

Le couple Nature/Culture (encore !)

Les femmes, l'Ours et le Serpent chez les Nahuas et les Mazatèques

The Nature/Culture Pair Rides Again!

Women, the Bear and the Snake Among the Nahua and the Mazatec of Mexico

Pierre Beaucage, Eckart Boege and Taller de Tradición Oral del CEPEC

Volume 34, Number 1, 2004

Présences autochtones de l'âge glaciaire à aujourd'hui

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1082397ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1082397ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (print)

1923-5151 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Beaucage, P., Boege, E. & Taller de Tradición Oral del CEPEC (2004). Le couple Nature/Culture (encore !) : les femmes, l'Ours et le Serpent chez les Nahuas et les Mazatèques. *Recherches amérindiennes au Québec*, 34(1), 53–68.
<https://doi.org/10.7202/1082397ar>

Article abstract

The modern Nature/Culture opposition, which has been wrongly taken for a universal category, has no exact equivalent in most systems of cosmic representations. Basing themselves on an analysis of indigenous animal categories, as well as Nahua and Mazatec myths, the authors demonstrate, first, that Nature is described there as participating, though unequally, in the supernatural world : certain plants (such as corn) and certain animals (monsters or 'perfect animals') assure this continuity. Second, the necessary and dangerous relationships which humans must have with this natural/supernatural world, are bi-directional : human behavior influences that of natural beings, on the one hand, and the forces of Nature control certain particularly important human actions, on the other hand. These relationships are here represented by sexual alliances, either impossible, when Nature is symbolized as a destructive force (John the Bear) or delicate but stable when it appears as the power of fertility (the boa).



Le couple Nature / Culture (encore !)

Les femmes, l'Ours et le Serpent chez les Nahuas et les Mazatèques*

Pierre Beaucage

Département
d'anthropologie,
Université de
Montréal

Eckart Boege

Instituto Nacional
de Antropología e
Historia, Xalapa,
(Mexique)

et

**Taller de
Tradición Oral
del CEPEC¹**

San Miguel
Tzinacapan,
Cuetzalan, Puebla,
(Mexique)

Traduit de l'anglais
par Martin Hébert

EN ANTHROPOLOGIE, l'étude des mythes et celle du savoir biologique traditionnel ont généralement suivi des chemins divergents, et ce malgré la suggestion remarquable de Claude Lévi-Strauss voulant qu'une compréhension adéquate des mythes exige une étude approfondie des systèmes locaux de classification de la Nature (voir Lévi-Strauss 1962 : 3-47). L'ethnobiologie a surtout établi ses fondements théoriques et méthodologiques en relation avec la botanique et la zoologie, alors que les chercheurs intéressés par les textes autochtones ont plutôt poursuivi le dialogue avec les linguistes, les philosophes et les psychanalystes. Cette différenciation interne de la discipline correspond à un divorce plus large, relié à la construction moderne du concept de Nature. Dans la foulée des Lumières, les chercheurs ont eu tendance à redéfinir la nature comme le spontané, l'intact, contrastant avec l'emprise toujours croissante de l'urbanisation et de l'industrialisation. Une fois construite par la pensée moderne, la division entre Nature et Culture s'est inscrite au sein des autres dichotomies enracinées dans notre vision du monde : la raison face à l'intuition, la science face à la superstition, le civilisé face au « primitif » et, bien sûr, le mâle face à la femelle. Dans notre société hiérarchique, dichotomisation est généralement synonyme de hiérarchisation : la plupart des Occidentaux

moyens diraient probablement, de manière spontanée, que les premiers termes des dichotomies mentionnées plus haut sont « supérieurs » aux seconds, quitte à nuancer cette affirmation par la suite. Pour l'idéologie du Progrès, centrale à la pensée occidentale, il était (et demeure) évident que, tout comme la Nature devait être domestiquée par la Culture et que les femmes devaient rester sous la tutelle des hommes à travers l'institution du mariage, le bien des sociétés « sauvages » passait par leur soumission aux sociétés « civilisées ».

Parallèlement, cependant, il persiste un sentiment que « quelque chose » a été/est perdu dans ce processus : la beauté d'une nature sauvage, les charmes de la féminité, la diversité du monde primitif. Cette vision romantique est aussi vieille que le capitalisme industriel lui-même ; elle devient plus manifeste lorsque le monde centré sur le marché, dominé par les hommes et urbain, entre en période de crise, ce qui se produit de manière assez régulière tout au long de l'histoire moderne. C'est alors qu'apparaissent des « contre-courants » idéologiques. Sans remettre en question les dichotomies mentionnées plus haut, ces contre-courants entreprennent plutôt d'en exalter les termes subordonnés : la Nature, la Femme et le Sauvage. Nous présupposons ici que ces deux visions, nonobstant la virulence avec laquelle elles peuvent s'opposer l'une à l'autre, demeurent inscrites à l'intérieur d'un même cadre idéologique et théorique issu de l'histoire occidentale récente.

Dans cet article, nous allons tenter de préciser les points de vue de deux

* Une version plus courte de ce texte, portant seulement sur les Nahuas, doit paraître en espagnol dans *Cuadernos del Sur* (été 2004).

cultures amérindiennes : les Nahuas et les Mazatèques du Mexique central. Il deviendra apparent que les phénomènes regroupés en deux paires d'oppositions, mâle/femelle et Nature/Culture, par les perspectives évolutionnistes et romantiques, sont agencés autrement dans les cultures autochtones considérées. Nous espérons établir un pont entre la recherche ethnobiologique et l'étude du mythe, et montrer dans quelle mesure tenir compte du vaste savoir autochtone concernant les animaux est essentiel pour expliciter les significations profondes de leur mythologie et de leur cosmologie. En guise d'introduction, nous présenterons des extraits de prière faite par des chamanes nahuas avant que le maïs ne soit planté (voir encadré). Nous offrirons ensuite une esquisse des conceptions mésoaméricaines de la Nature et de la manière dont les cultures autochtones organisent leur savoir biologique. Les données les plus détaillées dont nous disposons portent sur l'ethnobiologie nahua mais, à l'exception de la dimension linguistique, ces dernières semblent également valables pour les Mazatèques, qui vivent au nord de l'État d'Oaxaca. Les deux groupes vivent dans des environnements semblables de montagnes subtropicales humides. Ils partagent une même culture matérielle, plusieurs éléments fondamentaux de l'organisation sociale et de croyances, de même qu'une expérience de domination coloniale commune (Beaucage 1973, Taller de Tradición Oral et Beaucage 1996, Boege 1988).

Dans la seconde partie de cet article, nous entreprendrons d'analyser deux récits, *Juan Oso* (Jean Ours), qui est raconté chez les Nahuas et les Mazatèques, de même que le récit nahua intitulé *In Pilinchi* (Les Oiseaux de mauvais augure), à la lumière des données ethnobiologiques que nous aurons présentées dans la première partie. Comme nous l'avons suggéré plus haut, l'assise méthodologique de cette analyse bipartite est que le savoir autochtone encyclopédique relatif aux animaux (que nous pourrions qualifier de « syntagmatique ») nous aidera à expliciter les divers niveaux de sens contenus dans les récits mythiques (« paradigmatiques »).

Notre première hypothèse est que ces deux groupes autochtones conçoivent ce que nous appelons la « Nature » comme un champ hautement hétérogène. Cela est reflété, premièrement, dans leurs systèmes de représentations contrastés du monde végétal et animal et, deuxièmement, dans les attributs divergents de cette « Nature », qui sont particulièrement visibles dans le symbolisme animal et ses multiples liens au surnaturel.

Les deux récits dont il sera question traitent, entre autres, de l'accouplement entre des animaux et des humains. Il nous semble que ce thème exprime à la fois les formes diverses d'alliance et de conflit entre la Nature et les humains, et celles entre les hommes et les femmes. Dans le premier récit, la figure mythique de l'Ours apparaît comme une force sauvage, brute, d'« en haut », donc masculine; il n'est pas hostile aux humains, qu'il aime, mais il n'en demeure pas moins involontairement destructeur jusqu'à ce qu'il soit expulsé aux confins de l'univers. Dans la version mazatèque, les fils de l'Ours rétablissent un lien plus étroit entre Nature et Culture.

Le deuxième récit met en scène le Serpent comme principal protagoniste animal. Le Serpent n'est ici ni la figure judéo-chrétienne du Mal, ni le symbole phallique freudien; il représente à la fois la force et la fertilité, il est d'« en bas », donc féminin. Les pouvoirs surnaturels du Serpent, fille et messagère des dieux de la Terre, contribuent à rétablir un ordre social et naturel menacé. Notre deuxième hypothèse est que les

femmes, vues comme subordonnées dans ces cultures patriarcales (récit n° 1), occupent néanmoins une place centrale dans un réseau complexe unissant l'humanité, la « Nature » et le surnaturel (récit n° 2). Cette position fait des femmes un important centre de pouvoir tout en imposant de sévères contraintes sur leur comportement (de même que sur le comportement des hommes).

Nous espérons montrer que la Nature, pour les Nahuas et les Mazatèques, n'est ni une Mère bienveillante, ni une frêle fleur à protéger, mais plutôt un monde de pouvoirs considérables et contradictoires, un monde avec lequel les humains doivent établir des alliances (instables) pour réussir à survivre.

UN CONCEPT MÉSOAMÉRICAIN DE LA NATURE

Les Nahuas de la Sierra Norte de Puebla (*Maseualmej*)² et les Mazatèques (*Ta Xuta Enima*) vivent dans la région accidentée et bien irriguée située sur le versant est de la Sierra Madre orientale dans le Mexique central. Ils cultivent principalement du maïs et du café à flanc de montagne, élèvent des poulets, des porcs et quelques mulets et bovins, et vont pêcher, chasser ou cueillir en guise de complément de subsistance (Beaucage 1973). Ils ne possèdent pas d'équivalent direct à notre concept de Nature, ce qui n'est guère surprenant si l'on tient compte de ce que nous avons dit plus haut. Afin de nous rapprocher de leur vision des choses, penchons-nous d'abord, sur leur vision des « lieux ». Partout à travers les récits, on peut trouver une opposition entre, d'une part, l'espace maison/village (Nah.-*chan/xolalpan*; Maz. *kije*), où il est approprié de vivre, et, d'autre part, la brousse (Nah. *kuoujtaj*, « endroit des arbres »; Maz. *nangi*), associée aux montagnes (Nah. *tepet*; Maz. *tokoxo*).

Cette dichotomie semble correspondre à notre opposition Culture/Nature, même si l'équivalence est, au mieux, partielle. À cet égard, il est révélateur que, pour les Nahuas, le champ cultivé et la brousse sont tous deux nommés par le même mot : *kuoujtaj*. L'aire encore couverte par de grands arbres est nommée, chez eux, *ueykuoujtaj* (« haute brousse ») ou *kuoujijtik* (« dans les arbres »); en ces endroits, ou aux abords des rivières, on trouve des « endroits difficiles/dangereux » (*ouijkan*). Tant pour les Nahuas que pour les Mazatèques, la brousse a un maître (Maz. *Chikon Nangi*) à qui l'on doit demander la permission chaque fois que l'on va chasser ou que l'on désire dégager une parcelle pour y pratiquer l'agriculture (voir les prières reproduites en encadré). Sinon, la perte de la récolte, la maladie, et même la mort peuvent s'ensuivre. *Chikon Nangi* gère la nature comme un fermier autochtone gère sa propriété : « Ses chiens sont les coyotes (*Canis latrans*) et ses cochons les pécaris » (*Tayassu pecari*) [Boege 1988 : 104]. Dans la Sierra Nahua, les maîtres de la brousse sont un vieux couple, Notre-Père et Notre-Mère-qui-nourrissent-les-gens : ils le font aussi longtemps que les gens vivent selon les normes sociales (voir plus bas).

La dichotomie village/brousse présente une correspondance avec celle des genres. Un homme devrait se rendre quotidiennement dans la brousse pour travailler aux champs, chasser, pêcher, ou couper du bois de feu. Comme les prières citées plus haut l'affirment de manière métaphorique, sa principale responsabilité est de « dévêtir la Terre », c'est-à-dire la défricher avec sa machette de telle sorte qu'elle puisse être revêtue de la Récolte-Sept-Fleurs, c'est-à-dire de maïs (Mönnich 1990 : 35). Tandis que la place d'une femme est à la maison, où sa tâche quotidienne (Nah. *chiualis*, « tâche ») est de préparer la nourriture, faire la lessive et élever ses enfants (Taller de Tradición

La Terre et la Récolte-Sept-Fleurs
(Prière nahua pour les semailles)

Demandons à Dieu, notre père,
De nous envoyer
Au sommet de chacune des montagnes
Nos Seigneurs les Tonnerres, les Éclairs,
pour qu'ils nous apportent l'eau
pour qu'il pleuve sur nos champs de maïs
et qu'ils produisent des récoltes
pour que nous ayons de quoi vivre [...]

Les voici qui viennent
Nos Seigneurs les Tonnerres, les Éclairs,
Ils se tiennent au sommet de la montagne,
Ils nous apportent la rosée sur les branches.
La colline se couvre de brume avec une grande beauté
et l'eau tombe
pour que nous puissions travailler avec elle [...]

Que les Seigneurs des Montagnes
nous donnent de bonnes choses à manger
Nous avons besoin de légumes, nous avons besoin de
champignons,
Nous avons besoin de tout ce qui peut nous nourrir
par notre travail à la surface de la Terre [...]
Alors fatiguons-nous, dansons, évanouissons-nous
Car nous avons faim, nous avons soif. [...]
Tout ceci est pour vous, Seigneurs des Montagnes.

Toi, Surface de la Terre, tu es Père.
Toi, surface de la Terre, tu es Mère [...]
Où que vous soyez toi, Grand Père, toi, Grand-Mère,
Ne vous attristez pas!
Ne vous inquiétez pas!
Ne gaspillez pas la Récolte-Sept-Fleurs-Père!
Ne gaspillez pas la Récolte-Sept-Fleurs-Mère!
Ne gaspillez pas la Récolte-Sept-Fleurs-Garçon!
Ne gaspillez pas la Récolte-Sept-Fleurs-Fille!
Saint territoire, sainte récolte!
Ne laissez pas notre récolte se perdre, s'interrompre, pourrir
Ou rencontrer un sol salé.
Ne la laissez pas être détruite par les fourmis,
Ni les souris, ni les lapins, ni les oiseaux, ni les araignées, ni
ceux-qui-mangent! [...]
Toi surface de la Terre,
Ne sois pas triste même s'ils te devêtent,
même s'ils te mettent à nu,
même s'ils t'enlèvent tes vêtements,
même s'ils brûlent tes os,
même s'ils te soumettent aux flammes,
même s'ils brûlent ton corps.
Car avec notre Récolte-Sept-Fleurs-Père,
avec notre Récolte-Sept-Fleurs-Mère,
ils vont changer tes vêtements.
Ce sera ton écharpe,
ce sera ta blouse,
ce sera ta jupe,
ce seront tes pantalons,
ce sera ton chapeau.

(cité par Reyes García et Christensen 1990 : 55, 70,
traduit par Martin Hébert)

Oral et Beaucage 1989). Même le vêtement traditionnel reflète cette division du travail : les hommes portent des sandales pour marcher sur les sentiers pierreux et embroussaillés ; les femmes demeurent pieds nus sur le sol de terre battue de leur cuisine. Comme nous le verrons, le rôle reproducteur des femmes rend ces dernières particulièrement vulnérables aux dangers physiques et spirituels de la brousse. Même si elles assument, en effet, leur part de la récolte et de la cueillette de nourriture, elles ne devraient jamais s'aventurer seules à l'extérieur du village.

Ces dangers font partie d'une relation très spéciale entre les femmes et le règne animal. Ne tenant compte que de l'aspect spatial, nous pourrions dire qu'en Mésoamérique les femmes sont plus « culturelles » et les hommes plus près de la Nature (c'est-à-dire l'opposé du stéréotype dominant en Occident). Cependant, d'autres éléments nous amènent à nuancer cette affirmation.

L'un des attributs fondamentaux de la Nature est l'abondance de plantes et d'animaux dont les gens ont besoin pour se nourrir, se loger, cuire les aliments, et qu'ils obtiennent en cultivant, en chassant, en ramassant et en pêchant. Tant les Nahuas que les Mazatèques vivent dans un riche environnement, et ils le perçoivent comme tel. Les paysans remarquent, à l'occasion, que certaines espèces deviennent plus rares. Pourtant, la plupart diront qu'aucune espèce d'animal ou de plante n'a vraiment disparu, et ce malgré un accroissement constant de la densité de la population humaine et un défrichage intensif : « Elles sont allées ailleurs, c'est tout ! »

De telles affirmations sur la fécondité de la Nature sont d'abord basées sur des observations empiriques. Étant des gens des champs et de la forêt, les autochtones connaissent assez bien les mécanismes de reproduction des animaux et des plantes. À cet égard, les Nahuas divisent les êtres vivants en deux grandes catégories : ceux qui « naissent d'une graine » (*ixua* pour les plantes, *yolij* pour les animaux), et ceux qui « se font comme ça » (*mochiua saj*). Cette dernière catégorie inclut toutes les plantes et tous les animaux qui possèdent des organes sexuels visibles et identifiables (mammifères, oiseaux, êtres humains) et/ou que l'on sait émerger de graines, d'œufs, de larves, etc. Pour la seconde catégorie d'êtres, on présume une génération spontanée : ainsi, les champignons, qui « sortent et disparaissent ensuite », et un nombre considérable d'insectes et de vers qui « naissent de » l'eau, du bois, etc. Les êtres naturels de la seconde catégorie sont considérés comme existant en nombre infini³, alors que ceux de la première peuvent devenir « rares » étant donné qu'ils sont *delikadoj* « délicats ». Le verbe nahua *tasojti* signifie à la fois « être rare » et « être désirable » (et sous sa forme active *tasojta* signifie « aimer »). Ces êtres regroupent certaines plantes utiles (p. ex. maïs, arbres fruitiers, plantes médicinales) de même que les animaux sauvages et domestiques les plus importants, qui « sont influencés » par les activités humaines ou qui peuvent les influencer, comme nous le verrons plus bas. On constate également une dimension esthétique à cette catégorie : les plantes et les animaux utiles sont généralement considérés comme « beaux » (*kualtsin*). Dans un même ordre d'idées, les prières citées plus haut parlent de la « belle » manière dont les montagnes deviennent couvertes de nuages.

Le fait que la reproduction des plantes et des animaux « délicats » (de même que celle des êtres humains) soit sujet de préoccupations pour les Nahuas nous amène à parler du concept de « semence ». Le mot généralement employé pour la désigner est *tet*, qui veut aussi dire « pierre » et fait référence à

sa « dureté » et à sa « rondeur ». Cependant, la graine comme élément reproducteur est appelée *xinach*, qui veut aussi dire « femelle » (Yolanda Argueta, comm. pers. 1987). Contrairement à d'autres cultures patriarcales, les Nahuas ne considèrent pas que le mâle dépose une graine dans le réceptacle femelle, mais plutôt l'inverse : que le mâle « met en marche » une capacité femelle intrinsèque de reproduction. Les femmes, et en particulier les femmes enceintes, font face à des dangers spécifiques, même si le fait d'être enceintes leur confère également des pouvoirs particuliers.

LE MONDE ANIMAL

Chez les Nahuas, plus de 450 taxons animaux terminaux ont été identifiés, c'est-à-dire à peu près autant que n'en a identifié E. Hunn chez les Tzeltals du Chiapas (Hunn 1977). Les autochtones mésoaméricains classent les animaux de manière sensiblement différente qu'ils ne le font pour les plantes. Ces dernières (généralement identifiées par l'expression raccourcie *xiuit uan kuouit*, « herbes et arbres ») sont regroupées en un système taxonomique impressionnant basé sur leurs caractéristiques morphologiques, telles la forme, la grosseur, la couleur – un système non sans ressemblance avec la classification botanique linnéenne. Parallèlement à cette classification de base, on retrouve une mise en ordre pratique qui regroupe les plantes selon l'usage qui en est fait : *totatok* (nos cultigènes), *xiujpamej* (les plantes médicinales), *kalkuouit* (le bois de construction), *tikuouit* (le bois de feu) etc. (Taller de Tradición Oral et Beaucage 1987)

Le savoir sur les animaux est organisé autrement, et son exploration va nous permettre de définir d'autres attributs de la « Nature ». Contrairement à ce que l'on observe pour les plantes, il semblerait, à première vue, que les Nahuas de la Sierra Norte possèdent un équivalent à notre catégorie englobante d'« animal » : *okuilin* (plur. *okuilimej*) : « Si ce n'est pas un être humain (*kristyanoj*), nous disait une informatrice avec le sourire, il faut que ce soit un *okuilin*. » Cependant, cette catégorie englobante (qui correspond au *yolkat*, « avec-un-cœur », des anciens Aztèques) n'est pas aussi clairement subdivisée en « familles » morphologiques que ne le sont les plantes. Si on excepte les trois « discontinuités naturelles » les plus évidentes que sont les oiseaux (*totomej*, *chiktejmej*), les poissons (*amichimej*), et les serpents (*kouamej*), la plupart des genres qui furent identifiés, qu'il s'agisse d'écureuils, de salamandres, de jaguars ou de frelons, étaient seulement dits être *okuilimej*, des « animaux ». Cependant, des recherches plus approfondies ont révélé des regroupements comme « animaux domestiques » (*tapiyalmej*), « vers » (*sipomej*), « ceux-qui-mangent-des-gens » (*tekuanimej*), « petites bêtes » (*okuiltsitsin*), etc. (voir Taller de Tradición Oral et Pierre Beaucage 1990 : 7)

Il semble que les critères prédominants utilisés par les Nahuas pour classer les animaux soient « éthologiques-pratiques », c'est-à-dire le comportement d'une classe donnée d'animaux envers d'autres, de même que les relations matérielles et surnaturelles qu'ils entretiennent avec les êtres humains. Sur le plan matériel, certains animaux sont « soignés » par les humains (qui est le sens étymologique de *tapiyal*) : de ce fait, ces animaux sont exclus de la classe de *okuilin* au sens propre. Ces derniers, de loin les plus nombreux, sont surtout divisés selon l'axe de « qui mange qui ». « Ceux que nous mangeons » (*tein tikuj*) incluent les poissons et écrevisses, la plupart des oiseaux, quelques insectes et plusieurs petits mammifères de la forêt nommés *kuoujtajokuilimej*, « animaux de la brousse »).

Tous ces animaux sont activement chassés ou pêchés par les Nahuas qui, assez végétariens au quotidien, n'en sont pas moins friands de viande.

Une autre catégorie regroupe les animaux qui « mangent les gens » (*tekuanimej*). Le terme renvoie directement au jaguar (*tekuan*, *Felis onca*) mais on l'étend métaphoriquement à de plus petits carnivores comme le coyote (*koyotekuani*, *Canis latrans*), le renard (*kuekti* ou *piotekuani*, *Urocyon cinerargenteus*), qui chassent les oiseaux domestiques, et il s'applique même à l'araignée mygale (*tekuantokat*, *Mygale avuncularia*), une grande et vorace tueuse d'insectes (à la piqure particulièrement douloureuse). La plupart des serpents, et une grande proportion des quelques cent cinquante espèces d'insectes (adultes et larves) et d'arachnides identifiés, soit mordent (*tekua*), soit piquent (*tetipinia*) les gens et les animaux, ou encore s'attaquent aux récoltes (*kikua totatok*).

Le terme le plus courant pour décrire le comportement des animaux sauvages est le verbe *tekua*, qui signifie à la fois « manger, dévorer, mordre » (des gens). Ce qui nous mène à noter une caractéristique fondamentale et omniprésente de tous les *okuilimej* (« animaux [sauvages] ») : ils sont des *êtres qui mordent*, indépendamment de toute autre caractéristique que l'on pourrait leur attribuer. Cette structure est très similaire à celle qu'a dégagée Philippe Descola chez les Achuars de la forêt tropicale d'Amazonie en Équateur, et qu'il nomme « une sociologie de prédation mutuelle » (Descola 1996 : 64). Les Nahuas précisent parfois qu'ils ne mordent pas « par méchanceté » (*amo ta eliu*), mais plutôt pour se défendre et pour se nourrir, ou parce que, comme nous le verrons, « ils ont été envoyés ». Dans le récit 1, l'Ours (même si ce grand mammifère est absent de la zone nahua) est spontanément désigné par les Nahuas comme *okuilin*, à l'opposé des oiseaux et papillons inoffensifs qui sont plutôt désignés par des catégories plus restreintes qui correspondent à leurs caractéristiques morphologiques.

Pour les autochtones, cependant, la vie animale ne dépend pas uniquement de conditions matérielles observables, mais aussi de forces cosmiques qui transcendent ce que nous appelons la Nature. Les animaux les plus prisés que nous voyons « à la surface de la Terre » (Nah. *taltikpak*) ne sont pas là par hasard (Nah. *ta eliu*⁴). Ils sont envoyés par les Seigneurs de Talokan (région de l'inframonde de la plus grande importance) pour être chassés ou pêchés avec leur permission. Alors que d'autres régions du monde souterrain sont habitées par les morts (*Miktan*), balayées par les Vents maléfiques (*Amo Kuali Ejekat*) ou hantées par des ogres issus de mondes antérieurs, Talokan est la source de toute vie et de toute richesse. Il est gouverné par deux dieux de la Terre, mâle et femelle. Tant pour les Nahuas que pour les Mazatèques, l'être suprême ne peut appartenir à un sexe seulement, ce qui équivaldrait à la stérilité et à l'impossibilité de la vie sur terre. Les Nahuas les appellent Talokan-Père (*Talokantato*) ou Notre-Père-respecté-qui-nourrit-les-gens (*Toteiskaltikatotsin*) et Talokan-Mère (*Talokannano*) ou Notre-Mère-respectée-qui-nourrit-les-gens (*Toteiskaltikatonantsin*). Les Mazatèques voient *Chikon Tokoxo* (« Seigneur de la montagne ») comme le maître de l'Univers, alors que sa Dame, *Sha Naúm*, a la responsabilité des animaux sauvages et que la déesse de la pluie *Xumaje* allaite chaque plante durant la saison des pluies (Boege, 1988 : 102, 119).

À une époque plus ancienne, *Xumaje* gardait toute la pluie pour elle-même; lorsque les gens lui ont demandé de l'eau, elle l'a laissé s'écouler tout d'un coup, provoquant ainsi un déluge destructeur qui ne prit fin que lorsqu'elle s'accoupla avec *Chaón*, « Tonnerre ».

Il existe des entités négatives solitaires, tels l'Homme sauvage (Nah. *Kuouhtajueuentsin*; Maz. *Salvaje*) qui effraie les gens pour qu'ils n'utilisent pas les ressources de la Nature, et la Vieille Dame (Nah. *Nanatsin*) qui, de manière similaire, garda le feu pour elle-même il y a longtemps. Le feu fut finalement volé par l'opossum, qui le distribua aux humains.

Le Père et la Mère de Talokan vivent sous la terre, « sous les montagnes », d'où ils produisent toutes les récoltes et les plantes médicinales qui peuvent être trouvées sur Terre. Les Nahuas racontent que ces derniers sont assis sous un arbre magnifique (*xochikuouit*, « arbre-des-fleurs ») et envoient leurs serviteurs nains (*Talokej*) « travailler » à la surface par les orifices des cavernes. Le Vieux Couple s'occupe également des quatorze enclos dans lesquels tous les animaux sauvages sont gardés pour être relâchés périodiquement vers la surface, de sorte que les chasseurs et les pêcheurs puissent avoir des prises. Pour les Mazatèques, le Couple de la Pluie vit sous la mer de l'Est, dans la Maison du Soleil, d'où ils émergent au mois de juin à chaque année pour amener avec eux les averses tant attendues. À l'opposé, pour les Nahuas, les forces surnaturelles associées à la pluie sont masculines, ce qui occasionne un arrangement structurel complexe du récit (voir récit 1).

À Talokan, sont aussi gardés les « esprits compagnons » animaux (Nah. *tonalmej*) associés à chaque être humain. S'il advient qu'ils soient relâchés vers la Terre, puis blessés ou tués, leur pendant humain tombera malade pour éventuellement mourir à son tour. C'est le rôle du chamane-guérisseur (Nah. *tapajitikej*) d'« appeler » et de trouver l'esprit compagnon perdu pour faire en sorte qu'une personne malade puisse guérir. Il doit être noté que la distribution des pouvoirs dans ce monde animal surnaturel correspond à la classification de leurs pendants naturels : les gens ordinaires ont des oiseaux ou de petits animaux sauvages comme doubles, alors qu'un puissant sorcier (Nah. *naual*; Maz. *te'ej*) aura un oiseau de proie, un jaguar ou un coyote.

Cette interpénétration de la « Nature » et du surnaturel crée un double réseau d'interrelations entre le monde des humains et celui des animaux. Premièrement, outre le fait qu'ils sont prisés comme nourriture, les animaux de la brousse (*kuoujta-jokuilimej*) forment aussi, comme nous l'avons vu, les esprits compagnons des hommes et des femmes. Deuxièmement, les Seigneurs de Talokan sont extrêmement sensibles aux comportements humains inconvenants. Nous avons vu que pour les Mazatèques, Chikon Nangi est offensé lorsque l'on utilise la brousse sans lui en demander la permission au préalable (par le rituel approprié). Pour les Nahuas, le comportement inconvenant (*-moeliuistia*, « devenir mauvais ») est lié, avant tout, à l'infidélité masculine ou féminine (voir le récit 2 et Reyes García et Christensen 1990 : 80-82). Ces comportements sont dits avoir un « impact négatif » (*-tauelia*, litt. 'exercer un pouvoir sur') sur la plupart des gibiers et des poissons, qui cesseront alors d'être pris.

D'autres comportements inacceptables aux yeux des dieux sont de ne pas poursuivre un animal que l'on aurait blessé à la chasse, de gaspiller ou de jeter de la nourriture, ou bien encore de partager cette nourriture avec de « mauvaises » personnes (par exemple, qui ont des relations adultères). Ici encore, les animaux concernés sont « ceux que l'on mange », plus précisément ceux qui sont les principales cibles des chasseurs (tout en étant les esprits compagnons des humains) : les mammifères (comme le pécarì, le coati, le fourmilier, le tatou, l'écureuil...), des douzaines d'oiseaux sauvages (la perdrix, le

toucan, la colombe sauvage...), et aussi des poissons comestibles, des écrevisses et des batraciens. Les trois animaux domestiqués depuis l'époque précolombienne : le chien, le dindon et l'abeille, sont également affectés. Une entorse faite par un membre de la famille au code moral établi peut provoquer une morsure de serpent pour le chien de la maisonnée, ou bien mener les abeilles (*Trigona*, sp.), déjà à demi sauvages, à quitter leur ruche de terre cuite pour essaimer loin dans la forêt. Quant aux dindons (*Meleagris gallopavo*), ils dépériront et leur progéniture mourra.

Dans la vie cérémonielle autochtone, les dindons occupent une place très spéciale. Leur viande est grandement appréciée et réservée pour les invités de marque, comme les parrains et marraines, et avant tout consommée lors des grandes occasions, comme les baptêmes et les mariages. Les dindons comptent parmi les rares animaux pour lesquels il existe un nom nahua différent pour les mâles (*ueuejcho*) et les femelles (*ilama*), de même qu'un nom nahua différent pour leurs cris respectifs : chez le mâle *kojkoloua* (glousse) ou *poxkuini* (« tonnerre-dans-la-poitrine ») et chez la femelle *chochoka* (« comme-pleurer »), alors que la plupart des animaux ne font que « crier » (*tsajtsi*). Le nom du dindon mâle a comme racine le mot *ueuet* (« vieil homme »), fait qui est humoristiquement attribué par nos informateurs aux multiples rides que compte le visage de l'animal mais qui, comme nous le verrons, a une signification plus profonde.

Tous les animaux qui peuvent être affectés de la manière que nous venons d'expliquer sont comestibles. Par contre, l'inverse n'est pas nécessairement vrai : certains poissons, oiseaux et insectes comestibles sont réputés ne pas être affectés par les comportements humains. Pour la plupart d'entre eux, cela s'explique par le fait qu'ils sont soit « trop petits » (certains oiseaux), « pas vraiment appétissants » (certains poissons), ou simplement « trop nombreux » (insectes). La punition pour infidélité ou pour avoir gaspillé de la nourriture est donc une privation de denrées hautement appréciées. Ne sont pas non plus touchés par l'« influence » humaine, les grands prédateurs, les serpents, la plupart des insectes, de même que les animaux domestiques d'origine européenne comme les bourriques, les mules, les chevaux et les chats. La raison qui en est donnée est simple : « Nous ne les mangeons pas ! »

La Nature/Surnature, comme source d'abondance, est donc liée aux deux sexes. Cependant, et concurremment, elle a une relation plus étroite avec le sexe féminin, détenteur de la semence féconde (*xinach*) ; ce qui implique pour les femmes autant des pouvoirs spéciaux qu'une vulnérabilité accrue (voir le récit 2).

Il y a un autre élément inhérent à l'image même de la brousse : celui du *danger*, qui augmente à mesure que l'on se déplace du village et des champs de maïs (encore relativement sûrs) vers la forêt, les montagnes et les abords des rivières. Le danger atteint son paroxysme à proximité des cavernes et des crevasses, de même qu'à la croisée de chemins, qui sont toutes des entrées potentielles pour l'inframonde. Le danger peut également venir de certains animaux, qui eux aussi incarnent le *pouvoir* sous différentes formes. Même de nos jours, alors que les grands prédateurs ont été éliminés d'une Sierra densément peuplée, les champs et la brousse recèlent toujours des serpents venimeux et plusieurs insectes nuisibles, de même que d'autres animaux dont la nature ou le comportement menace la sécurité et la santé des humains. Ces créatures puissantes ou « fortes » (Nah. *chikauak*) sont, au mieux, neutres. Au pire, elles sont

« féroces » (Nah. *fieroj*), « laides, horribles » (*pitsotik, tamantik*), comme le « [serpent-aux-] quatre-narines » (*nauyaka, Bothrops* spp.), la mouffette (*epat, Mephitis microua*) qui « rit de toi », ou des oiseaux qui te sautent au visage au lieu de se sauver (comme l'engoulevent – *Caprimulgidés* – et certains *Mimidés*, dont le *pilichi*). Ici, la relation est inversée : c'est l'animal qui « affecte les gens » négativement (*-tetaueliaj*) au lieu d'être « affecté » par eux, comme les gentils animaux qui sont mangés. La meilleure chose à faire, alors, est de montrer autant de force qu'eux et de leur lancer une pierre ou un bâton ; sinon, on risque de se blesser avec sa machette ou de glisser sur une pierre mouillée et de se casser une jambe.

Chez les Nahuas, les « animaux-qui-affectent les gens » peuvent être impliqués dans le châtement de comportements inacceptables. Les fautes mentionnées – infidélité ou gaspillage de nourriture – impliquent toutes deux une rupture de réciprocité, soit entre mari et femme, soit entre les humains et les plantes comestibles et les animaux. Les Seigneurs de Talokan réagissent à ces manquements en suspendant l'entente tacite par laquelle ils acceptent de nourrir l'humanité. La gradation et les différents degrés d'importance des punitions doivent être notés. Commettre l'adultère signifie que l'on va vivre dans la pénurie, sans viande ni poisson ; ceux qui refusent de se repentir après un avertissement deviennent passibles de mort. D'un autre côté, manquer aux devoirs liant mère et enfants, ou gaspiller le maïs sacré, signifie que l'on va mourir de faim, dépourvu de grain.

Généralement, la sentence va être exécutée par des serpents venimeux, les Messagers des Seigneurs. Les Nahuas de la Sierra Norte de Puebla identifient douze sortes de serpents venimeux, quatre non venimeux et cinq reptiles (dont un venimeux) dans leur environnement immédiat. Les Nahuas comme les Mazatèques craignent les *Bothrops* quasi-mortels plus que tout autre serpent. La « mère des serpents » (Nah. *kouanan, Heloderma horridum*), un reptile hideux et venimeux, inspire une crainte presque aussi grande.

Les attitudes des autochtones envers les serpents révèlent la double nature de ces derniers. D'un côté, ils ne sont pas « mauvais » en soi. Les Mazatèques racontent qu'à l'origine, les serpents étaient inoffensifs et souvent trompés par les autres animaux. Ils demeurèrent ainsi jusqu'à ce que Dieu leur donne de sa propre salive pour qu'ils deviennent venimeux et « respectés » par les autres animaux. Ils devinrent alors, cependant, un véritable fléau, et Dieu créa le faucon pour les chasser. C'est pourquoi, encore aujourd'hui, le chamane-guérisseur mazatèque lance le cri du faucon lorsqu'il entreprend de guérir une morsure de serpent (Boege 1988 : 102).

La vision nahua des serpents (*kouamej*) comporte de multiples facettes. Ils sont réputés entretenir une relation très spéciale avec la Terre (Mönnich *op. cit.* : 33). Comme l'un de nos informateurs le souligne : « Ils 'veillent' (*tapixpij*) ». « Ce sont eux qui nous punissent (*techtatsakuiltiaj*). » Et ils punissent de manière typiquement animale : en mordant. C'est pourquoi ceux qu'on dit « vraiment bons » (*mero buenos*) sont les plus venimeux !

Généralement, un avertissement est d'abord donné au contrevenant par les messagers de Talokan. Un homme qui trouve un serpent dans un piège qu'il a tendu pour un coati (*pesoj, Nasua narica*) ou un kinkajou (*kuoujtancha, Potos flavus*) reçoit, par le fait même, un avertissement qui doit être pris très au sérieux : il pensera immédiatement à sa propre infidélité ou à celle de sa femme. De même, si un tatou (*ayotochin, Dasypus novemcinctus*) se roule sur lui-même et dévale une colline

jusqu'au sein de la Terre ou, pire, « se transforme en serpent », un chasseur doit s'abstenir de tirer et réfléchir aux normes sociales qui ont été brisées. Les relations des femmes avec les reptiles sont encore plus complexes. Si un serpent prend une posture agressive (roulé sur lui-même, tête dardant en direction de sa victime) au lieu de fuir lorsqu'elle le rencontre sur un sentier, il est possible que l'événement fasse surgir des doutes dans son esprit sur son comportement (ou celui de son mari). Si le serpent réussit à entrer dans sa cuisine, il s'agit d'une mise en garde claire la sommant de cesser de gaspiller du maïs ; du moins c'est ce que dira sa belle-mère ! Afin d'accomplir leur tâche plus aisément, les serpents se sont vus dotés d'un pouvoir spécial : celui d'hypnotiser (*-texoxa*, « rendre stupide ») leurs proies en utilisant leur regard (*tachialis*) ou leur souffle (*-ijyoy*).

Alors que nous avons vu que la fécondité de la Nature a un caractère franchement féminin, sa puissance/laideur est plus souvent associée au genre masculin (Taggart 1997, ch. 3). Outre son association aux animaux, la dimension masculine du pouvoir et du danger est également liée aux phénomènes naturels spectaculaires (particulièrement le tonnerre et les éclairs).

Pour ce qui est des femmes, les changements physiologiques dans leurs fonctions reproductives créent une gamme diversifiée de relations de pouvoir possibles avec les animaux. Une femme fertile, mais sans enfants, est susceptible d'être ensorcelée par une salamandre (*talkonet, Ambystoma* sp.) chez les Nahuas ou par un serpent chez les Mazatèques, animaux qui viendraient se nourrir à son sein pendant son sommeil et, par le fait même, la rendraient stérile. Enceinte, une femme devient « chaude » : si elle croise un serpent (froid) et si elle est effrayée par cette rencontre, son fœtus peut en être affecté (sur les notions de « froid » et de « chaud » voir Taller de Tradición Oral et Beaucage 1997). Mais si elle est assez courageuse pour cracher sur ce même serpent, elle le neutralisera : une protection qui semble s'étendre à son époux (Pedro Cortés *comm. pers.* 1990). Dans le même ordre d'idées, la simple vue d'une femme qui a ses règles peut occasionner la mort immédiate d'un homme qui vient d'être mordu par un serpent.

Dans la vision autochtone, le pouvoir (Nah. *-uel*), en tant qu'attribut de la nature, ne découle pas uniquement de la simple force physique (*chikaualis*). Il est également lié à la sagesse (*-mati*, « savoir ») : certains animaux « sages » (*tamatiani*) connaissent le présent et le futur et dispensent des indices qui « aident les gens ». Ces indices peuvent simplement marquer les cycles quotidiens et annuels : par exemple, la colombe rousse (*chichilpalomaj, Geotrygon albifacies*) chante lorsque le soleil est sur le point de se lever, et la cigale (*chikilich, Cicadidae* spp.) commence à chanter en janvier pour rappeler aux paysans qu'il est temps de semer le maïs. Les signes donnés peuvent également indiquer des changements météorologiques, qui sont d'une importance particulière pour des cultivateurs : juste avant les grandes averses estivales, les hirondelles (*Hirundo rustica*) volent rapidement dans toutes les directions (elles « balayaient » le ciel, d'où leur nom nahua de *tatachpanani*, « balayeuses »), alors que la perdrix (*chiuijkoyoj, Dendrortyx* spp.) et la pénelope pajuil (*kuapixkal, Penelopina nigra*) chantent quand le temps va changer.

La relation entre les animaux et le pouvoir peut être plus complexe, comme c'est le cas pour le l'armadillo ou le boa, qui ont la capacité de changer de forme. L'armadillo tire son pouvoir de se transformer en serpent directement de la Terre (« car la Terre en sait davantage »). Contrairement aux serpents venimeux, le boa (Nah. *masakouat*, « serpent-cerf », *Boa constrictor*)

n'est pas craint par les autochtones. À moins qu'il ne s'approche trop près de la maison, ils laisseront plutôt ce symbole de fertilité parcourir leurs champs et leurs cafètières. Une vieille femme nahua confirme d'ailleurs que « nous n'avons jamais perdu une récolte parce qu'il y avait un boa sur notre parcelle » (et ils mangent également beaucoup de souris !). Les Mazatèques ajoutent que le boa élimine des champs les serpents venimeux comme le *Bothrops*. Le boa est également associé aux points d'eau dans la montagne et aux lagunes, dont ils s'occupent. On dit que les boas ne meurent jamais : « Quand ils deviennent très âgés, quelque chose comme du crin de cheval pousse sur leur dos et leur cou et ils partent pour la mer de l'Est. Les rivières débordent alors et les points d'eau dont ils avaient la charge s'assèchent » (C.M.A. comm. pers., 1998). Certains boas acquerront également des ailes pour voler jusqu'à la mer : ils deviendront alors *kuesalkouat* (Quetzalcoatl, le Serpent à plumes).

Le boa n'est pas l'unique gardien et protecteur. Le solitaire ardoisé (*koyoltsin*, *Myadestes unicolor*) chante au crépuscule pour assurer une nuit tranquille pour tous. Le criquet domestique (*talchapoli*, *Acheta domestica*) chante pour maintenir les forces maléfiques à l'extérieur, tout comme le font les habitants du nid de frelons jaunes (*kostikxikot*, *Xylocopa* spp.) sous l'avant-toit. Explorant également le pouvoir protecteur des animaux, un récit mazatèque raconte comment un vieil homme jeta un jour un regard désapprobateur à son fils qui s'était présenté à la maison avec une guenon pour épouse. Quelque temps plus tard, le vieil homme tomba malade et ne put être sauvé que par les remèdes que sa nouvelle bru alla cueillir pour lui dans la brousse.

D'autres animaux possèdent également des connaissances et du pouvoir, mais qui sont plutôt liés aux forces du mal. Ils sont collectivement désignés par le terme nahua *nexikolokuilimej*, « animaux néfastes ». Certains oiseaux, comme les engoulevents ou les moqueurs (*Caprimulgidae*, *Mimidae*) sont de mauvais présages (*-tetetsauiaj*) : leur chant annonce le malheur. Le comportement particulier de certains Mimidés, comme celui du *pilinchi* (*Toxostoma longirostre*, moqueur à long bec) qui fonce droit sur les intrus pour protéger son nid construit au sol ou près du sol, est interprété comme « barrer la route car un malheur va arriver ». Mais cet oiseau ne peut être vu comme bienveillant pour autant car il est à noter que le terme *-tetetsauia* signifie à la fois annoncer un malheur et le provoquer. Pour conjurer un tel sort, il est nécessaire de contre-attaquer immédiatement, en lançant, par exemple, une pierre à l'oiseau, à la mouffette ou à la *tayra* (*kosamalot*, *Mustela frenata*) qui « se moquent » de nous.

Certains de ces animaux sont plus particulièrement maléfiques. Ils apportent la malchance et la maladie. Par exemple, il est dit qu'un hibou (*chichti*, *Otus* spp.) ou qu'un crapaud géant (*tololo*, *Bufo* sp.) qui « appellent » sans relâche, la nuit, près d'une maison, causeront la mort de toute personne malade à l'intérieur. Les crapauds donnent des ulcères aux enfants qui jouent avec eux. Un éclaboussement de sang d'iguane (*kuoujuixin*, *Iguanidés* sp.) sur la peau causera la mort. Plusieurs de ces animaux sont particulièrement dangereux pour les femmes enceintes : la simple vue d'un animal « laid » comme le kinkajou (*koujtanchi*, *Potos flavus*) ou de la « Mère des Serpents » (*kouanan*, *Heloderma horridum*) peut causer des malformations à leurs enfants.

La conception autochtone mésoaméricaine de la Nature/Sur-nature que nous venons d'ébaucher s'articule autour de deux

pôles. La Nature-comme-danger est associée à la brousse et à la nuit, de même qu'aux animaux-qui-mordent (*okuilimej*) ou qui « affectent » les gens. Cette nature a davantage de liens avec le genre masculin : la division sexuelle du travail envoie les hommes vers des endroits « difficiles » et les charge de la plupart des contacts avec les animaux, en particulier avec les animaux sauvages. La Nature-comme-féconde est associée à Talokan et aux espaces domestiques comme la maison, la cour arrière ou les champs cultivés. Elle est plutôt féminine (même si les Seigneurs de Talokan sont des deux sexes), tout comme l'est la semence d'où naissent les humains et les animaux « délicats ». Cela donne aux femmes un lien spécial avec le Cosmos et, en particulier avec les animaux, tant les dangereux que les « délicats ».

Une analyse plus détaillée du monde animal nous a menés à distinguer un premier groupe, les animaux de la forêt (*kuoujtajokuilimej*), qui sont à la fois appréciés comme nourriture et qui servent d'esprits-compagnons; ces animaux sont particulièrement sensibles aux comportements inconvenants (tel l'infidélité) qui entraînent une rupture de la réciprocité. D'autres animaux (*nexikolokuilimej*) ont un pouvoir qui leur permet d'agir sur les êtres humains. Ces animaux peuvent être utilisés par les Seigneurs de Talokan pour punir les gens qui ont commis une faute (par l'entremise des serpents) ou peuvent simplement être une « force maléfique » qui doit être contrée. Les animaux porteurs de mauvais présages « rient des gens », ou interfèrent avec leurs activités : « barrer la route » au passant ou stériliser une femme sans enfants, en tétant son sein pendant son sommeil. Ce système de croyances établit un lien mystique privilégié entre les femmes et le règne animal. Même si leurs contacts matériels avec les animaux sont relativement limités (nourrir et dépecer les animaux de basse-cour, cuire la viande), le comportement social des femmes influence la vie animale au moins autant que ne le fait le comportement des hommes. Concomitamment, les fonctions reproductrices des femmes créent des liens particuliers entre elles et des animaux puissants (par exemple, la grossesse et le rôle des serpents) mais les exposent aussi à des dangers spécifiques.

Nous examinerons maintenant comment ces notions et ces croyances, que nous avons présentées de manière « syntagmatique » sont articulées de manière « paradigmatique » dans deux récits autochtones.

JEAN OURS, OU L'APPROPRIATION AUTOCHTONE D'UN RÉCIT ESPAGNOL

Pour des raisons de climat, au Mexique, les ours (*Ursus americanus*) sont confinés dans les montagnes du Nord-Ouest (Leopold 1965 : 474). Cependant, on peut trouver partout dans le pays différentes versions d'un récit qui jouit d'une immense popularité, celui de Juan Oso (« Jean Ours ») [voir l'encadré « Juan Oso »]. Cette histoire, très répandue dans l'ensemble de l'Europe (Espinosa 1946-1947 : 498-499) est arrivée au Mexique par l'entremise des Espagnols. Cependant, comme pour beaucoup d'autres récits, Juan Oso fut profondément transformé par son incorporation aux cultures autochtones⁵.

L'épisode [1] du récit établit une double paire d'oppositions qui sont essentielles à la compréhension du récit : nature sauvage et culture, mâle et femelle. Le mari n'est pas vraiment en danger dans la forêt, mais sa femme, elle, l'est. C'est pourquoi sa présence dans ce lieu doit être expliquée comme étant une extension de ses responsabilités domestiques : elle apporte le repas à son mari. La rivière a une double signification :

Juan Oso (Jean Ours)

La version espagnole typique de ce récit pourrait se résumer comme suit¹ :

[1] Un Ours enlève une femme, l'emmène jusqu'à sa caverne, vit avec elle, la nourrit de nourriture sauvage. La femme donne naissance à un enfant, moitié-humain, moitié-ours, qui est nommé Juan Oso. Lorsque l'Ours sort, il bloque l'entrée de la caverne avec une grosse pierre. Quelques années plus tard, la femme ou l'enfant, réussit à déplacer la pierre et tous deux s'échappent en direction du village de la Femme. L'Ours les poursuit et est tué soit par le père de la Femme, soit par Juan Oso.

[2] Mais Juan Oso est trop fort pour la vie de village. Il ne cesse de se battre avec ses compagnons d'école, et est finalement envoyé chercher fortune hors du village, armé d'une lourde massue (ou d'une boule de fer).

[3] Sur sa route, il rejoint des compagnons aux noms cocasses et dotés de pouvoirs magiques avec qui il aboutit devant une grotte où le Diable (et quelques autres monstres) garde emprisonnées trois belles princesses. Juan Oso vainc seul le Diable et ses acolytes avec sa massue et libère les princesses, mais ses compagnons s'enfuient avec les filles et le laissent dans la grotte. Grâce à des pouvoirs magiques (en général, en mordant l'oreille du Diable), Juan Oso réussit à rejoindre le palais à temps, dévoiler la vérité, puis marier la plus jeune des princesses.

VERSION NAHUA

L'histoire racontée à San Miguel Tzinacapan ne contient pas la partie [3], qui est en fait l'essentiel du récit dans les versions européennes et dans certaines autres versions autochtones au Mexique. À San Miguel, le récit donne une plus grande place aux forces surnaturelles autochtones. Voici le résumé de ce récit, tel que raconté par feu Pedro Toral, un aîné nahuatl (Torale 1979) :

[1] Une Femme alla porter un repas à son mari, un bûcheron. En chemin, elle dû traverser une rivière et gravir une colline. Un Ours captura la Femme et la ramena à sa grotte, au sommet d'une montagne. Il obstrua l'entrée de la grotte avec une grosse pierre. L'Ours entreprit de la nourrir avec des *zapotes* (*Pouteria sapota*) mûrs ou quelques graines; « il n'y avait rien à manger ». Parfois, l'Ours allait demander de la nourriture aux maisons; parfois, il la volait à des travailleurs aux champs. Jamais il ne mangeait cette nourriture, mais l'apportait plutôt à la Femme. Elle lui donna un fils, appelé Juan Oso. En grandissant, Juan Oso se mit à demander à son père de leur rapporter un cerf, un pécari, ou un armadillo.

[2] Un jour, Juan Oso se rendit compte qu'il était poilu. Sa mère lui expliqua que son père était l'Ours. Juan Oso décida de ramener sa mère au village. Il était capable de bouger la pierre et de traverser la rivière à la nage, mais sa mère, ne l'était pas. Il construisit donc une pirogue dans un tronc d'arbre et un aviron, les mêmes que ceux utilisés dans les basses terres. Un jour, il demanda à son père d'aller chasser le cerf ou le pécari, qui n'étaient pas faciles à trouver. Lorsque l'Ours revint finalement avec sa prise, Juan Oso et sa mère étaient partis.

L'Ours les poursuivit jusqu'à la rivière, mais ils avaient déjà traversé et ils avaient laissé la pirogue partir à la dérive. Depuis ce jour, nous avons des pirogues. L'Ours se mit à pleurer, mais Juan Oso dit : « S'il cherche à nous suivre, je le tuerai ! »

[3] Au crépuscule, ils arrivèrent au village où la famille de la Femme la croyait morte depuis longtemps. Elle mourut d'« épouvante² » le surlendemain. L'enfant resta avec ses grands parents. Il fut baptisé et le Prêtre devint son parrain. Étant donné que les grands-parents de l'enfant n'avaient pas de quoi vivre, ils donnèrent celui-ci au Prêtre pour qu'il l'élève. Mais Juan se comportait comme une bête sauvage (*okuilin*); il tua cinq enfants dans une bagarre. Les gens dirent qu'il était mi-homme, mi-bête. Il était si fort qu'il aurait pu tuer n'importe qui, même les plus grands.

[4] Le Prêtre demanda aux autorités du village d'envoyer Juan Oso chercher du bois dans la forêt accompagné de cinq ânes avec l'espoir que les pumas et les jaguars le dévoreraient. Parti à l'aube, il arriva à destination dans l'après-midi. Il partit à la chasse aux *chachalacas* (*Ortalis vetula*) et quand il revint à ses ânes, il découvrit qu'ils avaient été mangés par des pumas et des jaguars. Il les battit avec sa massue, puis leur mit le bois sur le dos et les obligea à le transporter jusqu'au village, comme s'ils étaient des animaux domestiques (*tapiyalmej*). Ils lui obéirent, parce qu'il était leur frère et parce qu'il les battait fort. Arrivé au village, le Prêtre obligea Juan Oso à ramener ceux-qui-mangent-les-gens (*tekuanimej*) dans la forêt.

[5] Le Prêtre envoya ensuite Juan Oso à une maison hantée, où personne ne pouvait mettre le pied sans être tué par le Diable. Il accepta, mais demanda qu'on l'équipe d'une massue pesante une tonne. Il marcha pendant cinq jours et arriva à destination par une fin d'après-midi; alors il alla se coucher. Le Mauvais Esprit (*okuilin*) vint le visiter; il était comme celui que piétine notre Saint Patron³. Sans être intimidé par les bruits étranges, Juan Oso prit sa massue et battit le Diable, qui s'écroula. Défait, il donna toutes ses richesses à Juan Oso, à condition qu'il donne un demi-baril de pièces d'argent au Prêtre afin que son âme puisse reposer en paix. Très heureux, Juan Oso retourna au village, où il fit ce qu'on lui avait demandé et garda le reste du trésor pour lui-même.

[6] Juan Oso demanda ensuite à son parrain de lui trouver une épouse qui pourrait cuisiner et faire sa lessive. Il la ramena avec lui à la maison. Elle allumait le feu et faisait les tortillas pendant qu'il allait travailler aux champs. Juan Oso échangeait également des journées de travail avec ses voisins. Car, même s'il était à moitié bête, il était sage (*neli tamattoya*).

[7] Un jour, Juan Oso dit à sa Femme : « Ne t'en fais pas. Je construirai une voie (*ojti*), telle une tour de fer, pour que nous puissions rejoindre le Ciel et voir à quoi il ressemble. Et lorsque nous le désirerons, nous pourrions revenir sur Terre. » La tour était sur le point de rejoindre l'endroit où se trouve Dieu lorsque le Soleil (*Tonal*) et la Lune (*Metsti*) dirent : « Juan Oso arrive et il va nous expulser, il va nous vaincre. » Alors ils demandèrent aux Tonnerres (*Kioujtetoymej*, « Semences-de-pluie ») de

Juan Oso (Jean Ours)

détruire la tour et d'attacher Juan avec des chaînes de fer. Ils avaient préparé une maison pour lui, au fond de la Mer. Puis ils lui dirent : « Tu te nourriras de ce qui tombe à l'eau, les gens, les taureaux, les fourmis. Tu ne sortiras pas, car tu es méchant. Garde cet endroit, c'est ton travail maintenant. »

[8] Parfois, Juan Oso s'enquiert de sa *fiesta*. Ceux qui sont au Ciel ne lui donnent jamais sa date précise, car il ferait monter les eaux et tuerait un grand nombre de gens. Mais il réussit toujours à le savoir. Même s'il n'est plus de ce monde et s'il est enchaîné, il travaille avec les Tonnerres; il est leur patron. Voilà pourquoi la Terre fait du bruit en juin, mais seulement une fois par année. Il mange tous les êtres qui sont noyés dans les inondations. Il vit exclusivement en cet endroit, s'il venait à sortir, il nous tuerait tous.

Ici se termine la version nahua de ce récit. Ses principales composantes peuvent être trouvées dans la version mazatèque. Cette dernière, cependant, comporte trois épisodes supplémentaires. Les voici, tels que racontés par don Amadeo Calleja.

VERSION MAZATÈQUE (TROIS DERNIERS ÉPISODES)

[9] Juan Oso eut trois fils. Ils grandirent, puis partirent à l'aventure. Ils arrivèrent à la maison d'une vieille sorcière, où le feu était précieusement gardé. La sorcière refusa de partager le feu. L'un des fils se transforma en opossum (*Didelphis* spp.), mit sa queue dans le feu puis, lorsqu'elle s'enflamma, se mit à courir pour le distribuer à tous. À l'aube, il redevint un homme.

[10] Les deux autres frères poursuivirent leur route et arrivèrent à un village. On leur apprit comment construire des maisons, pour qu'ils cessent de vivre dans des grottes. Les gens leurs apprirent de nombreuses choses [...] L'un des frères dit à l'autre : « retournons chez nous. » L'autre répondit : « Notre voyage n'est pas terminé. Je vais leur montrer comment chasser. » Puis il se transforma en aigle (*Harpiya harpiya*).

[11] Le troisième frère se rendit au bord de la mer et s'engagea sur les flots. Son embarcation coula et il tomba à la mer, où il devint une baleine.

Notes

1. Voir Aurelio Espinosa, 1946-1947 : 498-499. Cependant, la version recueillie par Taggart près de Cáceres, en Estremadura, présente un début très différent : un enfant est abandonné dans la forêt et allaité par une ourse; plus tard, il s'échappe d'elle et se rend jusqu'à un bourg. Après cela, la variante rejoint les versions plus communes du récit (Taggart 1997 : 24-25).
2. L'« épouvante » (Esp. *susto*, Nah. *nemoujtil*) peut être causée par n'importe quel choc. Le narrateur explique ici que cela avait été tout un choc pour la Femme d'avoir vécu plusieurs années dans une grotte en compagnie d'un ours!
3. Les statues et les images de saint Michel représentent ce dernier comme un chevalier écrasant un dragon qui figure le Diable.

premièrement, elle est une frontière entre le domaine relativement calme et plaisant de la culture et le domaine dangereux de la nature; deuxièmement, elle est un danger en elle-même. Comparés aux flancs des montagnes bienveillantes où les récoltes sont plantées, les cours d'eau sont pleins d'« ensorcellements », étant donné que « les rivières transportent beaucoup de morts » et que « les esprits mauvais y apparaissent » (Taller de Tradición Oral et Beaucage 1996).

Dans ce premier épisode, le pôle de la masculinité n'est pas tant occupé par le mari (dont la mention au passage ne fait qu'expliquer la présence de la femme) que par l'Ours. Les caractéristiques dominantes de ce dernier correspondent à la fois à celles de la nature sauvage (voir plus haut) et à celles de la masculinité. En tant que partie intégrale de la Nature, il est fort et vit dans une grotte, « au sommet de la montagne ». Dans les prières citées (voir encadré), on trouve une association étroite entre le « sommet de la montagne » (où Jean Ours est né) et les dieux de la pluie. En tant que personnage masculin, l'Ours désire la femme, il est le père de son enfant et essaie de pourvoir à leur subsistance. Une autre version du récit tente de comprendre ses motivations : « Il l'avait vue tous les jours, alors il la désira et l'amena avec lui. Car les ours et les singes pensent comme nous. C'est Dieu qui les a transformés. » (Reynoso 2003 : 102). Dans la version analysée par Taggart (1997), la femme est enlevée par un singe. L'enlèvement de femmes est également attribué à un autre être surnaturel, *makuilketsani* (« se-tient-sur-cinq [doigts] »), qui est une tayra géante (*kosamalot*, *Eira barbara*, *Mustelidés*). La tayra entretient des liens mystérieux avec l'arc-en-ciel (*ixkosantsin*, « face-de-la-tayra »). L'arc-en-ciel, avec ses « cinq couleurs », est vu comme « barrant la route » à la pluie (*kitsakuilia in kiouit*). Pour les autochtones méso-américains, de tels animaux sont des vestiges d'humanités antérieures, détruites lors d'apocalypses anciennes; d'où les ressemblances morphologiques et comportementales. Dans son animalité, par contre, l'Ours se comporte de manière inconvenante (*eliuis*) car il enlève une femme (mariée) et l'enferme.

La réponse de la Femme est claire : « Comment pourrait-elle dire 'Non'!? Il est un animal (*okuilin*) et il est féroce (*yolkat*) ». Pour les Nahuas, les relations sexuelles, tout comme les mariages, devraient toujours avoir lieu sur la base du consentement mutuel et ne peuvent engager un homme ou une femme mariés ailleurs (voir le récit n° 2). Mais l'Ours sauvage ne peut pas jouer le rôle d'un homme, même s'il s'y efforce. Il rapporte de la nourriture, à vrai dire une *abondance* de nourriture, mais, selon les Nahuas, la nourriture sauvage qu'il offre, comme les fruits, les graines et la viande crue, n'est pas appropriée pour les humains. La phrase « Il n'y avait rien à manger » signifie clairement : « il n'y avait ni tortillas, ni nourriture cuite ». Afin de trouver de la véritable nourriture humaine pour elle, l'Ours se voyait contraint de mendier ou de voler; leur fils, de son côté, se régalaient de viande *crue*.

L'épisode [1] relate donc comment l'enlèvement d'une femme par l'Ours rompt la distance nécessaire entre la Nature, sauvage et dangereuse, et la Culture, ordonnée et sûre (représentée par la femme). L'intention de l'Ours de stabiliser une union entre la Nature et la Culture est vouée à l'échec, étant donné qu'il est incapable de donner de la (vraie) nourriture à sa femme et doit recourir à la force pour la retenir.

Dans l'épisode [2], Juan Oso semble rétablir cet équilibre en utilisant sa force (animale) exceptionnelle (il déplace la pierre qui obstrue l'entrée) et sa sagesse (humaine) [il invente le canot creusé dans un tronc d'arbre] pour aider sa mère à prendre la



« De l'Ours et de la Femme, naquit un enfant, dans la montagne... »
(Source : Ortigoza Tellez 1980 : 5)

fuite et à retourner dans son village. Ici encore, la traversée de la rivière symbolise le passage de la Nature à la Culture : l'Ours n'y arrive pas.

Cependant, l'épisode [3] montre qu'un déséquilibre a été introduit dans le domaine de la Culture, et ce malgré les mesures prises pour humaniser Juan Oso (baptême et éducation scolaire). Dès le départ, les chances sont contre lui. Le fait qu'ils arrivent au village au crépuscule nous mène à considérer un autre aspect de l'opposition entre Nature et Culture, celui du temps. Le temps convenable de la Culture est celui du jour. La nuit, c'est la Nature/Surnature qui prend le dessus sous la forme d'oiseaux de mauvais augure et d'esprits malins qui laissent la brousse pour rôder sur les routes et au village. *Tajkoyouak*, « minuit » (un terme général qui, pour les Nahuas, s'étend approximativement de 23 h à 1 h 30) est la « mauvaise heure », où le seul lieu sûr est l'intérieur d'une habitation. Pour Juan Oso, dont la partie animale appartient au domaine de la Nature et de la nuit, les choses ne peuvent donc que mal aller au village. Sa mère, qui aurait pu prendre soin de lui, meurt peu de temps après leur arrivée, et son grand-père le « donne » à son parrain. Le prêtre, après la tuerie de l'école, tentera encore et encore de se débarrasser de Juan Oso en le tuant ; ce qui, bien entendu, est exactement le contraire de ce que devrait faire un parrain. C'est la force de Juan Oso, et non sa mauvaise volonté, qui semble être incompatible avec une vie sociale paisible au village.

Jusqu'ici, les récits autochtones présentés pourraient n'être considérés que comme des variantes exotiques de l'histoire racontée en Europe. Mais les deux traditions divergent de manière marquée dans la solution qu'elles apportent aux contradictions qui résultent de la présence de cet être, mi-ours mi-homme, dans un environnement humain. Dans les versions

espagnoles, comme nous avons vu, le héros se rachète en libérant les trois princesses gardées dans la caverne du Diable. Dans les versions nahuas et mazatèques, ses aventures sont autant d'efforts infructueux de la Culture pour se débarrasser du monstre bien intentionné qu'est Juan Oso. L'équation Femme-Culture disparaît après la mort subite de la mère de Juan, et c'est le prêtre (avec l'aide des autorités du village) qui prend la relève pour symboliser la Culture. Les tentatives pour tuer Juan échouent, essentiellement parce que le prêtre tente de le faire succomber aux forces de la nature, dont Juan lui-même fait partie. Il dompte tout d'abord les félins sauvages (épisode [4]), « parce qu'il est leur frère et parce qu'il les battait durement ». Ensuite (épisode [5]), il réussit à vaincre l'Esprit malin de la maison hantée (d'abord appelé *in Okuilin*, « la Bête », puis *Amokualitakat* « l'Homme-Diable »). Ici encore, sa propre nature animale le garde de ressentir la peur... et il donne à la Bête une bonne raclée avec sa massue ! Il est récompensé par un trésor inattendu, dont il remettra une partie au prêtre. Cet épisode est lui-même emprunté à une autre histoire espagnole, *Juan sin Miedo* (« Jean sans Peur »), qui relate les aventures d'un jeune homme désireux de savoir ce qu'était « trembler de peur ». Il aboutit dans une maison hantée, dont il leva la malédiction car il ne pouvait éprouver la peur (Espinosa 1946-1947, 1 : 315-320; 2 : 505-511).

Dans l'épisode [6], le prêtre, ayant apparemment renoncé à son projet, fait une deuxième tentative d'humanisation. Maintenant qu'il est riche, Juan Oso pense à s'établir et, selon la coutume autochtone, demande à l'aîné qui lui est le plus proche (ici, son parrain) de lui chercher une épouse. Les choses se déroulent bien, il commence à travailler sa terre et devient assez sociable pour échanger du travail avec ses voisins (une autre coutume autochtone). Par contre, Juan Oso ne peut se limiter au cadre de vie ordinaire d'un paysan autochtone et, à l'épisode [7], annonce à sa femme qu'il désire atteindre le Ciel (*iluit*) en construisant une « tour de fer ». Une comparaison avec la version relevée par Taggart suggère que ce pourrait être la montagne qu'il désire retrouver (1997 : 55). Dans les deux versions, ce sont les Tonnerres (masculins) qui lui font renoncer à son projet. Soit en l'enchaînant et en le jetant au fond de la mer, soit en décorant le lit des rivières d'arches de fleurs (les arcs-en-ciel) pour qu'il n'ait plus envie de s'élever (et ainsi provoquer un danger d'inondation) *ibid.*

Dans la tradition mésoaméricaine, le Tonnerre n'habite pas le ciel, mais émerge plutôt des fosses profondes des rivières et s'envole, provoquant les orages ; d'où leur nom nahuas de *kioujteyojmej* (« semences-de-pluie »). Le mythe mazatèque est encore plus explicite : c'est l'union entre Tonnerre (*Chaón*) et Pluie (*Xumaje*) qui a transformé les déluges dévastateurs en un cycle de pluies ordonné. Dans sa nouvelle demeure, sous la mer, Juan Oso cesse de menacer l'ordre cosmique ; il devient le Gardien de la mer, et il est nourri par les corps des humains et des animaux noyés. L'épisode [7] explique comme ce dieu-de-la-montagne a fini au fond de la mer.

Dans l'épisode [8], le syncrétisme se révèle. D'abord, Jean l'Ours devient Jean Baptiste⁶. Cette convergence s'est trouvée facilitée par la coïncidence approximative de la fête chrétienne de la Saint-Jean, le 24 juin, avec le début des grosses pluies d'été. Le côté humain de Juan Oso veut connaître la date de la *fiesta* du saint, sa fête, pour pouvoir la célébrer. On ne la lui révèle jamais, car son côté animal ne peut pas être contenu, et son enthousiasme ferait déborder les rivières, inondant les villages et noyant les gens. Néanmoins, Juan Oso finit par

connaître cette date, car il est capable de lire les signes de la Nature. Même s'il est trop loin pour entendre ou voir ses frères et ses sœurs, le serpent *kuesalkouat*, la perdrix et l'hirondelle annoncer le changement des saisons, il voit les pelures d'avocats sauvages descendre les rivières jusqu'à la mer⁷. Il se met alors en colère et envoie ses acolytes, les Tonnerres, dans le ciel pour y disperser les éclairs et les averses de la saison des pluies.

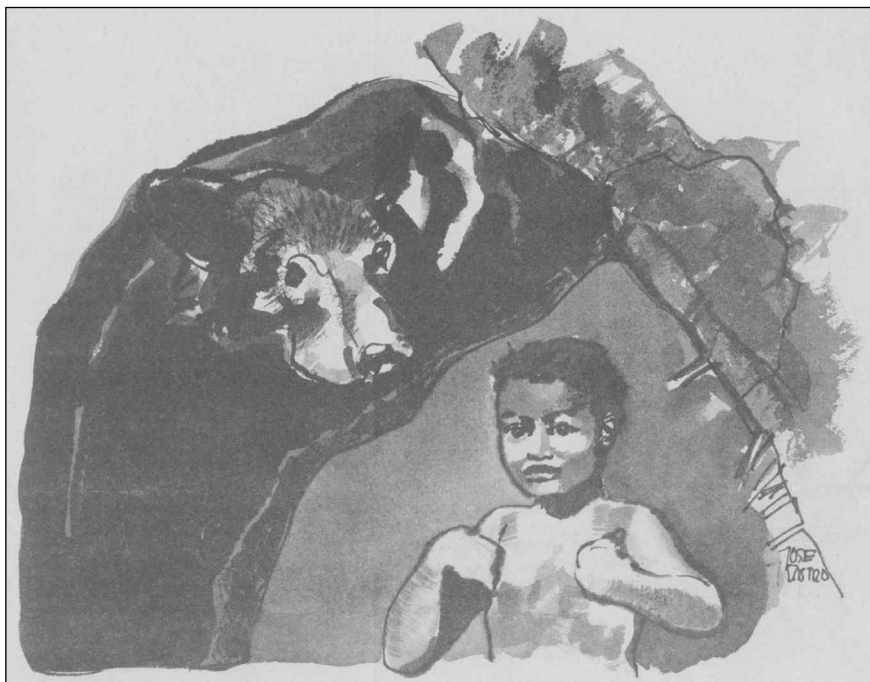
Cependant, Juan Oso n'a pas enlevé son masque de héros du folklore espagnol simplement pour mettre celui d'un saint catholique. Dans son nouveau rôle, il s'identifie avec *Auejcho*, (« Eau-Dindon »)⁸. En juin, il se tient sur les berges de la mer, son cri résonne (*tauouoyoka*) « comme le tonnerre qui serait sous l'eau » (Pablo Osorio, comm. pers. 1998); sa poitrine tonne (*poxkuini*), ses ailes battent l'air avec force (*papatatsa*) pour être entendues dans le monde entier (*nochi semanauak*). Au même moment les Gardiens de l'eau (*Apianij*) jaillissent des rivières, accompagnés d'éclairs, et la pluie commence à tomber.

Dans la version nahua ce sont les Tonnerres qui ont la responsabilité de contrôler les sautes d'humeur du Seigneur des Eaux. La fin du récit mazatèque envisage une autre solution au déséquilibre entre la force potentiellement destructrice de la Nature et le besoin, pour les êtres humains, de se concilier son pouvoir et sa sagesse. Les fils de Juan Oso sont beaucoup plus près de l'humanité que leur père ne l'était, en conséquence leur médiation semble porter fruit. L'épisode [9] est une variante du mythe mésoaméricain bien connu dans lequel l'opossum joue le rôle de Prométhée en obtenant le feu pour l'humanité (López Austin 1991 : 133). Le premier fils réussit donc à établir une alliance entre l'humanité et les Animaux de la Terre. Le deuxième fils enseigne la chasse aux villageois et devient un aigle, établissant ainsi le lien avec les Animaux des Aïres. Le troisième, après avoir aidé son frère à remplir son rôle civilisateur, devient un grand mammifère marin, complétant ainsi l'alliance, cette fois, avec les Animaux aquatiques⁹. Pour les Mazatèques, l'être suprême lui-même, Chikon Tokoxo, a enseigné aux hommes à cultiver la terre, alors que sa femme Xa Chaüm a montré aux femmes les précieux arts du tissage et de la couture.

Le récit de Juan Oso nous a menés d'un ours à un dindon, d'un récit folklorique européen aux conceptions nahuas et mazatèques. L'analyse du symbolisme animal s'est montrée essentielle à notre compréhension du mythe. Concernant les rapports de genre, le premier récit met l'accent sur le côté masculin des forces élémentaires qui régissent l'univers (la Pluie bienveillante, les Arcs-en-ciel, les Orages, le Tonnerre). Notre deuxième récit porte sur d'autres composantes de la Nature, et révèle les interrelations complexes de cette dernière avec la vie culturelle et sociale.

IN PILINCHI (LES OISEAUX DE MAUVAIS AUGURE)

Le Taller de Tradición Oral a recueilli plusieurs versions de ce récit. Certaines mettent en scène des chasseurs, d'autres des



« L'enfant grandit, grandit et devint très fort. »
(Source : Ortigoza Tellez 1980 :10)

pêcheurs, mais toutes traitent des risques associés à ces pratiques – à la différence des fermiers, chasseurs et pêcheurs travaillent dans les endroits périlleux que sont les forêts et les berges des rivières – et du sort des femmes adultères. Même si ce dernier thème est fréquent dans le folklore espagnol, la présente histoire semble être entièrement mésoaméricaine dans sa structure, de même que dans son contenu (voir Knab 1983 : 336-341). En gros, l'histoire des Oiseaux de mauvais augure se raconte telle que relatée dans l'encadré.

L'épisode [1] est une formulation explicite de la situation initiale de déséquilibre qui demeurerait implicite dans Juan Oso (avant l'enlèvement de la femme) : nous sommes en présence d'un couple ordinaire, au sein duquel l'homme, un chasseur, apporte la nourriture, que la femme prépare à la maison.

L'épisode [2] raconte comment l'épouse contrevient à la norme de bon comportement en acceptant les avances du voisin alors que son mari est absent. La seule référence faite à l'adultère est symbolique : elle partage avec son amant le gibier rapporté par son mari. Les Seigneurs de Talokan sont outrés par ce comportement et le résultat est immédiat : le mari ne peut plus tuer de gibier. Pour montrer que (contrairement à la mère de Juan Oso, qui fut enlevée contre son gré) la femme du chasseur était consentante, le récit devient explicite à propos de diverses interactions homme-femme jugées trop intimes pour prendre place hors du couple. L'une d'elles est le « bavardage » (*nojnotsa*), par opposition à la conversation utilitaire (*-tajtoua*). Prenant place entre un homme et une femme qui ne sont pas apparentés, le bavardage est considéré comme un prélude à la relation amoureuse : un homme tente d'amorcer de telles conversations pour gagner le consentement d'une femme. La seconde interaction est la relation sexuelle proprement dite qui, en public, serait exprimée par *senkochitokej*, « ils couchent ensemble ». La troisième interaction est le partage réciproque

In pilinchi (Les Oiseaux de mauvais augure)**RÉCIT NAHUA**

[1] Un homme était un bon chasseur. Chaque jour, il partait pour la brousse avec ses chiens et traquait des cerfs, des pécaris, des coatis. Plus tard, il les rapportait à la maison pour que sa femme en prépare la viande. Il vendait une partie de cette viande pour acheter le maïs, les haricots et le sel qui lui permettaient de pourvoir aux besoins de sa femme.

[2] Cet homme avait un voisin. Un jour que le chasseur était absent, ce voisin vint chez lui sous le prétexte qu'il voulait emprunter quelque chose. Il engagea la conversation avec la femme du chasseur et entreprit de revenir chaque jour. La femme appréciait cette conversation et ils devinrent amis. Un jour, elle dit au voisin : « Est-ce que tu as faim ? Mange de cette viande que j'ai fait cuire ! » Et le voisin mangea le gibier chassé par le mari. Et le mari n'en savait rien. Il retourna à la chasse comme à l'accoutumée, mais dès lors, il ne pouvait plus rien tuer et revenait les mains vides.

[3] Un matin, peu après avoir quitté sa demeure, le chasseur rencontra des *pilinchi* (*Toxostoma longirostre*, Moqueur à long bec) sur son chemin. Ils foncèrent sur lui comme s'ils voulaient lui faire rebrousser chemin, mais il leur cria : « Laissez-moi tranquille, oiseaux stupides ! » et leur lança des pierres. Plus tard, ses chiens trouvèrent une piste et se mirent à courir. Il les suivit jusqu'à l'entrée d'une caverne. Il pouvait entendre les chiens à l'intérieur, loin dans la caverne.

[4] Il refusait d'abandonner ses chiens dans cet endroit, alors il entra dans la grotte et marcha pendant un long moment. Il arriva à un vaste espace où les pistes menaient à une maison. Un homme écrivait assis derrière un pupitre. Il était vêtu d'un habit gris à rayures. Il dit au chasseur que pour ravoiser ses chiens, il lui faudrait d'abord parler au Vieil Homme et à la Vieille Femme.

[5] Le vieux couple était assis sous un arbre, un peu plus loin, près des grands enclos où les animaux sauvages étaient gardés.

Ils le grondèrent : « Ta demeure est sens dessus dessous ! Alors que tu es à la chasse, ta femme reçoit un amant (*mekat*, « corde ») et lui offre la viande des animaux que nous t'envoyons pour que tu les attrapes. Tu récupéreras tes chiens lorsque tu amèneras ton épouse ici pour qu'elle nourrisse les animaux [domestiques] (*tapiyalmey*) dans les enclos. »

[6] Le chasseur retourna chez lui et dit à sa femme que le Vieux Couple voulait qu'elle nourrisse les animaux, sinon ils ne lui redonneraient pas ses chiens. Elle l'accompagna donc, entra dans la caverne et se rendit jusqu'à l'endroit où les animaux étaient gardés. Comme elle entra dans l'enclos avec du maïs pour les « porcs » (qui étaient en réalité des pécaris), ces animaux [sauvages] (*okuilimej*) se jetèrent sur elle et la dévorèrent. Le chasseur pouvait entendre les os craquer sous leurs dents.

[7] Le chasseur, attristé, dit aux Vieil Homme et à la Vieille Femme : « Comment puis-je chasser maintenant ? Je n'ai personne pour cuisiner pour moi. » « Nous t'aiderons », répondirent-ils. Puis d'une crevasse du mur sortit un grand serpent, semblable à un boa (*masakouat*). « Saute par-dessus le serpent ! » dirent-ils au chasseur effrayé. Il s'exécuta et le serpent se transforma en une femme, qui ressemblait fort à son épouse précédente.

[8] « Retourne chez toi avec elle maintenant, dit le vieux couple, mais elle ne parlera pas. N'essaie pas de lui parler avant quatre jours ! Emmène les chiens aussi. » Le chasseur obéit et la Femme Serpent le suivit jusque chez lui. Le lendemain matin, il partit chasser.

[9] À peine le chasseur fut-il parti que son voisin vint et s'assit sur un banc auprès de la femme. Lorsqu'il tenta de la prendre dans ses bras, elle se transforma en serpent et le mordit. Il tomba sur place et mourut instantanément.

[10] Après, elle redevint une femme à nouveau et vécut pour toujours aux côtés du chasseur.

de nourriture. Pour la femme, le terme *-temaka* (« donner à quelqu'un ») signifie donner de la nourriture cuisinée à son époux ; pour l'homme, *-tekipanoua* (« pourvoir, entretenir ») s'applique à l'acte de donner de la nourriture crue et/ou de l'argent à sa partenaire. Entre des individus non apparentés, les deux sont considérés comme les corrélats symboliques/matériels normaux d'une relation sexuelle. Dans l'adultère relaté par le récit cette réciprocité est absente, étant donné que le chasseur reste le seul pourvoyeur.

Lié à l'épisode [2], l'épisode [3] présente une relation inverse entre les humains et les animaux. Dans le premier, ce sont les animaux qui souffrent d'une influence (*-kintauelia*) négative des humains. Ici, ce sont eux qui agissent sur les humains d'une variété de manières. Premièrement, comme nous l'avons vu plus haut, certains animaux participent de la sagesse de la Nature (*tamatini*) et « donnent des avertissements » (*-tanauatiqj*) concernant les événements à venir. Ici, ce rôle est joué par le

pilinchi, un oiseau de mauvais augure (*-tetsauia*). Nous avons dit plus haut que ce concept est ambigu, signifiant à la fois qu'ils annoncent les mauvaises nouvelles à l'avance et qu'ils sont ceux qui amènent les problèmes. Ainsi, la réaction appropriée n'est pas évidente pour celui qui reçoit la nouvelle. Dans le premier cas, elle consiste à lire les signes et à agir avant qu'il ne soit trop tard. Dans le deuxième cas, c'est l'absence d'une riposte forte contre le porteur du mauvais augure lui-même qui causera le malheur. Étant donné que le chasseur, à son grand malheur, n'avait pas été assez sage pour se douter de ce qui se passait chez lui lorsqu'il était absent, il rencontra le *pilinchi*. Il choisit d'attaquer le messager, un choix qui, dans ce cas-ci, s'avéra être le mauvais.

Le chasseur semble avoir commencé à se douter de quelque chose lorsque ses chiens s'aventurèrent profondément dans la caverne. Cependant, il avait grandement besoin d'eux pour la chasse, alors il décida de les suivre. Mais le chasseur ne comprit

pleinement le message qui lui était adressé par les dieux qu'au moment où il rencontra un homme qui tenait lieu de « secrétaire » aux Seigneurs de Talokan. Les rayures de ses vêtements rappelaient celles du *pilinchi*; comme tout le monde le sait, les plumes sont les habits (-*itaken*) des oiseaux.

Les épisodes [4] et [5] traitent de la rencontre du chasseur avec le Père et la Mère de notre Subsistance (que le narrateur, selon la prudence nahua, évite de nommer explicitement)¹⁰. D'abord, il doit faire face aux reproches du Vieux Couple, car il aurait dû prendre meilleur soin de sa maison, particulièrement après avoir reçu tant d'avertissements à travers le comportement des animaux. Ayant compris, il adopte l'attitude appropriée d'humilité, c'est-à-dire celle d'« accepter les conseils » (*yektakaki*)¹¹. La faute est suffisamment sérieuse pour appeler une réparation substantielle. Pour récupérer ses chiens, le chasseur accepte d'aller quérir sa femme pour qu'elle « nourrisse les animaux ». Il ne sait pas ce qui va arriver – elle non plus d'ailleurs – lorsqu'il lui transmet les paroles du Vieux Couple. Après tout, nourrir les gens et les animaux est un aspect quotidien des activités d'une femme. Cependant, suivant un schéma général d'inversion entre le monde humain (*taltikpak*) et Talokan, les « animaux domestiques » (*tapiyalmei*) là-bas sont les animaux sauvages (*okuilimej*) des humains.

Les épisodes [6] et [7] nous offrent la narration du second voyage de chasseur à Talokan, où il retourne accompagné de sa femme. Les transgressions répétées de cette dernière méritent une seule sentence : la mort. Les bourreaux seront ces mêmes animaux qui étaient censés être sa nourriture et celle de son mari. Le châtiment va être antithétique à l'offense : elle a consommé la viande des animaux sauvages de manière inconvenante, alors les animaux sauvages vont la manger. Elle entre dans l'enclos pour offrir du maïs aux « cochons » (*pitsomej*); mais ces derniers sont en fait des pécaris (*kuoujpitsomej*), qui refusent le maïs et préfèrent la chair humaine. Ce châtiment signifie aussi une perte importante pour le chasseur. La moitié féminine est essentielle à la maisonnée paysanne : « Qui cuisinera pour moi ? » demande le chasseur. Or, en accord avec la notion nahua de justice, toute perte doit être compensée. Le Vieux Couple fait donc apparaître un serpent. Non pas un serpent rapide et venimeux, un messenger, mais plutôt un gros et lent « serpent-cerf », le boa, fille des Dieux terrestres. Le caractère féminin du boa et son association avec la fertilité et l'abondance de Talokan sont explicités dans d'autres récits¹².

Le boa, par contre, ne représente pas uniquement l'abondance de la Nature, mais aussi sa force, qui peut être néfaste pour les humains comme l'a été la force de l'Ours. Ainsi, les épisodes [7] et [8] portent également sur la transformation d'un être naturel en quelque chose de compatible avec la vie sociale et culturelle. Une tâche difficile et dangereuse. Si l'on se rappelle le récit de Juan Oso, le problème principal ne semble pas être ce qui *manque* aux animaux pour devenir humains, mais plutôt l'*excédent de puissance* dont sont investis certains animaux par les Maîtres de la Nature. Le processus humanisant demande un geste courageux de la part du chasseur : « sauter par dessus un serpent » est une chose que personne ne ferait dans la vie réelle. Le Vieux Couple met ainsi le chasseur à l'épreuve en testant son courage, sa foi en eux, et sa bonne volonté. Le mouvement pourrait également symboliser de futures, et non d'actuelles, relations sexuelles. Le mot nahua vulgaire signifiant avoir des relations sexuelles avec une femme est *-iksa* (« appuyer sur ») ou, de manière encore plus claire, *-tsoniksa*, (« appuyer sur le pubis »). Ici, le chasseur enjambe la Femme



« Il y avait un chasseur, un bon chasseur, qui partait tous les jours avec ses chiens. »

(Source : Taller de Tradición Oral del CEPEC et Beaucage 1998 : 182)

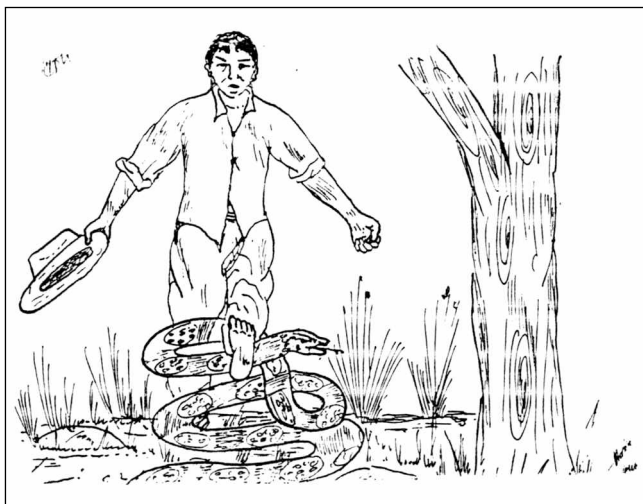


« Ses chiens entrèrent dans la grotte à la poursuite des pécaris. »

(Source : Taller de Tradición Oral del CEPEC et Beaucage 1998 : 188)

Serpent sans la toucher car, avant qu'ils puissent vivre comme mari et femme, il reste une chose à régler. Pour l'instant, elle demeure « comme un serpent » (d'où la prescription de ne pas lui parler) et le récit insiste sur le fait que le chasseur la craint.

Lorsque le voisin réitère ses avances (épisode 9), la Femme Serpent reprend sa forme de boa afin de s'acquitter de la dernière tâche que lui ont confiée les Maîtres de la Nature : éliminer l'amant de la même manière que la femme adultère a été éliminée. L'épisode [10] marque le retour à la normalité : la femme parle au chasseur et cuisine la viande qu'il rapporte de nouveau à la maison. Dans une autre version, le récit de *pilinchi* devient le mythe d'origine de l'agriculture. Les Seigneurs de Talokan disent au chasseur de cesser de tuer des animaux et de se mettre plutôt à cultiver. Ils lui donnent alors les semences de maïs, haricots, piments, etc. Étant marié à un boa, ses récoltes ne pouvaient faire autrement que d'être toujours abondantes!



« Les vieux dirent à l'homme : 'Saute par dessus le boa, mais sans y toucher!' »

(Source : Taller de Tradición Oral del CEPEC et Beaucauge 1998 : 200)



« Quand l'amant s'approcha, elle redevint serpent. »

(Source : Taller de Tradición Oral del CEPEC et Beaucauge 1998 : 202)

CONCLUSION : POURQUOI L'OURS ? POURQUOI LE SERPENT ?

Il y a plusieurs années, Claude Lévi-Strauss souligna le fait que les animaux ne sont pas tous représentés également dans les mythes : certains d'entre eux semblent particulièrement *bons à penser*, alors que la plupart sont tout simplement ignorés. Dans la littérature orale autochtone des Amériques, l'opossum (*Didelphis* spp.) et les engoulevents (*Caprimulgidae*) jouent souvent le rôle de protagonistes. L'auteur conclut que les animaux ainsi privilégiés sont ceux qui semblent impossibles ou difficiles à classer, dû à des anomalies physiques ou comportementales (voir Lévi-Strauss 1985 : 49-66). Dans un commentaire sur le même sujet, Dan Sperber a montré que cette hypothèse est insuffisante pour rendre compte du fait qu'on trouve dans ces récits d'autres figures animales qui ne sont pas perçues comme

des anomalies, des hybrides ou des monstres mais plutôt, au contraire, comme des éléments particulièrement typiques, voire exemplaires d'un certain domaine, comme le sont le jaguar, le cerf ou l'aigle (Sperber 1975 : 26).

Il nomme ces derniers les « animaux parfaits ». Ils sont précisément intégrés au mythe parce qu'ils représentent d'une manière claire ce que nous avons nommé les « attributs de la nature dans un contexte culturel donné ». Dans le même ordre d'idées, nous proposons que Juan Oso représente le monstre, l'hybride impossible entre la Nature et la Culture, alors que le boa, en tant qu'« animal parfait », représente le contrôle nécessaire que la Nature doit exercer sur les comportements humains.

Cependant, nous sommes ici en présence de quelque chose de bien plus qu'une simple opposition complémentaire. D'une manière paradigmatique, le récit de Juan Oso montre comment, chez les Nahuas et les Mazatèques, l'opposition apparemment simple entre la Nature et la Culture est porteuse d'un ensemble complexe de symboles. Le pôle de la Culture est d'abord occupé par la mère de Juan Oso, la femme enlevée par l'Ours ; ensuite, il est occupé par le prêtre, son parrain ; puis par Juan Oso lui-même et sa femme, pendant leur courte tentative de s'établir comme paysans ; et finalement, dans la version mazatèque, par leurs trois fils. Dans un motif qui semble consécutif avec les valeurs d'une société patriarcale, les femmes sont présentes, mais jouent un rôle secondaire : donner un fils à l'Ours, puis cuisiner et faire la lessive pour Juan Oso. Il en va de même avec les êtres surnaturels : l'Esprit Mauvais et les Tonnerres sont tous décrits comme masculins, et l'action est toujours mise en branle par un personnage masculin.

Pour ce qui est de la Nature, elle partage la surface de la Terre (*talmanik*) avec l'humanité, même si elle dispose de son propre espace (la brousse) et d'un temps de prédilection (la nuit). La Nature fait intervenir des forces tant matérielles que surnaturelles. Car Juan Oso est un récit de pouvoir. La Nature est personnifiée comme un être masculin ; d'abord une bête, ensuite un Super-(demi)-Homme capable d'affronter avec succès des bêtes féroces et un diable-fantôme. Juan peut dominer les félins sauvages, de même que les puissances surnaturelles de la Forêt et de la Nuit car il fait partie de ces derniers. Tout au long du récit, Juan Oso, même s'il est un hybride représente la Nature en tant qu'ensemble de forces dominantes et incontrôlables, une menace constante pour la culture et les humains. Il doit être rejeté vers l'extérieur. Cependant, tout effort de la société pour contrecarrer ses forces est voué à l'échec. Elles ne peuvent être contrôlées (« enchaînées ») que par les pouvoirs de la Rivière, des Tonnerres. Ce n'est qu'une fois qu'ils seront ainsi contrôlés, que ses nouveaux pouvoirs cesseront d'être catastrophiques pour l'humanité. Loin du modèle romantique de l'Homme-dans-la-nature, l'équilibre entre Nature et Culture reste toujours précaire, comme le symbolise la rupture de l'union matrimoniale de l'Ours et de celle de Juan Oso. Cette instabilité est également rappelée chaque année lorsque le tonnerre et les orages marquent la *fiesta* de ce dernier. Le dénouement du récit mazatèque est différent dans la mesure où une alliance stable semble être atteinte lorsque les trois fils de Juan Oso enseignent divers arts et diverses techniques aux villageois avant de se transformer en animaux terrestres, aériens et aquatiques.

De son côté, le récit du *pilinchi* traite de subsistance et de moralité entre époux. Il nous rappelle qu'il existe d'étroites et de multiples interrelations entre ce qui se passe à la surface de la Terre et les événements – ou les êtres – du monde souterrain,

Talokan, où toute vie prend sa source. Ici, la représentation de la Nature comprend d'abord les deux sexes (le Vieux Couple) car ils sont nécessaires à la production de la vie, aussi exubérante que l'arbre *xochikuouit*. C'est le pouvoir de Notre Père et Notre Mère qui explique la sensibilité du gibier aux comportements humains, en ce sens qu'ils n'accepteront pas d'envoyer du gibier ou du poisson à ceux qui ne respectent pas les normes de la vie familiale. Les figures anthropomorphiques de Père-de-Talokan et de la Mère-de-Talokan, guidés par la sagesse, donnent des conseils, admonestent, châtent et offrent des compensations au besoin. Mais la puissance de la Nature est également présente dans le récit, incarnée cette fois par un personnage féminin : la Femme Boa. Le serpent est un animal parfait (*okuilin*) sous plusieurs aspects : il mord (*tekua*) et avale ses proies entières (*-toloua*). Le boa présente également des caractéristiques qui en font un serpent parfait. C'est le plus grand, il a des couleurs magnifiques (« comme un tapis tressé aux couleurs vives ») et n'est pas venimeux, ce qui rend possible une certaine cohabitation avec lui. Cohabitation délicate, cependant, car le boa peut non seulement hypnotiser, étrangler et avaler des souris, mais également des mammifères de taille moyenne. D'où la croyance qu'il peut aussi manger des humains.

La relation étroite et dotée de multiples facettes unissant le Serpent et le genre féminin nous permet de nuancer une vision qui découlerait de l'examen du récit de Juan Oso pris isolément. Car le récit du *pilinch* est, lui aussi, une histoire de pouvoir. À travers leurs comportements sexuels, les femmes ont une capacité propre d'influencer le gibier, même si elles ne sont pas en contact direct avec lui. Pour les Nahuas, les femmes peuvent même arriver à surmonter (ou, à l'inverse, à accroître) le pouvoir des serpents en fonction de leurs cycles biologiques (grossesses et règles). Ces caractéristiques font des femmes des êtres humains très importants dans l'imaginaire social autochtone, en dépit de la tradition patriarcale des sociétés méso-américaines. Cependant, elles imposent également des contraintes nettes sur leur comportement, comme nous l'avons proposé au début de cet article.

Notes

1. Le Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan, Municipio de Cuetzalan, Puebla, est composé de dix autochtones nahuas et de deux métis. Son objectif est de promouvoir le développement ethnoculturel de la région de Cuetzalan, en préservant et en diffusant la tradition orale, tout en gardant une perspective critique sur cette dernière, l'associant au développement économique et politique. Le Taller fait partie de CEPEC, une ONG engagée dans l'éducation et l'agriculture. La recherche sur l'ethnobiologie a été financée par CAFIR (Université de Montréal) (1986) et par le Conseil de recherches en sciences humaines (1987-1988). Les données sur les Mazatèques ont été recueillies par Eckart Boege.
2. Pour l'orthographe des noms autochtones, nous avons adopté le système qui s'est maintenant généralisé chez les groupes autochtones mexicains. Les lettres ont les mêmes sons qu'en espagnol, avec un « j » qui sonne comme un « h » fortement aspiré, « ch » qui équivaut à « tch » et « x » qui se prononce comme le « sh » anglais. À moins qu'il ne soit indiqué autrement, l'accent est sur l'avant-dernière syllabe.
3. En relation avec cette croyance sur l'abondance inépuisable des « petites bêtes » (*okuiltsitsin*), certains parents inséreront la main d'un de leurs enfants dans le sable meuble d'une fourmière jusqu'à ce que il/elle rejoigne la couche contenant les œufs (*askataxkalol*), « afin que ses récoltes et ses richesses soient aussi abondantes que les œufs de la fourmi ».
4. Le mot nahua *eliuis* signifie à la fois « mauvais, mal » et « hasard » ; la forme verbale *eleuia* signifie « avoir un caprice, une envie ». *Eliuis* est opposé au préfixe *yek-* (e.g. *yekchiua*, « faire le bien ») ; l'idée étant que si l'on ne se comporte pas selon les normes, mais plutôt en suivant ses propres caprices ou au hasard, on fait le mal.
5. Il existe un débat de longue date à propos de la nature « autochtone » des récits traditionnels autochtones au Mexique, en Amérique centrale et dans les Andes. D'un côté, il est évident que leur structure et leur contenu ont été fortement influencés par la tradition orale espagnole ; ce qui a mené des chercheurs comme Franz Boas à nier leur « indianité » (1912). D'un autre côté, il est tout aussi évident que les conteurs autochtones ont fait plus qu'ajouter des variantes locales à un répertoire européen. Outre le fait qu'il existe un important corpus de récits autochtones mexicains qui n'empruntent à peu près rien à la tradition européenne (corpus qui n'était pas connu du temps de Boas), une analyse approfondie des modifications par rapport aux modèles européens révèle qu'elles introduisent de nouvelles significations. Cela a été confirmé par des études faites par Tim Knab (1983) et James Taggart (1983, 1997) sur des récits nahuas.
6. Similairement, les Nahuas du Veracruz croient que « saint Jean (Baptiste) est un saint qui vit dans la mer et dans la Grande Lagune Tamiawa. [...] Il gouverne sous les flots. [...] Il est celui qui donne la vie au maïs, qui le fait pousser. Là-bas, dans la grande lagune, il prend soin de Père et de Mère Maïs. » (Reyes García, « Introducción » dans Reyes García et Christensen, dir., 1990 : 20).
7. Selon madame Elena Islas (comm. pers. 1986). L'avocatier sauvage (*pauakuouit*, *Persea schiedeana*) donne ses fruits en juin. Contrairement aux avocats cultivés (*auakakuouit*, *Persea americana*), qui sont ramassés puis ramenés à la maison, ceux de la variété sauvage sont mangés sur place lorsque qu'ils sont mûrs, de telle sorte que leurs pelures sont emportées par les pluies abondantes et descendent les ruisseaux jusqu'à la mer, où elles servent de calendrier à Juan Oso.
8. Dans les villages au sud de Cuetzalan, *Aueuejcho* est connu sous le nom de *Nanauatsin* (Madame Concepción Martín, comm. pers. 1989). Il est le « capitaine des Tonnerres » et on l'identifie également à saint Jean Baptiste (voir Taggart 1983 : 60).
9. Dans un autre récit nahua, celui du Boa et de l'Anneau d'or, la même alliance entre des animaux des trois domaines est faite lorsqu'un aigle, une souris et un poisson travaillent ensemble pour rapporter à un fermier autochtone l'Anneau d'abondance, qui avait été volé par des étrangers. Les Nahuas rendent les termes de l'alliance encore plus explicites, étant donné que, en récompense, l'homme donne à l'aigle un droit sur ses poulets et donne à la souris un droit sur ses récoltes (voir Francisco Pedro 1986; Reyes García et Christensen, dir., 1990 : 99-101).
10. Il y a un parallèle frappant entre Seigneurs de Talokan et le panthéon des dieux aztèques, qui se retrouvent souvent par paires, incluant les déités suprêmes : *Ometeotl*, le Seigneur-de-la-Dualité, et *Omeciuatl*, la Dame-de-la-Dualité. Les Aztèques parlaient également d'un endroit nommé *Tlalocan* (« Endroit-de-Tlaloc »), une sorte d'Éden toujours verdoyant, pourvu d'eau en abondance, et qu'ils situaient à l'est du Plateau central aride, c'est-à-dire précisément dans la région où se trouvent les terres fertiles de la Sierra Madre Oriental et l'État de Veracruz.
11. Il existe d'autres récits dans lesquels des chasseurs ou des pêcheurs sont amenés à Talokan pour y recevoir les reproches de notre Père et Mère. Les causes peuvent varier : par exemple, blesser un poisson ou du gibier sans les attraper par la suite. « Recevoir des conseils » est jugé suffisant pour la première offense d'un pêcheur, alors qu'un chasseur, qui avait déjà blessé des animaux sauvages sans les abattre de manière appropriée, est sommé de guérir les « enfants » des Seigneurs de Talokan (le gibier) avec les mêmes herbes qui, sur la terre, sont utilisées pour les assaisonner (Reyes García et Christensen, dir. 1990 : 87).
12. Dans l'un d'eux, un homme dans une forêt surmonte sa peur et retire un boa blessé de sous un arbre qui est tombé. Il le

transporte jusqu'à la caverne des parents du serpent. Le père (ou la mère) de ce dernier (qui se révèle une belle jeune fille) récompense l'homme en lui donnant un anneau magique. De retour sur sa ferme, l'anneau donne au paysan abondance et richesse (voir Francisco Pedro 1986). Dans un récit publié par Reyes-García et Christensen, cependant, c'est un serpent venimeux (*tilkouat*, *Micrurus* sp.), qui exécute la sentence de mort de la femme adultère et de son amant. Le veuf ne reçoit qu'un cerf, pour qu'il y ait de la viande aux funérailles de l'épouse! (Reyes García et Christensen, dir. 1990 : 80-82)

Ouvrages cités

- BEAUCAGE, Pierre, 1973 : « Anthropologie économique des communautés indigènes de la Sierra Norte de Puebla. I. Les villages de basse montagne. » *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie* 10 : 114-133
- BEAUCAGE, Pierre, Elizabeth TABARES, TALLER DE TRADICIÓN ORAL et GRUPO YOUALXOCHIT, 1997 : « Le savoir ethnopharmacologique des Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Structure et variations ». *Recherches amérindiennes au Québec* 27(3-4) : 19-30.
- BOAS, Franz, 1912 : « Notes on Mexican Folk-lore ». *Journal of American Folklore* 25 : 204-260.
- BOEGE, Eckart, 1988 : *Los mazatecos ante la nación*. Mexico, Siglo XXI.
- DESCOLA, Philippe, 1996 : « Les cosmologies des Indiens d'Amazonie ». *La Recherche* 292 : 64.
- ESPINOSA Aurelio M., 1946-1947 : *Cuentos populares españoles, recogidos de la tradición oral de España*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (2 vol.).
- FRANCISCO PEDRO, Gabriel, 1986 : *Masakouat uan anillo de oro / La boa y el anillo de oro. Maseual Sanilmej* 10. San Miguel Tzinacapan, (Cuetzalan, Puebla), Taller de Tradición Oral del CEPEC.
- HUNN, Eugene, 1977 : *Tzeltal Folk Zoology. The classification of discontinuities in nature*. New York, Academic Press.
- KNAB, Tim, 1983 : *Words, Great and Small. Sierra Nahuat Narrative Discourse in Everyday Life*. Ph. D. Thesis, Albany, State University of New York at Albany.
- LEOPOLD, A. Starker, 1965 : *Fauna silvestre de México*. Mexico, Instituto de Recursos Naturales Renovables.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1962 : *La Pensée sauvage*. Paris, Plon.
- , 1985 : *La Potière jalouse*. Paris, Plon.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, 1991 : *Mitos del tlacuache*. Mexico, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- MÖNNICH, Anneliese, 1990 : « La supervivencia de antiguas representaciones indígenas en la religión popular de los Nawas de Veracruz y Puebla », in Reyes García et Christensen, dir., *El anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla*. Mexico, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Anthropología Social, Fondo de Cultura Económica y Gobierno del Estado de Puebla.
- ORTIGOZA TELLEZ, Francisco, 1980 : « Juan Oso, cuento relatado por Francisco Ortigoza Téllez ». *Semana de Bellas Artes* 153, 5 novembre : 4-11.
- REYES GARCÍA, Luis, et Dieter CHRISTENSEN, dir., 1990 : *El anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla*. Mexico, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Anthropología Social, Fondo de Cultura Económica y Gobierno del Estado de Puebla.
- REYNOSO RÁBAGO, Alfonso, 2003 : *La Vision du monde dans la mythologie maseuale*. Thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Université de Montréal, Montréal.
- SPERBER, Dan, 1975 : « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? » *L'Homme* 15(2) : 5-34.
- TAGGART, James, 1983 : *Nahuat Myth and Social Structure*. Austin, University of Texas Press.
- , 1997 : *The Bear and His Sons. Masculinity in Spanish and Mexican Folktales*. Austin, University of Texas Press.
- TALLER DE TRADICIÓN ORAL DEL CEPEC et Pierre BEAUCAGE, 1987 : « Catégories pratiques et taxonomie. Notes sur les classifications et les pratiques botaniques des Nahuas (Sierra Norte de Puebla, Mexique) ». *Recherches amérindiennes au Québec* 17(4) : 17-36.
- , 1989 : « L'effort et la vie. Ethnosémantique du travail chez les Garifunas et les Maseuals (Nahuats) du Mexique ». *Travail, capital et société* 22(1) : 111-138.
- , 1990 : « Le bestiaire magique : catégorisation du monde animal par les Maseuals (Nahuats) de la Sierra Norte de Puebla (Mexique) ». *Recherches amérindiennes au Québec* 20(3-4) : 3-18.
- , 1996 : « La bonne montagne et l'eau malfaisante. Toponymie et pratiques environnementales chez les Nahuas de basse montagne (Sierra Norte de Puebla, Mexique) ». *Anthropologie et sociétés* 20(3) : 33-54.
- , 1998 : « In pilinchi », dans *In okuilimej tein tikkuaj / Los animales comestibles*. Ms : 183-207.
- TORAL, Pedro, 1979 : *Juan Oso, relatado por Don Pedro Toral*. Ms. San Miguel Tzinacapan (Cuetzalan, Puebla) Taller de Tradición Oral del CEPEC.