dehors.

Un exemple d'une transformation de ce type est fourni par le mythe du Déluge.

Dans le corpus Thevet, deux mythes racontent deux cataclysmes différents. Le premier met fin à la première création : "Au commencement Monan (nom qui signifie engendrer) crée la terre - lisse, plate, sans eau - et tous ses habitants. Lui-même demeure alors au milieu des hommes. Un jour ceux-ci, s'oubliant dans leurs façons de faire, offensent gravement le dieu. Il abandonne alors son séjour terrestre et, soucieux de se venger des hommes, il lance sur la terre le feu du ciel. L'incendie ravage tout sur son passage, bouleversant la terre et la creusant de ravines, et il détruit l'humanité. Un seul homme en réchappe qui supplie Monan d'éteindre le feu. Le dieu fait pleuvoir, et en telle abondance que les eaux, ne pouvant s'en retourner en haut, s'accumulent et ruissellent sur la terre, formant les fleuves et les océans"⁵.

De l'unique rescapé, à qui Monan donne une femme, naissent une seconde humanité et une lignée de démiurges qui parachèvent la création et révèlent aux hommes les arts de la civilisation. Deux d'entre eux, deux frères, sont

⁴ Pierre Clastres, *Le grand Parler*, Paris Seuil, 1974 (où on trouve, avec la version Thevet des Jumeaux, une version Cadogan, une version Nimuendaju et une version de l'auteur).

⁵ A. Thevet, op. cit. p. 38-39.

responsables du second cataclysme : "Tamendonare et Ariconte, de tempéraments en tous points opposés, se haïssaient. Le premier était paisible et se plaisait aux travaux agricoles, le second ne songeait qu'à la guerre. Un jour, au retour d'une bataille, Ariconte rapporta le bras d'un ennemi qu'il avait tué et le jeta contre la maison de son frère. A l'instant même la maison, et toutes les autres du village, se soulevèrent de terre et s'envolèrent. Voyant cela, Tamendonare frappa le sol du pied, si rudement qu'il en jaillit une grande source d'eau qui, en peu de temps atteignit collines et coteaux et submergea tout sur la terre. A nouveau l'humanité périt. Seuls échappèrent au cataclysme les deux frères qui, s'étant réfugiés chacun avec une épouse à la cime d'un grand arbre, donnèrent naissance à deux peuples tupi ennemis"⁶.

Signe des temps humains, l'existence d'une multiplicité de sociétés ennemies entre elles. Pour rendre compte de cette fondation du social, il faut que deux cataclysmes se soient produits dans les temps mythiques, chacun d'eux permettant de penser une étape d'un processus de différenciation.

Au commencement en effet, sur une terre elle-même indifférenciée, unie, plate, sèche, une imprécise et insouciant humanité côtoie un dieu - seule figure distincte et nommée. C'est l'image de cet âge d'or inaugural que l'on retrouve sous diverses formes dans toutes les mythologies, où tout est confondu, la nature, la loi et le surnaturel. Confondu mais déjà préfiguré : un dieu législateur impose aux hommes des règles de conduite. Première étape, donc, vers l'avènement d'un ordre spécifiquement humain, la séparation de l'humain et du divin opérée par le premier cataclysme, avec toutes les conséquences que cette séparation entraîne. La terre que les dieux ont désertée se diversifie en acquerrant le relief et les éléments qui lui manquaient (eau, feu), et son nouveau visage est définitif (le second déluge ne la modifiera pas). Parallèlement, l'humanité se précise : on sait désormais que constituée d'hommes et de femmes et incapable de se perpétuer sans cette condition, elle est par là-même vouée à la finitude, que la mort est inscrite dans sa nature. Cela suffirait seul à déterminer la nouvelle terre comme le lieu du malheur - ce qui constitue l'un des thèmes majeurs de la pensée guarani contemporaine. Mais ce n'est pas tout. Sur la nouvelle terre, ainsi que le relatent les autres épisodes de la mythologie, les hommes font l'apprentissage de la civilisation puisqu'ils acquièrent les techniques essentielles, l'agriculture notamment. C'est que la fin de l'âge d'or se

⁶ Ibid. p. 43-44.

traduit aussi par la fin de l'abondance naturelle, rien d'étonnant par conséquent si la nouvelle humanité doit peiner pour vivre (du reste, c'est bien pour lui apprendre à vivre que Monan avait détruit la première humanité). Le travail : deuxième caractéristique de la condition humaine sur la "terre mauvaise", ainsi que la nomment les Guarani d'aujourd'hui.

Le premier cataclysme permet donc de penser la condition humaine telle qu'en elle-même, une et partout identique dans sa différence d'avec les dieux. Reste à penser l'autre dimension de cette condition, non moins constitutive que la première, son être social, c'est-à-dire sa différence d'avec elle-même. C'est la fonction du second déluge, qui permet de passer de l'unité de ce genre humain universel et abstrait à la multiplicité des sociétés concrètes, et qui marque, de ce fait, la fin des temps mythiques. S'agissant, cette fois, de penser la nature des liens sociaux, deux couples de rescapés sont nécessaires (et non plus un seul homme), car telle est l'unité minimale susceptible d'en rendre compte. Ce qu'en effet nous enseigne ce mythe, c'est que deux conditions fondent l'être en société, le mariage et la guerre, qui traduisent deux ordres de relations bien distincts : l'appartenance des individus à une unité sociale d'une part, et la relation d'exclusion qui prévaut entre les unités sociales elles-mêmes, d'autre part. L'eau qui sourd des profondeurs de la terre ne modifie donc pas son aspect physique, elle ajoute aux différences géographiques une détermination sociologique, car elle divise la terre en territoires occupés par des unités sociales en guerre les unes avec les autres, et à l'intérieur desquelles les hommes échangent les femmes.

Sur ce dernier lien, intra-tribal, la version Thevet nous enseigne seulement qu'il est constitué par des mariages, c'est-à-dire par un ensemble de règles qui interdisent certaines unions et en préconisent d'autres. Or, une autre version ancienne, celle recueillie par Cardim, précise, elle, quel type de mariage est à l'origine des sociétés tupi. Elle est très brève : "Ce peuple", écrit Cardim, "semble avoir une certaine connaissance du déluge, mais comme il n'a pas d'écriture, cette connaissance est obscure et confuse. Ils disent que les eaux noyèrent et tuèrent tous les hommes, qu'un seul put s'échapper en grimpant à la cime d'un génipa, avec une de ses sœurs qui était enceinte, et que de ces deux-là ils tirent leur origine, qu'à partir de là ils commencèrent à se multiplier"⁷.

⁷ Fernão Cardim, *Do principio e origem dos indios do Brazil*, Rio de Janeiro, 1881, p. 1.

S'il est vrai que dans les mythes rien n'est laissé au hasard ou à la fantaisie, une seule combinaison peut rendre raison de tous les éléments de ce récit : le mariage avunculaire. L'union avec la fille de la sœur était en effet pour les anciens Tupi le mariage préférentiel. Voulant rendre compte de l'existence d'un peuple particulier - de la loi d'une société - le mythe se donne, là encore, l'élément minimal, c'est-à-dire trois termes : le frère, la sœur et l'enfant à naître - une fille, bien sûr, que son oncle pourra épouser -, qui suffisent à constituer deux générations.

En contrepoint de ces versions de Déluge et complétant leur sens, un épisode du mythe des Jumeaux explique par un inceste l'origine des jaguars. Seules les versions guarani modernes possèdent ce thème de l'inceste, mais dans toutes les versions, y compris celle de Thevet, l'origine des jaguars réels remonte à la destruction par noyade d'une population d'êtres mythiques, à un déluge en quelque sorte, destruction provoquée par les Jumeaux qui veulent ainsi venger la mort de leur mère. Voici, résumée, l'une de ces versions modernes, elle fut recueillie par Cadogan chez les Mbya-Guarani : Après avoir exterminé, grâce à un premier piège, tous les jaguars mâles, reste à exterminer les femelles. Pour ce faire, l'aîné, Soleil, crée une rivière, y jette un pont et les attire de l'autre côté en faisant pousser des fruits ; et il envoie Lune assurer l'autre extrémité du pont, qu'il s'agira de retourner quand les femelles seront toutes au milieu. Mais le cadet retourne le pont trop tôt, et une femelle enceinte parvient saine et sauve sur l'autre rive, qui plus tard met au monde un enfant mâle. "Voilà pourquoi il commit l'inceste avec sa mère. Ils procréèrent en abondance et leur race peupla toute la terre"⁸.

Le respect de la loi est le propre de l'humanité, ce qui l'oppose d'une part à la divinité qui se situe au-delà d'elle, et d'autre part à la sauvagerie qui se situe en deçà.

Cette pensée qui parcourt toute la mythologie tupi-guarani et lui donne son unité, est toujours à l'œuvre dans le mythe moderne du Déluge. Depuis le début de ce siècle, le récit de la création du monde et de sa destruction a été recueilli par plusieurs témoins et dans plusieurs communautés guarani, notamment par Nimuendaju chez les Apapokuva du Brésil, vers 1910, et par Cadogan chez les Mbya du Paraguay, plus récemment. A la différence de leurs lointains ancêtres, les Guarani contemporains racontent un seul cataclysme. Il correspond au

⁸ L. Cadogan, op. cit. p. 76. Traduction P. Clastres, op. cit. p. 63-64.

premier de la version Thevet, tant par son armature - une faute commise par les hommes entraîne la destruction de la terre⁹ - que par sa fonction - penser la perte de l'âge d'or, c'est-à-dire la séparation hommes/dieux - même si, par ailleurs, il inclut un motif qui dans la version Thevet appartient à la seconde destruction de l'humanité¹⁰. Dans les versions mby'a, la faute commise est un inceste : "Papari, notre père premier-dernier, avait réalisé son désir d'épouser la sœur de son père. Et c'est pourquoi la terre se mit à se secouer" ... Quand les eaux arrivent, il s'adresse à son père et le prie de faire croître un palmier bleu (bleu = éternel), dans lequel il se réfugie. Sauvé, il devient Papari, le père des petits dieux. "C'est lui", conclut le mythe, "que l'on nomme Karai Jéupié, le seigneur incestueux"¹¹.

Le mariage qui, aux yeux des Guarani, est le type même de l'inceste, est donc l'exact inverse du mariage avunculaire qui, pour les anciens tupi-guarani, représentait le type du bon mariage : celui-ci recommande à un homme de choisir sa femme dans la génération inférieure à la sienne et du côté matrilatéral; celui-là lui interdit de prendre femme dans sa lignée paternelle et dans la génération supérieure à la sienne. L'extraordinaire cohérence de tous ces mythes se confirme si on compare les deux incestes : d'un côté -"l'inceste" de Jaguar - un inceste que l'on pourrait dire par défaut, par absence de loi, et dont la sanction est la chute dans la sauvagerie ; de l'autre, un inceste par transgression de la loi, et qui entraîne la transformation en dieu du coupable : seule issue logique puisque, en commettant un inceste selon la culture, donc la faute par excellence mettant en question l'ordre humain, Karai Jéupié s'est placé au-dessus des hommes. "A la fois médiation vers l'humain et chemin vers le divin"¹², telle fut toujours, pour les Tupi-Guarani, la place ambiguë de la prohibition de l'inceste. Car ce que les mythes, aujourd'hui, signifient, correspond exactement à ce que, il y a quatre siècles, disaient les prophètes : se proposant de guider les

⁹ La version apapokuva, qui ne contient pas le motif de la faute, contient, en revanche, une allusion à un incendie de la terre.

¹⁰ Le motif du palmier bleu surgi des eaux, qui rappelle les arbres sur lesquels se réfugièrent Tamendonare et Ariconte. Ou, dans la version apapokuva, le motif de la maison qui s'élève et se met à flotter sur les eaux.

¹¹ P. Clastres, op. cit. p. 47-48. Version qu'il est intéressant de comparer avec celle que recueillit L. Cadogan; dans celle-ci, le mythe est réduit à sa plus simple expression et toute la place est laissée à la réflexion métaphysique; dans celle-là, le mythe est beaucoup plus développé et une moindre place est faite au commentaire. Les versions furent recueillies dans le même groupe.

¹²P. Clastres, op. cit., p. 45.

hommes sur le chemin de la Terre sans mal - la terre des dieux -, ils les engageaient à cesser de respecter les règles de mariage.

Que les mythes puissent ainsi se compléter et se répondre à travers l'espace et le temps, n'est possible que parce qu'ils continuent de fonctionner précisément comme mythes, parce que, autrement dit, la société continue de se penser en eux, qu'ils font référence à ses propriétés essentielles et à sa fondation. Et c'est dans la mesure où ils s'ajustent à cette exigence que les récits peuvent à la fois se transformer et s'enraciner dans la plus lointaine tradition. C'est ainsi que certains thèmes se développent, tandis que d'autres tombent en désuétude.

Entre le XVI^e siècle et notre siècle, un récit s'est perdu : celui des deux frères ennemis, Tamendonare et Ariconte. C'est que les sociétés tupi-guarani ont depuis longtemps cessé, de fait, de se faire la guerre, et de droit, de se penser en opposition les unes avec les autres. Car s'il est une chose dont la conquête européenne a très vite privé les sociétés indiennes, c'est de leur autonomie politique ; s'il est une différence que ces sociétés offraient et que les nôtres ont aussitôt voulu effacer, c'est la différence politique. Rien d'étonnant, par conséquent, qu'ait été oublié le mythe qui, précisément, permettait de penser le fondement de cette organisation politique : l'état de guerre et l'indépendance des unités qui composaient l'ensemble tupi-guarani. C'est en opposition à la société colonisatrice que se pensent aujourd'hui leurs derniers représentants, et, contre cette société, les Guarani se pensent comme humanité une, unie, d'où la totale inadéquation du récit du second cataclysme et sa disparition.

Pourtant, si elle a perdu la place et la fonction qui étaient les siennes dans l'ancienne mythologie, l'idée d'un second cataclysme continue d'alimenter la réflexion des penseurs guarani. Elle organise même cette réflexion, mais sous une autre forme, celle d'un cataclysme à venir, d'une apocalypse. Une pensée dont on est en droit de supposer qu'elle n'était pas absente des préoccupations des anciens Tupi-Guarani, conscients eux aussi que leur civilisation était mortelle, et qui aujourd'hui est devenue centrale. Elle s'exprime sur de multiples registres, puisqu'elle est objet d'un discours métaphysique et mythique, et qu'elle fonde une éthique. Lieu du mal et du malheur depuis que les dieux se sont retirés d'elle, cette terre, comme tout ce qui est imparfait, est promise à la destruction. Tôt ou tard, les dieux perdront patience, alors ils ôteront à la terre le crochet qui la soutient, le jaguar bleu se jettera sur les astres pour les dévorer et tout sera rendu aux ténèbres originelles. Les Guarani espèrent que, à l'égal de

leurs ancêtres, ils sauront eux aussi "franchir les eaux" et gagner la Terre sans mal, véritable séjour des Jeguakava (= ceux qui portent l'ornement), des Elus, ainsi qu'ils se nomment eux-mêmes. Et, pour que les dieux leur en enseignent le chemin et continuent de veiller sur eux, ils s'exhortent à vivre en respectant les normes. Respecter les normes : continuer de vivre comme vivaient les ancêtres, s'affirmer obstinément Guarani dans un monde que dominant les Blancs et leur dieu étranger. Au lever du jour, visage tourné vers l'Est, le chamane mbya remercie le dieu Ñamandu de faire "qu'à nouveau se dressent les peu nombreux". Hommes et femmes sont conviés à chanter, à danser, à s'abstenir des nourritures pesantes. Et les mythes, bien sûr, sont racontés : jamais de bout en bout, comme de simples récits qui se suffiraient à eux-mêmes, mais toujours par bribes, et le passage choisi est expliqué, commenté, glosé. Bref, les mythes ne sont jamais lettre morte, ils nourrissent une pensée qui, en retour, les fait vivre. Lucides, cependant, les chamanes savent bien qu'il est de plus en plus difficile de résister à l'envahissement des trop nombreux étrangers, ce qu'ils disent dans leurs hymnes ou dans leurs discours quand ils s'affirment comme "les derniers Elus".

Plus donc, que les mythes, ou plutôt avec les mythes et la réflexion qu'ils soutiennent, c'est l'esprit de la civilisation guarani qui a jusqu'à présent survécu. Force d'une pensée qui, en dépit d'une histoire destructrice, a suivi son propre chemin.