

IRIS

ISSN : 2779-2005

Publisher : UGA Éditions

31 | 2010

L'Impensé symbolique

Edited by Philippe Walter

 <https://publications-prairial.fr/iris/index.php?id=1998>

Electronic reference

« L'Impensé symbolique », *IRIS* [Online], Online since 05 octobre 2021, connection on 21 mars 2024. URL : <https://publications-prairial.fr/iris/index.php?id=1998>

Copyright

CC BY-SA 4.0

196 pages — Format 16 x 24 cm

ISBN : 978-2-84310-169-4

DOI : 10.35562/iris.1998



ISSUE CONTENTS

Philippe Walter
Éditorial

Mythologies

Blanca Solares
L'archétype de la déesse dans la pensée religieuse du Mexique ancien

Yuri Berezkin
Sky-Maiden and World Mythology

Sergei Iou. Neklioudov
Scénarios schématisés de la vie et de la narration

Sibusiso Hyacinth Madondo
Du mythe au rituel : remaniement du motif de la catabase orphique chez
Werewere Liking et Manuna Ma Njock

Topiques

Claude Guméry
La transe afro-brésilienne, un travail sur le corps pour communiquer avec les
dieux

Véronique Costa
Les lieux du corps éparpillé : le blason

Claude Fintz
Le corps-énergie : expérimentation, théorie et pratique

Marie-Aline Villard
Corps énergétique et danse

Véronique Adam
Le corps imaginaire et l'alimentation

Aurélié Fantin Grévost
Murakami et les fractures de la corporéité. Vers une représentation aporétique de
l'individuation

Facettes

Stéphanie Chifflet
De l'importance de l'imaginaire dans le dialogue « science-société »

Brigitte Charnier
Analyse d'une chanson de tradition orale : articulation entre poétique et
imaginaire

Nicolas Schunadel

Éléments pour un renouveau des structures de l'imaginaire : Gilbert Durand
rencontre Michel Henry

Stéphanie Bruno-Meylan

L'analyse contrastive : contours et limites d'une approche mythocritique
confrontant le *Genji Monogatari* de Murasaki Shikibu et les *Lais* de Marie de France

Comptes rendus

Anna Caiozzo

Claire Kappler et Suzanne Thiolier-Méjean (éd.), *Le Plurilinguisme au Moyen Âge :
Orient-Occident, de Babel à la langue une*

Anna Caiozzo

Ionel Buse, *Du Logos au Mythos*

Éditorial

Philippe Walter

Copyright

All rights reserved

TEXT

- 1 En prélude à une nécessaire mutation éditoriale et technique, la revue *Iris* reprend ses livraisons sous une forme renouvelée. Son comité scientifique international ainsi que son comité de lecture ont été étendus et renforcés. Son contenu a été repensé. Sa présentation s'adapte aux contraintes d'une future publication en ligne.
- 2 Si son domaine de prédilection reste les recherches sur l'imaginaire, c'est-à-dire les études pluridisciplinaires sur les mythes, images et symboles, la revue ne se présentera plus exclusivement sous la forme d'un numéro thématique. Son sommaire se déclinera désormais en trois sections d'importance aussi égale que possible.
- 3 La première intitulée « Méthodes » entend porter une attention particulière aux questions théoriques et méthodologiques relatives à l'imaginaire. Ce que l'on appelait jadis « le nouvel esprit anthropologique » a laissé place aujourd'hui à de nombreux courants et mouvances. Même s'ils ne se réfèrent plus explicitement à l'œuvre de Gilbert Durand, promoteur indiscutable du concept d'imaginaire, ils approfondissent des domaines qui ont toujours été ceux du CRI, dès ses origines. Il est utile de refaire périodiquement le point sur les avancées, les retards et les permanences des propositions méthodologiques en matière d'imaginaire.
- 4 La deuxième section « Topiques » réunira des contributions autour d'un thème ou d'une question qui a fait l'objet d'une réflexion collective et concertée au sein du CRI de Grenoble. Le choix d'une même thématique par plusieurs chercheurs de disciplines différentes ne garantit pas l'orientation pluridisciplinaire de ladite recherche. Il faut également que les fondements théoriques adoptés par chacun dans sa spécialité soient compatibles avec ceux des autres chercheurs pour permettre l'innovation critique.

- 5 La troisième section « Facettes » accordera une place conséquente aux travaux des jeunes chercheurs (doctorants ou docteurs travaillant dans les centres de recherche sur l'imaginaire français ou étrangers). Il est souvent difficile pour les nouveaux chercheurs de trouver un lieu propice à l'expression de leur pensée. La présence de leurs travaux à côté de ceux de chercheurs confirmés doit les encourager à suivre et même dépasser les traces de leurs aînés.
- 6 Des comptes rendus d'ouvrages envoyés à la rédaction concluront chaque livraison.
- 7 Pour le présent numéro, la partie « Méthodes » rassemble des études d'orientation mythanalytique. L'une présentée par le professeur Madondo aborde la question du lien entre le mythe et le rite à partir du motif de la catabase orphique en Afrique. Le problème des archétypes affleure dans la « mise en scène eurhythmique du contenu d'un mythe ». L'autre étude émanant d'une chercheuse mexicaine (Madame le professeur Solares) interroge l'archétype de la féminité en Mésoamérique dont le culte est en pleine contradiction avec la structure patriarcale guerrière de la société. Elle souligne combien le mythe et le rite (sacrifices humains) cherchent à résoudre idéalement les contradictions d'une société. Lorsqu'ils n'y parviennent plus, ces sociétés s'effondrent comme ce fut le cas en Mésoamérique. Deux autres contributions (celles des professeurs Neklioudov et Berezkin) sont le fruit d'une coopération entre le CRI de Grenoble et des universités russes (ou anciennement associées à l'URSS) dans le cadre d'un programme international de recherche dénommé INTAS (INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR THE PROMOTION OF COOPERATION WITH SCIENTISTS FROM THE NEW INDEPENDANT STATES OF THE FORMER SOVIET UNION – Association internationale pour le développement de la coopération avec les chercheurs des nouveaux états indépendants de l'ancienne Union soviétique). Ce projet INTAS associait au CRI de Grenoble, pour une période de deux ans (2006 et 2007), les universités de Sofia (Bulgarie), Tartu (Estonie), Douchanbé (Tadjikistan), Ijevsk (République autonome d'Oudmourtie, Russie), l'université d'État des sciences humaines de Moscou ainsi que le Musée d'anthropologie de Saint-Pétersbourg et l'Institut de l'Orient à Moscou. Le thème du projet était : *A reconstruction of prehistoric Eurasian mythological motif complexes and their most ancient distribution in connection with genetic data* (Reconstruction du

système des motifs mythiques de l'ancienne mythologie eurasiatique : étude génétique et distributionnelle). Un bilan partiel des travaux est présenté ici. L'une des études aborde la question de la géomythologie (cartographie des principaux motifs mythiques), domaine de recherche totalement ignoré en France, et l'autre celle de la schématisation narrative dans les récits traditionnels (P. Ricoeur évoquait à cet égard la notion de « reconfiguration » narrative). Cette étude valide *a posteriori* l'intuition des récits-types et la typologie qui en résulta avec les travaux d'Arne et Thompson.

- 8 Dans la partie « Topiques » sont rassemblées cinq études autour des imaginaires du corps menées dans la cadre des séminaires du CRI. Il s'agit d'une véritable pluridisciplinarité appliquée visant à faire converger les apports de la psychologie (C. Fintz), de l'ethnologie (C. Guméry), de l'anthropologie culturelle (V. Adam), de la philosophie (V. Costa), de la chorégraphie (M.-A. Villard) dans l'étude d'une même réalité : le corps humain en action. La notion d'énergie relie ces cinq réflexions, pour mieux saisir les jeux d'infiltration de la substance et du sens dans la forme.
- 9 Quatre jeunes chercheurs du CRI présentent enfin leur recherche qui explorent tantôt les plis imaginaires du discours scientifique sur les nanotechnologies (S. Chifflet), l'importance de l'affectivité dans la définition d'une archétypologie renouvelée (N. Schunadel), les liens entre la poétique et l'imaginaire (B. Charnier) et l'approche constrative dans l'étude culturelle de la féminité au Japon et en France au Moyen Âge.
- 10 Toutes ces études ont un évident point commun : saisir l'imaginaire non seulement comme une puissante énergie de transformation toujours à l'œuvre dans la création ou la re-création des formes plastiques ou poétiques, mais aussi comme *l'impensé* toujours agissant dans les sociétés les plus diverses à toutes les époques.

AUTHOR

Philippe Walter

Directeur du CRI et de la revue *Iris* (1999-2013), Université de Grenoble

IDREF : <https://www.idref.fr/028302893>

ISNI : <http://www.isni.org/0000000121476911>

BNF : <https://data.bnf.fr/fr/12016640>

Mythologies

L'archétype de la déesse dans la pensée religieuse du Mexique ancien

Blanca Solares

DOI : 10.35562/iris.2004

Copyright

All rights reserved

ABSTRACT

Français

Cet article est la synthèse d'une recherche approfondie sur l'archétype de la déesse mère exposée dans mon livre, *Mère terrible, la déesse dans la religion du Mexique ancien* (2007). Ici est présenté un résumé schématique des changements et métamorphoses dans la conception de la divinité féminine tout au long d'une histoire de plus de 4000 ans (2500 avant à 1520 après J.-C.). Voici certaines des questions qui guident la recherche : Comment les habitants du Mexique ancien concevaient-ils le mystère de la féminité ? Quelle relation mythique détient la déesse avec le miracle de la germination du maïs ? Quelle place occupe la déesse, symbole cosmique de la naissance et de la mort, dans la société sacrificielle et guerrière des Aztèques ?

INDEX

Mots-clés

la déesse mère/Coatlicue, mythes et symboles de la déesse, religion du Mexique ancien, déesses du Mexique ancien

OUTLINE

Préclassique

Zohapilco ou le lieu de la femme noble

Les *jolies filles* de Tlatilco

Classique

Teotihuacan ou la *Déesse de la Grotte* et l'Éden de la fertilité

Postclassique

La déesse sous l'hégémonie aztèque

En guise de synthèse

TEXT

- 1 Pour l'histoire des cultures et des civilisations, l'archétype de la déesse – révélé par d'innombrables cultes différentiels – occupe une place prépondérante dans le développement et la structuration des processus imaginaires, c'est-à-dire dans la formation de la conscience humaine proprement dite, tant au niveau des individus que des communautés. La présente tentative de recherche aborde la reconstruction de l'archétype de la déesse dans la pensée religieuse du Mexique ancien et a pour but, en dernière instance, de tracer un nouvel horizon *symbolique, herméneutique et anthropologique* – qui comporte, bien entendu, une réflexion sur la crise de la raison moderne et la prédominance de la violence compulsive qui l'accompagne –, afin d'essayer de comprendre ces éléments « matriciels » d'une culture qui, pour avoir une origine archaïque, n'en sont pas moins actifs dans le *temps long* d'une mémoire qui s'actualise.
- 2 Nous avons essayé de reconstruire et d'observer les modalités d'expression liées à l'archétype de la féminité tout au long de l'histoire de Mésoamérique depuis les débuts du peuplement de la zone jusqu'à la Conquête espagnole, qui a violemment bousculé sa genèse vers 1521 de notre ère.
- 3 Dans ce résumé schématique d'une recherche en soi passablement complexe, il est important de signaler que ce n'est que récemment que, dans l'ensemble de la prolifique recherche sur l'Amérique ancienne, on a commencé à prêter attention à cette problématique des déités féminines.
- 4 Une grande partie du matériel bibliographique existant se centre sur des détails iconographiques et des précisions analytiques régionales. L'interprétation du rôle et du poids spécifiques des déités dans la pensée religieuse préhispanique se trouve souvent limitée par des cadres interprétatifs gravement réducteurs qui obéissent à des orientations positivistes et matérialistes de l'anthropologie, d'où notre objectif de départ : fournir quelques éléments clés pour accéder au *sens*, pour comprendre la fonction et la transcendance de

la déesse dans les configurations mythologiques et artistiques du Mexique ancien.

- 5 Dans cette perspective nous tenterons, bien entendu, d'incorporer de sérieux apports herméneutiques provenant de chercheurs aussi remarquables que Miguel León Portilla, Laurette Séjourné, Paul Westheim, Roman Piña Chan, Esther Pastsztory, Mercedes de la Garza, Enrique Florescano, Alfredo López Austin, Christian Duverger et Michel Graulich, entre autres. Ces auteurs ont pour une bonne part rénové les *terras ignotas* d'un legs civilisationnel inépuisable.
- 6 Nous présentons donc ci-après, un essai synthétique de reconstruction des expressions symboliques de l'archétype de la déesse depuis la préhistoire de Mésoamérique jusqu'à ce qui a été caractérisé comme Période préclassique (2500 avant J.-C. à 200 après J.-C.), Période classique (200 après J.-C. à 659-900 après J.-C.) et Période postclassique (900-1000 après J.-C. à 1520 après J.-C.).
- 7 Il convient de signaler que, pour caractériser la morphogenèse de la déesse en Mésoamérique, nous tiendrons compte de l'analyse comparative de ses expressions dans d'autres cultures et périodes de l'histoire de l'humanité, dans la mesure où nous assumons le fait que la genèse de la déesse en Mésoamérique entretient, au cours de son histoire, des parallélismes mais aussi des divergences spécifiques des liens avec d'autres civilisations.

Préclassique

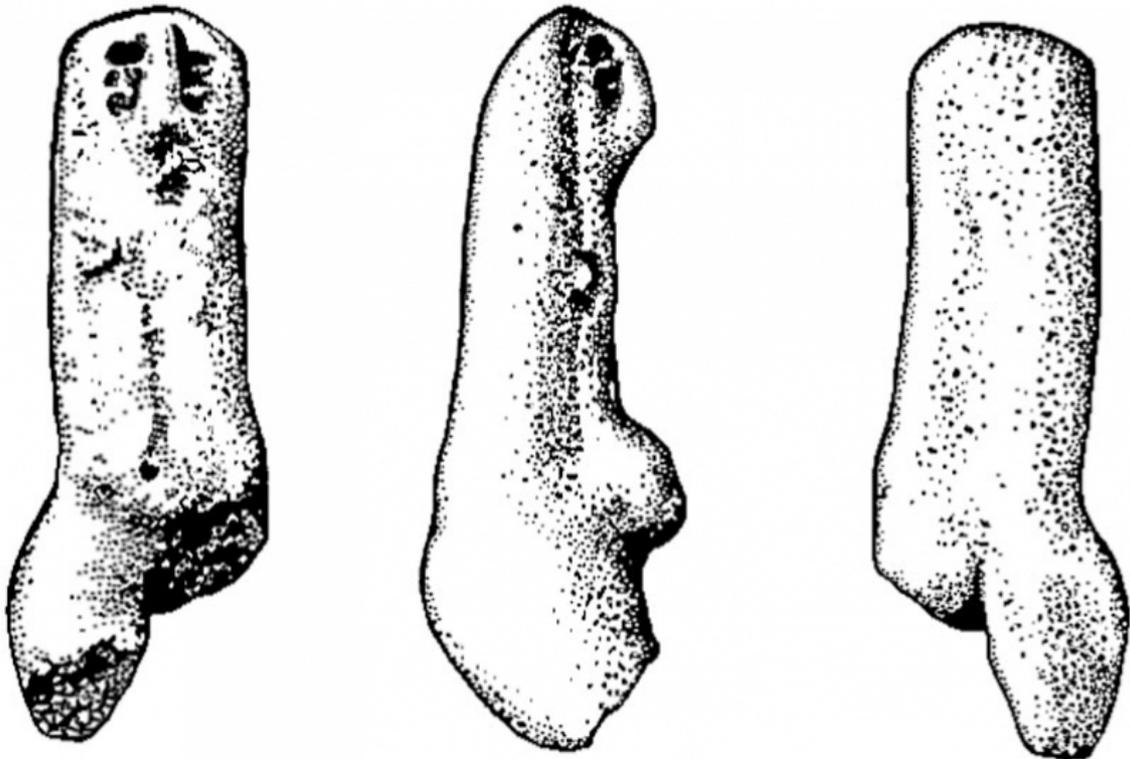
Zohapilco ou le lieu de la femme noble

- 8 Malgré l'immense « solitude continentale » (Octavio Paz) dans laquelle se développent les civilisations de Mésoamérique¹, on trouve dans leurs mythes créateurs les plus anciens la présence de la figure de la Déesse Mère. L'un des traits les plus marquants de la période nommée Préclassique (2500 avant J.-C. à 200 après J.-C.) a été la découverte, dans différentes régions de cet environnement culturel, de nombreuses « idoles » de la déesse, dont la plus ancienne a été découverte par Christiane Niederberger.

- 9 Les fouilles effectuées sur ce site archéologique par Niedeberger ont mis au jour 1 207 figurines ou fragments de figurines. Mais la plus surprenante et la plus énigmatique de toutes est celle de Zohapilco qui, soumise à l'analyse du C14, a été datée entre 2300 ± 110 avant J.-C. La figurine de Zohapilco, selon les mots de l'archéologue, fait allusion à une représentation antropomorphe de type inconnu, remarquable tant par sa spécificité stylistique que par son contexte culturel et chronologique. Niedeberger la décrit ainsi :

Un corps cylindrique, légèrement aplani sur sa face antérieure, définit la silhouette générale, caractérisée par un *continuum* plastique dépourvu de bras et de toute autre articulation entre la tête et le torse. Le visage, particulièrement stylisé, présente une arrête quelque peu arrondie. Le front est embryonnaire. Sa ligne horizontale forme un T avec le nez, modelé, proéminent et arqué. La ligne médiane du nez divise le visage en deux champs symétriques plats. Quatre dépressions du contour légèrement rectangulaire représentent deux paires d'yeux, répartis de chaque côté du nez, sur un axe vertical. L'absence de bouche est caractéristique. La partie inférieure de la silhouette est caractérisée par un ventre protubérant doté d'un nombril, et par deux jambes courtes et arrondies. (Niedeberger, 1976, p. 212)

Figure 1. – Figurine de Zohapilco.



- 10 L'emplacement de Zohapilco se situe dans l'un des points culminants de la colline de Tlapacoya, à l'extrémité sud du village du même nom. La colline de Tlapacoya est située sur la commune d'Ixtapaluca, district de Chalco, dans l'État de Mexico.
- 11 Jusqu'à la fin du siècle dernier, Tlapacoya était une île baignée par des eaux douces, drainées aujourd'hui par le lac de Chalco. Dans la langue des plus récents occupants du bassin, le *nahuatl*, Tlapacoya signifie « le lieu où l'on lave ». Mais au cours d'un entretien direct avec l'auteure, W. Jiménez Moreno a évoqué un nom plus suggestif pour ce site. Zohapilco dit-il, par une contraction du *nahuatl* veut dire : *cihuatl* « femme », et *pilli* « noble », *co* étant un « suffixe *locatif* ». Le nom de Zohapilco a donc pu signifier « le lieu de la femme noble », un qualificatif qui nous renvoie immédiatement à l'une des façons de nommer Héra dans la Grèce antique, laquelle, longtemps avant d'épouser Zeus et d'être considérée comme une des déesses les plus importantes, était également appelée « la Noble » ou « la donatrice de Tout » (Gimbutas, 1991).

- 12 Ce n'est pas par hasard qu'a pu exister, dans ce hameau du Préclassique mésoaméricain, un culte à la déesse dont il ne reste que peu de vestiges.
- 13 Examinée comme une pièce isolée et individuelle, la figurine de Zohapilco est énigmatique et sa fonction nous est inconnue, mais si on la considère comme objet appartenant à un groupe et un contexte culturel, certaines clés s'offrent à l'analyse. On remarque, par exemple, que le sculpteur n'a pas recherché d'effets esthétiques mais que – comme avec les figures du Néolithique européen – cela a produit une « dactylographie » sculpturale, « un art conceptuel abstrait et symétrique » (Gimbutas, 1991, p. 32), images qui étaient le symbole du divin, indépendamment du degré de schématisation.

Les jolies filles de Tlatilco

- 14 Parmi les sites les plus importants de la même période, il faut relever également Tlatilco, Tlapacoya et Gualupita dans la zone du centre, la culture de Mezcala, dans le Guerrero, les Tombes de Tiro à l'ouest du Mexique, la culture Huastèque dans le Golfe, ainsi que la zone Maya du sud. Se dégage de tous ces gisements la découverte de petites sculptures féminines dont nous observons les pouvoirs de reproduction, ces attributs du corps associés au plein développement de la domestication du maïs, aliment sacré des cultures mésoaméricaines, grain qui confère son « humanité » à l'espèce dans la nature. Il est également significatif que les figures féminines découvertes soient fréquemment destinées à servir d'offrandes dans les sépultures.
- 15 À Tlatilco, par exemple, grand cimetière et sanctuaire, les images féminines surprennent tant par leur nombre que par la séduction qu'elles exercent. Il y en a de tous âges et dans les attitudes les plus inattendues ; les plus nombreuses sont celles que les archéologues nomment « les jolies filles », généralement nues, et ornées de bijoux et de coiffures les plus variées et originales. Pour Laurette Séjourné (1957), remarquable mésoaméricaniste, malgré la diversité de leur expression et de leur parure, elles présentent toutes certains traits communs : un visage très jeune, un corps adolescent couvert de peinture, les membres et les cheveux peints en rouge. Liées à un état de virginité, elles suggèrent, par les couleurs de leur corps jaune (le

plus souvent) ou rouge, blanc ou mauve, des représentations de tendres épis de maïs et rappellent la couleur des grains ou bien les longs filaments rouges de cette céréale.

Figure 2. - Figurine de Tlatilco (1200-600 avant J.-C.).



- 16 Ainsi, ce modelage des figurines féminines se trouve étroitement lié au développement des cultes funéraires et des céramiques de la période. Le culte des puissances de la fertilité de la terre et de la femme acquiert dès ce moment-là ses premiers traits cosmogoniques et transmondains.

Classique

Teotihuacan ou la *Déesse de la Grotte* et l'Éden de la fertilité

- 17 Dans le Classique mésoaméricain (200 à 650-900 après J.-C.), Teotihuacan se détache comme lieu du culte des pouvoirs cosmiques et de la fertilité de la « Déesse de la Grotte », comme espace urbain-sacré où tous se rendent pour s'initier aux mystères de la création. Enrique Florescano souligne qu'à Teotihuacan les thèmes de base de la mythologie sont « la cité merveilleuse » et « l'Éden de la fertilité » (Florescano, 1994, p. 25-35) ; Ester Pasztory relève dans les peintures murales la prédominance de la *Déesse de la Tempête* et de la *Grande Déesse*, qui règne au Paradis Terrestre (Pasztory, 1993) ; il s'agit d'images de la prodigalité de la nature, d'invocations pour obtenir l'abondance, de remerciements infinis aux dieux pour leurs bienfaits. La jeune pousse de maïs était montrée dans son évidence sacrée aux participants de ces mystères et ces images étaient contemplées avec la plus grande vénération.
- 18 Les peintures murales de Teotihuacan traitent des thèmes de la nature, de la fertilité et des sacrifices réalisés comme une entreprise collective dans laquelle les plantes, les éléments et les animaux sont représentés comme des offrandes d'une déité chtonique tout au long de rangées anonymes et répétitives, ou *redondantes*, qualité essentielle au *sermo mythicus* (Durand, 2003), qui dans le récit diachronique, grâce à des récits transversaux, fait référence au mystère de la création. La répétition fait peut-être référence ici au renouvellement de l'existence, à une fuite loin de la destruction et de la menace du temps profane qui éloigne les hommes des *origines*. En ce sens, comme le signale Ester Pasztory, la répétition fait partie intégrante de l'art et de l'architecture de la cité. Ainsi remarque-t-on sur les peintures murales et les plateformes des temples des répétitions de serpents, de jaguars, de quetzals ou de gouttes de pluie qui imitent un chant ou mieux, une litanie chorale.
- 19 Quelques-uns des symboles de la prodigalité de la *Déesse de Jade de Tetitla* sont constitués par la main divine qui flotte sur l'eau, les semences et le jade ainsi que par les mains tournées vers le haut. Dans quelques peintures murales, l'eau et les lys aquatiques sous la coiffure sont des signes qui nous permettent d'identifier la Déesse

comme la Grande Mère de la générosité et de la bonté faisant fructifier les champs.

Figure 3. – Le Serpent emplumé.



La principale déité de Teotihuacan naît d'une grotte. Les traces de pieds sur les murs laissent supposer qu'il s'agissait d'un sanctuaire que l'on visitait en procession. Ci-dessus la figure du serpent emplumé ; de ses mains naissent des figures associées à l'eau.

À partir du dessin de Berrin et Pasztory, prise de vue de Florescano, *El mito de Quetzalcóatl*, p. 28.

- 20 La nature conserve en rapport avec l'homme une équivalence symbolique. Quelquefois les animaux sont représentés de façon abstraite, d'autres fois ils agissent comme des humains, par exemple les jaguars qui soufflent dans des escargots d'où ruisselle de l'eau :

[...] jaguar le corps couvert d'une sorte de filet, dressé sur une bordure d'étoiles de mer en forme d'ondes représentant la mer. Le jaguar, entouré d'oiseaux et de papillons, soutient une fleur d'agave d'où s'écoule de l'eau, évoquée par des yeux en guise de symbole. La peinture murale est encadrée de fleurs à 4 pétales reliées à différents coquillages. La bande en forme de zigzag de la coiffure du félin est semblable à celle de la Grande Déesse. (Séjourné, 1957)

- 21 Les habitants de la plus grande métropole de cette période évoquaient des images de la nature pour presque toutes les activités. Les figures des dieux étaient autant d'aspects du monde.
- 22 Leur art s'efforçait de suggérer un cosmos aux lois impersonnelles, hors du contrôle et de la volonté des humains, « abîme du noyau ». Une élite dépersonnalisée et sans visage semblait occupée à orienter les rituels nécessaires à la conservation de l'ordre du cosmos. La volonté individuelle se soumettait à cette loi suprême de l'existence, sur la terre et à l'intérieur de la communauté.
- 23 La version mythique révèle que le « noyau essentiel » de la pensée religieuse de Mésoamérique s'élève au-dessus de « l'idée selon laquelle les êtres humains et les aliments sont nés du sein humide et obscur de la grotte située dans la montagne primordiale. Cette conception affirme que la matrice originelle est la terre elle-même, la mère génératrice des biens essentiels » (Florescano, 1994, p. 274).
- 24 Soulignons que la grotte accuse une présence obsessionnelle tout au long du développement historique de la Mésoamérique, et qu'en ce sens, elle exprime l'unité de la pensée nahua. L'un des motifs les plus remarquables et qui donne une importance sacrée au site est la géographie même de l'endroit, élevé sur un terrain aux grottes abondantes répondant à la pensée religieuse de l'époque, associées au *locus primigenius* de gestation ou ventre de la Déesse Mère.
- 25 Teotihuacan a été dès le début un centre sacré et un sanctuaire prestigieux. La Pyramide du Soleil, construite vers la fin du Préclassique, se dresse sur une grotte souterraine, lieu probable du rituel précédent de la cité sacrée. La création primordiale a lieu dans le sein de la terre, dans des grottes souvent présidées par le jaguar, et cette création occulte advient par la conjonction des forces de germination de la terre et des eaux fécondatrices du ciel.
- 26 À Teotihuacan, dans *l'illud tempus*, la création a été possible grâce au « sacrifice des dieux ». La vie quotidienne de la cité s'imprègne de cette conception. Teotihuacan est le « lieu où l'on sacrifie les dieux ». La mort des dieux est cependant la condition de la vie. Les cérémonies établies dans le calendrier rituel « produisaient

inévitablement, aux premiers jours du printemps, le surgissement exultant du dieu du maïs depuis les profondeurs de la terre ».

- 27 La pyramide, monticule qui imitait la Première Montagne née des eaux primordiales, s'élève et s'oriente vers les quatre coins de l'univers, en se centrant sur le domaine terrestre et en le circonscrivant. La première pyramide, ornée de tous côtés de la figure du Serpent emplumé, a été construite, vers le milieu du II^e siècle après J.-C., à Teotihuacan, espace-temps du sacrifice des dieux.
- 28 Ainsi donc, l'ensemble de l'architecture fait allusion dans la Cité sacrée à la révélation du mystère. L'architecture est conçue comme une toile de fond destinée aux drames rituels. Le tracé de Teotihuacan révèle sa fonction de lieu des processions et des représentations dramatico-religieuses de consécration de la vie. L'architecture sacrée matérialise le *descensus ad inferos* et le retour, la geste divine grâce à laquelle le héros s'attire les bonnes grâces des forces de l'inframonde, où règne la déesse, et reçoit comme *don* les semences de maïs, ordonne le cosmos et fait venir le soleil. À l'harmonie de l'espace correspond l'instauration du temps. La vie dépend alors de l'accomplissement du pacte entre les dieux et les hommes, dont le destin est lié par le sacrifice.
- 29 La grotte, l'eau, la terre et l'arbre inondent l'iconographie de Teotihuacan comme symbolisations de l'image primordiale de la déesse. Les grandes cités du Classique ont pour centre la réconciliation et le culte du mystère de la fécondité et de la création de la Déesse Mère, le climax de son culte et de l'aventure de l'initié aux mystères de la création, de la vie et de la mort.
- 30 Étant donné que l'agriculture est la base de l'existence et le secret de vie contenu dans les puissances germinatoires de la Terre, tout l'univers symbolique s'articule autour du culte de la fertilité qui, à la différence de la période précédente, parvient ici à l'une de ses synthèses les plus élaborées. L'édification de la cité sacrée et sa refondation périodique par la fête sacrificielle, tout autant que le geste de Quetzalcóatl — héros mythique et paradigme de l'initiation aux mystères de la fertilité, fils et conjoint de la déesse qui apparaît ici pour la première fois, personnification des contraires dans un équilibre qui persiste jusqu'à la fin de l'histoire de la Mésoamérique —,

enrichit l'élaboration mythologique de la période. La grotte, qui emmagasine les « jus germinaux » et les « semences nutritives », appartient au domaine de la déesse.

- 31 Son corps est un axe cosmique et ses représentations la montrent en possession des puissances de la fécondité, versant des semences et de l'eau. C'est une déesse universelle : elle domine les forces reproductrices de l'inframonde et les forces fécondatrices de la région céleste, par ailleurs elle accorde la vie et la mort (Florescano, 1994, p. 26).
- 32 Teotihuacan, paradigme de tous les centres monumentaux du Classique et du Postclassique de toute la zone, le sera aussi dans le récit mythique, comme lieu par excellence de création du cosmos, où se situe l'axe de l'arbre sacré de la déesse.

Postclassique

La déesse sous l'hégémonie aztèque

- 33 L'horizon Postclassique, de 900 après J.-C., jusqu'à 1521 après J.-C., se divise dans l'Altiplano du Mexique en deux phases. La première dominée par les Toltèques de Tula et la seconde par les Chichimèques tardifs, mieux connus postérieurement comme Aztèques ou Mexicas et dont la capitale a été Tenochtitlan, cité qui, après de longs affrontements avec les habitants d'origine, a réussi à s'établir pleinement autour de 1325. Comme trait marquant de cette période, on remarque les altérations de l'ensemble du corps mythique dans toutes les régions où l'empire aztèque a étendu son domaine. De fait, l'expansion politique des Mexicas a provoqué non seulement une « stratification des divinités », comme le font observer plusieurs études, mais aussi une conception complexe de l'univers dans son ensemble, dans la mesure où la nouvelle vision du monde guerrier devait intégrer non seulement les hiérophanies de l'Altiplano, mais également celles des zones côtières, celles du Sud et celles des groupes tribaux en provenance de l'Arido-Amérique. Dans la religion des anciens Nahuas, les déesses formaient un ensemble de divinités pourvues d'impressionnants attributs. C'étaient des divinités associées à la terre, l'eau, la lune, l'ébriété, le feu, le sexe, le péché, la

naissance, la croissance, la fructification, la mort, la maladie, la guérison, la poterie, le tissage, ainsi qu'aux arts, à la prostitution sacrée, etc.

- 34 Les multiples attributions de la déesse, ses attributs variables, ses noms changeants dérivait d'un moment spécifique, d'une caractéristique ou d'une qualité temporelle toujours variable et en accord avec la « matière divine des dieux » contrastant avec la matière des hommes et des choses².
- 35 De même que dans la mythologie héliopolitaine d'Égypte, il était propre à la déesse d'apparaître toujours sous la forme de l'habituel *szygia*, « lien masculin/féminin entre dieux », formant un couple avec un dieu, en déployant à l'occasion son lien comme « fils-conjoint » de la déesse « mère-épouse », de même sont enlacés *Chalchitlicue* et *Tláloc*, déesse et dieu des eaux, *Mictlancíhuat* et *Mictlantecuhtli*, maîtresse et maître de la région des morts, *Quilaztli* et *Quetzalcóatl*, déesse et dieu de l'aliment sacré, *Coatlícue* et *Huitzilopochtli*, celle à la jupe de serpent et « le colibri gaucher » ou « ciel bleu ».
- 36 Une première mise à plat de la complexité de ses attributs permet d'observer que le symbolisme de la déesse est liée surtout à son triple caractère essentiel : *tellurique*, *aquatique* et *lunaire*, déployant son influence créatrice et destructrice sur les hommes et dans l'univers.
- 37 Comme Terre Mère, la déesse était reliée à la création originelle, *suprema matrix*, à la nature parthénogénétique ou engendrée à partir d'elle-même. Comme déité aquatique, elle se divisait en autant d'invocations que de manifestations possibles de l'eau, *Chalchiutlicue*, déesse des eaux, elle était aussi *Alacoaya*, « eau triste » quand les lacs et les ruisseaux étaient en cours d'assèchement ; ou *Acuecuéyotl*, « jupe d'eau », quand il y avait des vagues ; ou *Apozonalotl*, « écume de l'eau », lorsque les eaux se transformaient en écume.
- 38 Dans l'*Histoire des Mexicains par leurs peintures*, la Lune — qui dit-on descend de *Tláloc* et de *Chalchiutlicue* — se place sans équivoque dans la série Lune - Pluie - Fertilité.
- 39 Le symbolisme aquatique de la déesse était en relation avec son caractère sélénique : Lune - Montagne - Eau - Pluie - Mort - Régénération. On attribuait son identification à la montagne à la concentration des nuages sur les reliefs terrestres, lieux où les

enfants étaient également sacrifiés en échange de pluies propices aux fruits de la Terre. Sur les planches 10 et 71 du *Codex Borgia*, la lune apparaît représentée par un lapin, à l'intérieur d'un récipient qui ressemble à un pelvis humain, partie osseuse associée à la procréation³. Ainsi, le lapin, *tochi*, qui s'identifiait à la face de la pleine lune, évoquait-il le sud, point cardinal relié à la terre⁴.

- 40 Les diverses figures de la déesse chez les anciens Nahuas seront reprises dans le panthéon aztèque et se multiplieront de façon surprenante. Quelques-uns des noms par lesquels on avait coutume de les invoquer dans le Postclassique, étaient : *Tlazoltéotl* ou déesse de l'accouchement et de toute gestation, ainsi que du péché sexuel et « dévoreuse d'immondices » ; *Xochiquétzal*, déesse de l'amour et de la volupté ; *Mayahuel*, celle de la plante d'agave ; *Chalchiutlicue* ou déesse des eaux terrestres ; *Cihuateotl* ou femme guerrière morte en couches ; *Itzpapálotl* ou la vieille magicienne ; *Chantico* ou la déesse du foyer ; *Mictlancíhuatl* ou maîtresse de l'inframonde.
- 41 Et ainsi, jusqu'à la monumentale *Coatlicue*, *numen* qui regroupait, à cette période, l'ensemble des attributs de la féminité, mais qui mettait particulièrement en valeur le caractère guerrier et terrifiant de la *Déesse de la Vie et de la Mort*.
- 42 À l'intérieur de ce caractère céleste, on remarque aussi sa fonction comme Mère des Dieux, *Cihuacóatl-Quilaztli*, *Tonantzin* ou *Ilamatecuhtli* nommée « notre mère », bonne peut-être, mais surtout guerrière. *Coatlicue* était la mère de *Quetzalcóatl-Vénus*, *Hutzilopochtli-Soleil*, *Coyolxauhqui-Lune* et des *Centzonhuitznaua-Étoiles*, tous enfants conçus comme des guerriers célestes.
- 43 Sous l'empire aztèque, nous voyons donc que face à la prolifération des invocations et des représentations de la déesse et à l'ensemble des rituels consacrés à l'aspect féminin du cosmos dans les célébrations nahuas du calendrier rituel, *Tonalpohualli* ou « compte des jours et du destin »⁵, le caractère terrifiant et menaçant de la déité se trouve cependant plus marqué, trait qui, finalement, ne fait que renforcer le patriarcat dominant des Aztèques. La sexualité féminine inspirait une terreur hypnotique, en tant que source de mal et de mortalité, bientôt associée à l'angoisse de l'achèvement du temps, qui a trouvé son expression particulière dans le « mythe de la destruction des soleils ». La seule possibilité pour conjurer la terreur

inspirée par la déesse et le danger de l'épuisement du Soleil était le sacrifice compulsif de cœurs et de sang.

- 44 Ainsi, dans le culte à Xipe, le dieu dépouillé, les flèches décochées sur les prisonniers symbolisaient l'union sexuelle avec la terre. L'appariement et la mort étaient considérés de manière identique, c'est-à-dire que la mort était immédiatement liée à la fécondation. Xipe, écrit Preuss, est le parallèle masculin de la Déesse de la Terre et de la Lune, de la Mère des Dieux et de la Déesse du plaisir sexuel, la Mère du grain et des approvisionnements. Dans le culte aztèque, Xipe remplaçait la Déesse de la Terre ; la victime portait une courte jupe de sapotillier et était attachée à une cavité au milieu d'une pierre ronde qui représentait le centre et l'entrée au sens sexuel. L'identification du dieu masculin Xipe avec la Déesse se produisait aussi bien lors de la « Fête du Balayage », que dans celle de la Récolte. Un jour la victime était une femme mûre et le lendemain une jeune fille qui prenait la place de la Déesse de la Terre ; toutes deux étaient décapitées pour que leur sang arrose les semences et les fruits, garantissant ainsi leur croissance. Les rituels, entourés de danses, présentaient une analogie évidente avec les rites du mariage de la mère et du fils.
- 45 De même que, dans l'Antiquité grecque, on traduit le dépassement du principe féminin terrestre par le triomphe d'Apollon, en Mésoamérique, le mythe raconte que *Huitzilopochtli*, rejeton de Coatlicue, naît armé et tranche aussitôt la tête de sa sœur aînée la Lune, *Coyolxauhqui*, en l'équarrissant sans pitié afin d'imposer les valeurs du Soleil, de la guerre et l'expansion du cosmos également associées idéologiquement au pouvoir politique de la nouvelle caste sacerdotale aztèque.
- 46 La Coatlicue, Déesse Mère, *Dame aux jupes de serpents*, contrastant avec la conception iconographique des figures psychopompes féminines de Tlatilco, présente désormais des griffes d'animaux à la place des mains et des pieds et a des crânes et des cœurs arrachés pour attributs. Tout comme les terribles figurations de la Kali hindoue, c'est un insatiable « monstre puissant ».

Figure 4. - La Coatlicue mayor.



- 47 Nous pouvons l'observer, la tête tranchée présente à la saillie du cou deux serpents ondulants entrechoquant leurs museaux. On dit qu'elle n'était pas faite d'une seule pièce mais de quatre, comme le quadruple chapiteau des colonnes historiques d'Égypte, et qu'ensemble celles-ci agrémentaient le grand *Teocalli* – Temple de l'hécatombe sanglante – des Aztèques, à Tenochtitlan. Trois d'entre elles furent détruites et utilisées comme pierres de moulin par les conquérants espagnols, qui ont uniquement préservé la pièce que nous connaissons.
- 48 Ici, de même qu'en Europe, le christianisme allait imposer l'image élaborée de la Sainte Mère, contrastant avec la conception indigène de la terrible *Tonantzin*. Par la traumatisante conversion de *Tonantzin* en Vierge de Guadalupe, avatar de la Vierge Marie, la dimension indigène de terre maternelle, si choquante pour la

mentalité occidentale, se trouve subsumée par le contrepouvoir céleste-masculin, par l'intermédiaire de la mère de Jésus-Christ ; subsumée, mais non annulée dans la « contre-sphère suprême » et céleste, qui s'impose également à la place de l'ancien culte païen encore célébré à ce jour dans quelques zones indigènes du Mexique, comme fossile vivant au milieu de la dévastation de ce qui fut la puissance *Deipare* selon les mots du poète Lezama Lima, ou *Parturiente de Dieux*, de la Grande Déesse archaïque d'Amérique.

En guise de synthèse

- 49 Le point de départ de cette recherche, ici schématique, est donc d'essayer de rendre compte, d'un côté, de la façon dont le culte obsessionnel de la déesse lors du plein essor de la société guerrière et sacerdotale des Aztèques (autour de 1400 après J.-C.) – par ailleurs la période historique la mieux documentée – renforçait, paradoxalement les tendances patriarcales dominantes de cette société. Plutôt qu'à une réconciliation ou un accouplement des aspects sexuels et symboliques de la *psyché*, que nous nommerions en termes jungiens l'*animus* et l'*anima*, nous assistons à un culte exacerbé de la féminité exprimé dans la vaste prolifération de ses invocations légitimant, cependant, la perspective patriarcale guerrière.
- 50 Dans quelle mesure ce processus marque-t-il, jusqu'à nos jours, les traits d'un certain déficit dans le développement de la conscience, qui ne se limite pas uniquement à la tradition *nahua* ou *mexica* ? Les sacrifices rituels aztèques, d'hommes, de femmes et d'enfants, spécialement dédiés aux puissances de la régénération et de la fertilité cosmique au cours du Postclassique mésoaméricain (900-1000 après J.-C. à 1520 après J.-C.), malgré la violence de leurs modalités diverses qui ont tellement scandalisé les conquérants européens, n'ont finalement pas réussi à faire le lien avec le mystère de la *création de la vie* propre à l'archétype de la déesse.
- 51 En conséquence, nous pouvons affirmer que la conscience de la déesse en Mésoamérique s'arrête à une espèce d'état psychique *élémentaire* que la remarquable recherche de Erich Neumann caractérise comme celui de la *Mère terrible* (Neumann, 1991) ; nous pourrions le caractériser, selon les termes de Gilbert Durand, comme

une surdétermination de la tendance « schizomorphe » qui, dans la symbolisation des Aztèques, prédomine sur la direction *synthétique* et *copulative*. C'est ce « domaine diarétiqúe » de l'imaginaire des Aztèques qui conduit à sa polarisation par rapport aux aspects négatifs ou « antiphrastiques » d'un mode superlatif (Durand, 1992). Et, cependant, les *mythos* et les rituels consacrés à la déesse dans la zone culturelle mésoaméricaine persisteront, jusqu'à nos jours, dans la cachette de sa profonde vérité. Nous nous sommes efforcée donc de reconstruire la morphologie et le sens de cette connaissance ancestrale et initiatique de la féminité.

BIBLIOGRAPHY

- BACHOFEN Johann Jakob, *Mitología arcaica y derecho materno*, Edición a cargo de Andrés Ortiz-Osés, Barcelone, Anthropos, 1988.
- BAEZ-JORGE Félix, *Los oficios de las diosas*, Mexico, Universidad Veracruzana, 1988.
- DUCH Lluís, *Mito, interpretación y cultura*, Barcelone, Herder, 1998.
- DURAND Gilbert, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1982.
- DURAND Gilbert, *De la mitocrítica al mitoanálisis*, Barcelone, Anthropos, 1993.
- DURAND Gilbert, *Ciencia de hombre y tradición. El nuevo espíritu antropológico*, Paidós orientalia, traduction d'Agustín López et María Tobajas, España, 1999.
- DURAND Gilbert, *Lo imaginario*, Barcelone, Ediciones de Bronce, 2000.
- DURAND Gilbert, *Mitos y sociedades. Introducción a la mitología*, Buenos Aires, Ediciones Biblos, 2003.
- DURÁN Fray Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme*, Angel María Garibay Ed., 2 vol., Mexico, Editorial Porrúa, 2^e éd., 1984.
- DUVERGER Christian, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, Mexico, FCE, 1983.
- DUVERGER Christian, *Mesoamérica. Arte y Antropología*, Mexico, Conaculta/Americo Arte Editores, 2000.
- ÉLIADE Mircea, *Tratado de Historia de las religiones*, Mexico, Era, 1972.
- ÉLIADE Mircea, *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, Cristiandad, 4 vol., Madrid, 1980.
- FLORESCANO Enrique, *Memoria mexicana*, Mexico, FCE, 1994.
- FLORESCANO Enrique, « Mitos mesoamericanos. Hacia un enfoque histórico », *Vuelta*, n° 207, 1994, p. 25-35.

- FLORESCANO Enrique, *El mito de Quetzalcóatl*, Mexico, FCE, 2^e éd., 1995.
- GARCÍA MOLL Salas Cuesta, *Tlatilco*, Mexico, Conaculta, 1998.
- GARIBAY Angel María, *Historia de la literatura náhuatl*, Mexico, Editorial Porrúa, 1953.
- GARIBAY Angel María, *Veinte himnos sacros de los Nahuas*, Introducción, versión, notas comentario y apéndices, Mexico, UNAM, 1958.
- GARIBAY Angel María, *Épica nahua*, Selección, introducción y notas, Mexico, UNAM, 2^e éd., 1964.
- GARIBAY Angel María, *Teogonía e historia de los Mexicanos*, Tres opúsculos del siglo XVI, Mexico, Editorial, 1965.
- GARIBAY Angel María, *La literatura de los aztecas*, Joaquín Mortiz éd., Mexico, 3^e éd., 1974.
- GIMBUTAS Marija, « La religión de la Diosa en la Europa mediterránea », dans J. Ries (coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, Madrid, Editorial Trotta, 1967, p. 41-62.
- GIMBUTAS Marija, *Dioses y Diosas de la Vieja Europa 7000-3500 a. C.*, Madrid, Ediciones Istmo, 1991.
- GIMBUTAS Marija, *Los lenguajes de la Diosa*, Oviedo, Editorial Dove, 1997.
- GONZÁLEZ TORRES Yólotl, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, Mexico, Larousse, 1991.
- GONZÁLEZ TORRES Yólotl, *El sacrificio humano entre los aztecas*, Mexico, FCE, 1994.
- GONZÁLEZ TORRES Yólotl, « Las Diosas del panteón mexica y el hindú », dans *Historia comparativa de las religiones*, Eduvem, 1998, p. 113-123.
- GRAULICH Michel, *Mitos y Rituales del México Antiguo*, Madrid, Ediciones Istmo, 1990.
- GRAULICH Michel, *Ritos aztecas. La fiestas de las veintenas*, Mexico, Instituto Nacional Indigenista, 1999.
- Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, dans *Teogonía e historia de los Mexicanos*, véase Garibay, 1979, p. 21-90.
- Historia de México (Histoire du Mexique)*, traduction de Ramón Rosales Munguía, dans *Teogonía e historia de los Mexicanos*, Tres opúsculos del siglo XVI, Angel María Garibay éd., Mexico, Editorial Porrúa, 1965, p. 91-120.
- JUNG Carl Gustav, *Aión*, Barcelone, Paidós, 1989.
- JUNG Carl Gustav, *El hombre y sus símbolos*, Luis de Caralt éd., Barcelone, 5^e éd., 1992.
- JUNG Carl Gustav, « Los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre », dans *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Barcelone, Paidós, 1997.
- JUNG Carl Gustav, « Sobre los arquetipos del inconsciente colectivo », dans *Hombre y sentido. Círculo de Eranos III*, Barcelone, Anthropos, UNAM/CRIM, 2004.

JUNG Carl Gustav et KERÉNYI Karl, *Introducción a la esencia de la mitología*, Madrid, Ediciones Siruela, 2004.

LEÓN-PORTILLA Miguel, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, Informantes de Sahún 1, Seminario de Cultura Náhuatl, Mexico, UNAM/IIH, 1958.

LEÓN-PORTILLA Miguel, *Siete ensayos sobre cultura náhuatl*, Mexico, UNAM, coll. « FFyL 31 », 1958.

LEÓN-PORTILLA Miguel, *Filosofía náhuatl*, estudiada en sus fuentes, Mexico, UNAM, 2^e éd., 1959.

LEÓN-PORTILLA Miguel, *Los antiguos Mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, Mexico, FCE, 1961.

LEÓN-PORTILLA Miguel, *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura nahua*, Mexico, FCE, 1995.

LÓPEZ AUSTIN Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. La concepción de los antiguos Nahuas*, 2 vol., Mexico, UNAM/IIA, 1980.

LÓPEZ AUSTIN Alfredo, *Los mitos del tlacuache*, Mexico, Alianza Editorial Mexicana, 1990.

LÓPEZ AUSTIN Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, Mexico, FCE, 1994.

LÓPEZ AUSTIN Alfredo et LÓPEZ LUJÁN Leonardo, *El pasado indígena*, Mexico, FCE, COLMEX, 1996.

LÓPEZ AUSTIN Alfredo, « La parte femenina del cosmos », *Arqueología mexicana*, vol. V, n° 29, janvier-février 1998, p. 6-13.

NEUMANN Erich, *The Great Mother. An Analysis of the Archetype*, traduit de l'allemand par Ralph Manheim, Princeton University Press-Bollingen, Mythos Series, 7^e réimpression, 1991.

NEUMANN Erich, « La conciencia matriarcal », dans *Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo de Eranos I*, traduit par Luis Garagalza, Barcelone, Anthropos, 1994.

NIEDEBERGER Ch., *Zohapilco. Cinco milenios de ocupación humana en un sitio lacustre de la Cuenca de México* (Département de Préhistoire), Mexico, INAH/SEP, 1976.

PASZTORY Esther, *The Murals of Tepantitla, Teotihuacan*, New York, Garland Publishing, 1976.

PASZTORY Esther, *Aztec Art*, New York, Harry N. Abrams, 1983.

PASZTORY Esther, « El mundo natural como metáfora cívica en Teotihuacan », dans *La Antigua América, el arte de los paisajes sagrados*, Mexico, The Art Institute Of Chicago/Grupo Azabache, 1993.

PASZTORY Esther, « El Arte », dans L. Manzanilla et L. López Luján, *Historia Antigua de México*, vol. III : *El horizonte postclásico y algunos aspectos de las culturas mesoamericanas*, UNAM/INAH, Mexico, Editorial Porrúa, 1995, p. 451-511.

PIÑA CHAN Román, *Las culturas preclásicas de la Cuenca de México*, Mexico, FCE, 1955.

PIÑA CHAN Román, *Tlatilco*, tomes 1 et 2, Mexico, INAH/SEP, Serie Investigaciones, 1958.

PIÑA CHAN Román, *Una visión del México Prehispánico*, Mexico, UNAM/IIH, 1967.

PIÑA CHAN Román, *Cuarenta siglos de arte mexicano*, 2 vol., Mexico, Editorial Herrero, 1969.

PIÑA CHAN Román, *Los Olmecas. La cultura madre*, Madrid, Editores Lunwerg, 1990.

PIÑA CHAN Román, *El lenguaje de las piedras. Gráfica olmeca y zapoteca*, Mexico, FCE, 3^e réimpression, 2002.

SAHAGÚN Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Mexico, Conaculta/Alianza, 1989.

SCHOBINGER Juan, *Arte Prehistórico de América*, Mexico, Conaculta/Jaca Book, 1977.

SÉJOURNÉ Laurette, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, Mexico, FCE, 1957 ; 9^e réimpression, 1990.

SÉJOURNÉ Laurette, *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*, Mexico, Siglo XXI, 5^e éd., 1991.

SÉJOURNÉ Laurette, *El universo de Quetzalcóatl*, préface de Mircea Éliade, Mexico, FCE, 3^e réimpression, 1993.

SÉJOURNÉ Laurette, *Teotihuacan, capital de los toltecas*, Mexico, Siglo XXI, 1994.

SELER Eduard, *Comentarios al Códice de Borgia*, Mexico, FCE, 1963.

TAUBE Karl, « The Teotihuacan Cave of Origin: The Iconography and Architecture of Emergence Mythology in Mesoamerica and the American Southwest », *RES*, n° 12, 1986, p. 51-82.

TAUBE Karl, *Mitos aztecas y mayas*, Madrid, Ediciones Akal, 1996.

TIBÓN Gutierre, *Mujeres y Diosas de México. Parviescultura prehispánica en barro*, Fotos de Martínez Negrete, Mexico, INAH, 1967.

TIBÓN Gutierre, *Historia del nombre y de la fundación de México*, Mexico, FCE, 1983.

TIBÓN Gutierre, *Los ritos mágicos y trágicos de la pubertad femenina*, Mexico, Editorial Diana, 2^e impression, 1984.

TIBÓN Gutierre, *El ombligo como centro erótico*, Mexico, FCE, 1992.

WESTHEIM Paul, « La creación artística en el México Antiguo », dans R. Piña Chán (coord.), *Cuarenta siglos de arte mexicano*, t. 1, Mexico, Editorial Herrero, 1969.

WESTHEIM Paul, *La calavera*, Mexico, Ediciones Era, 1971.

WESTHEIM Paul, *Ideas fundamentales del arte prehispánico en México*, Ediciones Era, 1987.

NOTES

- 1 Mésoamérique, littéralement « Amérique moyenne », correspond à un territoire qui englobe toute la partie méridionale du Mexique, jusqu'au Guatemala, Belize, Honduras, le Salvador, le Nicaragua et le nord du Costa Rica. À partir de 1200 avant J.-C., la floraison de grandes civilisations (*nahua*, *maya*, *tarasque*, *mixtèque*, *huastèque*, *totonaque*, *zapotèque*, etc.), au-delà d'une grande variété de styles présentent des traits communs où un « noyau dur » de caractères civilisationnels, formant une grande zone culturelle.
- 2 Voir, à ce sujet, A. Lopez Austin, *Tamoachan y Tlalocan*, 1994.
- 3 Voir L. Séjourné, *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*, 1991, fig. 15, p. 360-361.
- 4 Voir E. Seler, *Comentarios al Códice de Borgia*, 1963, t. I, p. 82 et 88.
- 5 Voir M. Graulich, *Mitos y Rituales del México Antiguo*, 1990.

AUTHOR

Blanca Solares

Université nationale autonome du Mexique (UNAM)

Sky-Maiden and World Mythology

Yuri Berezkin

DOI : 10.35562/iris.2020

Copyright

All rights reserved

ABSTRACT

English

Traditions that share the least number of motifs are located in continental Eurasia and Melanesia. African mythologies are poor and stand nearer to the Indo-Pacific than to the Continental Eurasian pole. The Indo-Pacific mythology preserved its African core. In Continental Eurasia a new set of motifs began to spread after the Late Glacial Maximum. Both sets of motifs were brought to the New World. The Indo-Pacific complex predominates in Latin, the Continental Eurasian one in North America. Sky-maiden tales, largely unknown in Africa and Australia, emerged in the Indo-Pacific borderlands of Asia. Both in Southeast Asia and in Latin America different images of the magic wife coexist (different birds, sky-nymphs, etc.), stories are often integrated into the anthropogenic myths. More specialized Swan-maiden stories spread across Northern Eurasia after the Late Glacial Maximum. Only Khor-Buryat versions are related to actual mythology. Swan-maiden was brought to America late by the Eskimo.

INDEX

Keywords

comparative mythology, anthropogenic myths, swan-maiden tale, dispersal of modern man, peopling of America, Siberian folklore, Eskimo folklore

OUTLINE

The dispersal of modern man and the areal patterns of folklore-mythological motifs

Sky-maiden variants with a special attention to the Swan-maiden narratives

Conclusions

TEXT

The dispersal of modern man and the areal patterns of folklore-mythological motifs

- 1 This paper is prepared on the base of the electronic Catalogue of the folklore-mythological motifs that contains information on the world distribution of about 1500 motifs. Information from ca. 5500 publications in Germanic, Slavic, Romance and Baltic-Finnish languages have been extracted. List of motifs with English wordings and maps of their areal distribution see at <<http://starling.rinet.ru/kozmin/tales/index.php?index=berezkin>>. More than 40,000 Russian abstracts of texts are available at <<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>>. The financial support was provided by the Russian Foundation for Basic Research (projects 04-06-80238 and 07-06-00441-a), special programs of the Presidium of Russian Academy of Sciences “Adaptation of peoples and cultures to environmental changes, social and technogenic transformations” and “Historical-cultural heritage and spiritual values of Russia” and by INTAS project 05-10000008-7922.
- 2 Our Catalogue is not another general index of tale-types or motifs. It has been created not to register whatsoever narrative units but with a particular aim to accumulate data relevant to research on early migrations and prehistoric cultural contacts. Initially the problem of the peopling of the New World was in focus of studies. After about 2003 when the materials from Western Eurasia and Africa had been included, even earlier periods of human history could be addressed. The major results of previous research, exposed in several papers in English (Berezkin, 2002a and 2009b) and in Russian, is as follows.
- 3 Our motifs are any episodes, chains of episodes, structures, images, etc., that are subject to replication and found in more than one text. Franz Boas and his colleagues were selecting similar units for their

research (e.g. Boas, 2002, pp. 662–74; Kroeber, 1908; Swanton, 1929, pp. 269–75) though they never coined a specific label for them, naming them “elements”, “catch-words”, etc. I am not sure that the term “motif” is right decision because I mean something different from S. Thompson’s (1951, p. 415) definition but unfortunately no other suggestion has been better. The existence of the motifs is not realized by people who retell their texts. Just because of this such elements have opportunity of being transmitted between generations and populations with only minor and chance modifications. Both elementary (Thompson, 1955–1958) and complex motifs can be used for the purpose of historical research. Some complex motifs find equivalents in the Aarne-Thompson-Uther tale-types (Uther, 2004) though rarely quite complete ones and in many cases they have no such correspondences at all.

- 4 For purposes of comparative analysis, motifs must receive precise definition. Otherwise the inclusion of a particular case in a given series would depend on the subjective opinion of a researcher as about how near or distant a particular narrative is to the sample one. Elements of the texts, which do not correspond precisely to definition elaborated by the researcher, are not included into the database. Distantly similar cases should be either ignored or a new motif with such a wording to which all corresponding cases answer exactly should be created. If we claim that a given text contains a particular motif, we mean that it contains all combinations of episodes or sets of images mentioned in the wording of this motif.
- 5 In the late '90s the computing of data on areal distribution of about 1000 mythological motifs checked for the American Indians and the Eskimo demonstrated the existence of two main sets of motifs. One of them was best represented in Amazonia and Guiana and another across the Plains and around the Great Lakes. The mythologies of these regions proved to be the most different from each other. As our database acquired world-wide dimensions, it became clear that these American mythological complexes corresponded to the similar complexes in the Old World.
- 6 Some tendencies are especially apparent if we minimize the “entropic” effect of the Western Eurasian fairy-tale and compute only cosmological and etiological motifs which are relatively rarely

adopted into the fairy-tale to be introduced with it to new territories. Some other tendencies can be better understood when we address just the motifs of adventure which had been adopted into the fairy-tale from more archaic Eurasian folklore.

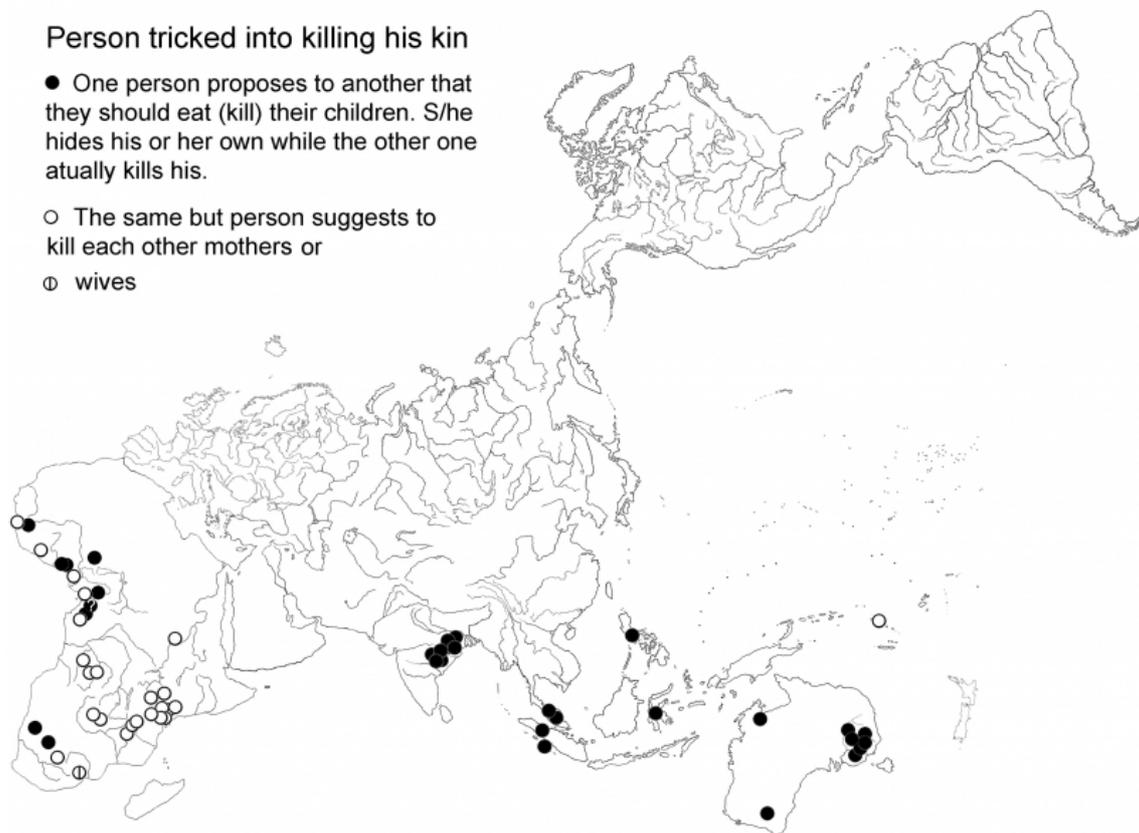
- 7 The folklore-mythological traditions that share the least number of motifs are located one in continental Eurasia, especially in Southern Siberia, and another in Melanesia, especially across the New Guinea. The sets of motifs in Melanesia and Amazonia are statistically identical. The North American mythologies are more similar to the Southern Siberian ones than the South American mythologies. The traditions of the southeast borderlands of Asia are also intermediate between continental Asian and Melanesian complexes.
- 8 The two major sets of motifs of world mythology were named the *Continental Eurasian* and the *Indo-Pacific*. The mythologies of sub-Saharan Africa are relatively poor in cosmological and etiological motifs. Because of this they stand not far from the zero position between the two extremes but still nearer to the Indo-Pacific than to the Continental Eurasian pole.
- 9 Such a picture fits perfectly the Out-of-Africa scenario of the peopling of the world by modern man suggested by the genetists and ever more supported by archaeologists. Ca. 60,000 BP groups of *Homo sapiens*, the so called “beachcombers”, crossed a narrow strait between Africa and Arabia and began to move along the coast of Indian Ocean. At the Middle East this stream split. Some groups continued their movement to the east till Australia and East Asia while others migrated in northern direction and eventually occupied about the same part of Eurasia where the Neanderthals lived before. The Indo-Pacific mythology preserved the African heritage that is evidenced by the links between tale-producing motifs recorded in Africa, non-Aryan India, Southeast Asia and Australia. The distribution of motifs *Shed skin as condition of immortality* (figure 1) and *Person is tricked into killing his kin* (figure 2) provide good illustrations.

Figure 1. – Areal distribution of motif *Shed skin as condition of immortality*.



It is an example of African motif spread across all Indo-Pacific part of the Globe but remained unknown in Continental Eurasia and in the New World preserved mainly in South America.

Figure 2. – Areal distribution of motif *Person is tricked into killing his kin.*



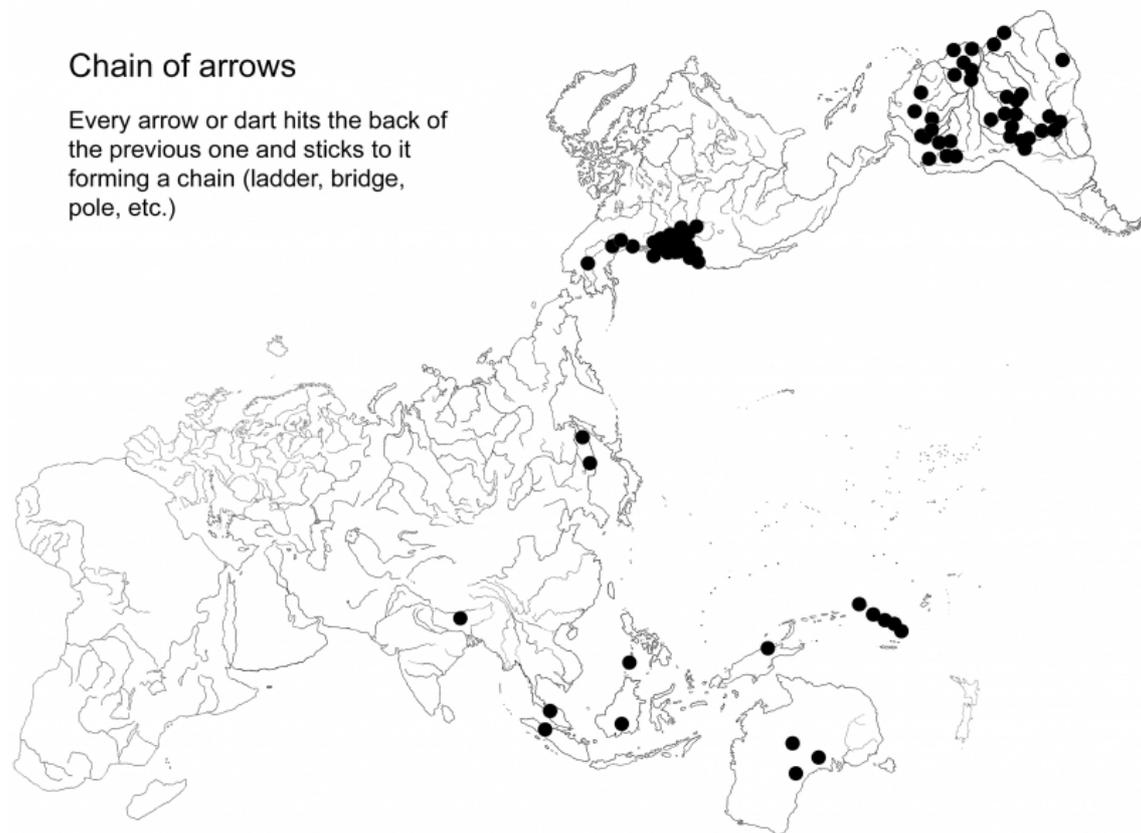
It is an example of African motif brought to South and Southeast Asia and to Australia.

- 10 In Continental Eurasia the African mythology was largely lost. It could happen soon after peopling of the sub-glacial zone with its very different environment in comparison with the tropical homeland and certainly during the Late Glacial Maximum (LGM) when population density in Northern Eurasia decreased. Though during the LGM population survived in the periglacial forest steppes of the southern half of Siberia including Angara and Aldan basins, the more northern tundra areas were empty (Kuzmin and Keates, 2005). Those groups that successfully adapted themselves to the changed climatic conditions certainly underwent deep cultural transformation. All this contributed to the idiosyncratic deviations from former tradition. This founder effect created the new mythology (i.e. the new set of motifs) that was very different from the Indo-Pacific one. Since about 18-19,000 BP when the acme of the LGM was over, the Continental Eurasian set of motifs probably became to disseminate thanks to the progressive expansion of survived population.

The 18-19,000 BP dating of the beginning of recovery from LGM populational minimum is based on the dating of Dyuktai culture in Eastern and Northeastern Siberia (Yi and Clark, 1985, p. 10) and for assessment of time for repopling of the Northeast Europe by human groups of probable Southern Siberian origin (Pavlov, 2009).

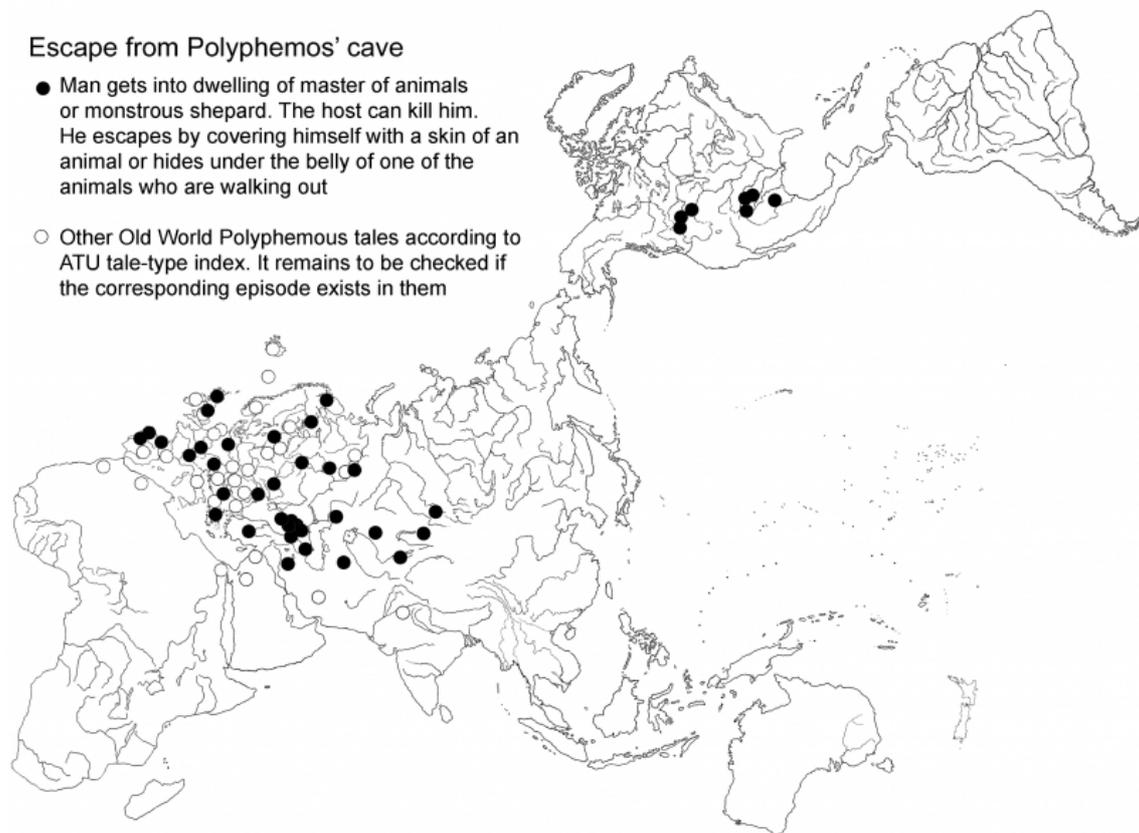
- 11 Mythology of the Southeast Asia and adjacent areas preserved its African roots though it also was changing during the Upper Pleistocene. In comparison with African mythologies, the mythologies of the Indo-Pacific borderlands of Asia are richer and this enrichment had to take place between the initial peopling of these territories by Homo sapiens and the beginning of the peopling of the New World. Accordingly, during the Late Pleistocene the difference between the Indo-Pacific and the Continental Eurasian complexes was increasing. At about 15,000-12,000 BP both sets of motifs were brought to the New World and mixed there. The Indo-Pacific complex became predominant in South and Central America (figure 3) while Continental Eurasian complex became represented mainly in North America, especially to the east of the Rockies (figure 4). The mixing of the two complexes could begin already in Siberia because the East Asian groups probably took part in its peopling after the LGM.

Figure 3. – Areal distribution of motif *Chain of arrows*.



It is an example of Indo-Pacific motif brought into the New World and preserved in South America and in the North American northwestern region across which the earliest migrants probably moved.

Figure 4. – Areal distribution of motif *Escape from Polyphemos' cave*.



It is an example of Continental Eurasian motif brought to the New World not along the Northwest Coast but probably across Yukon and Mackenzie valleys and preserved mainly across the Plains. The Kazakh version in which the ogre is not a shepherd but the master of wild animals are the most similar to the American Indian ones.

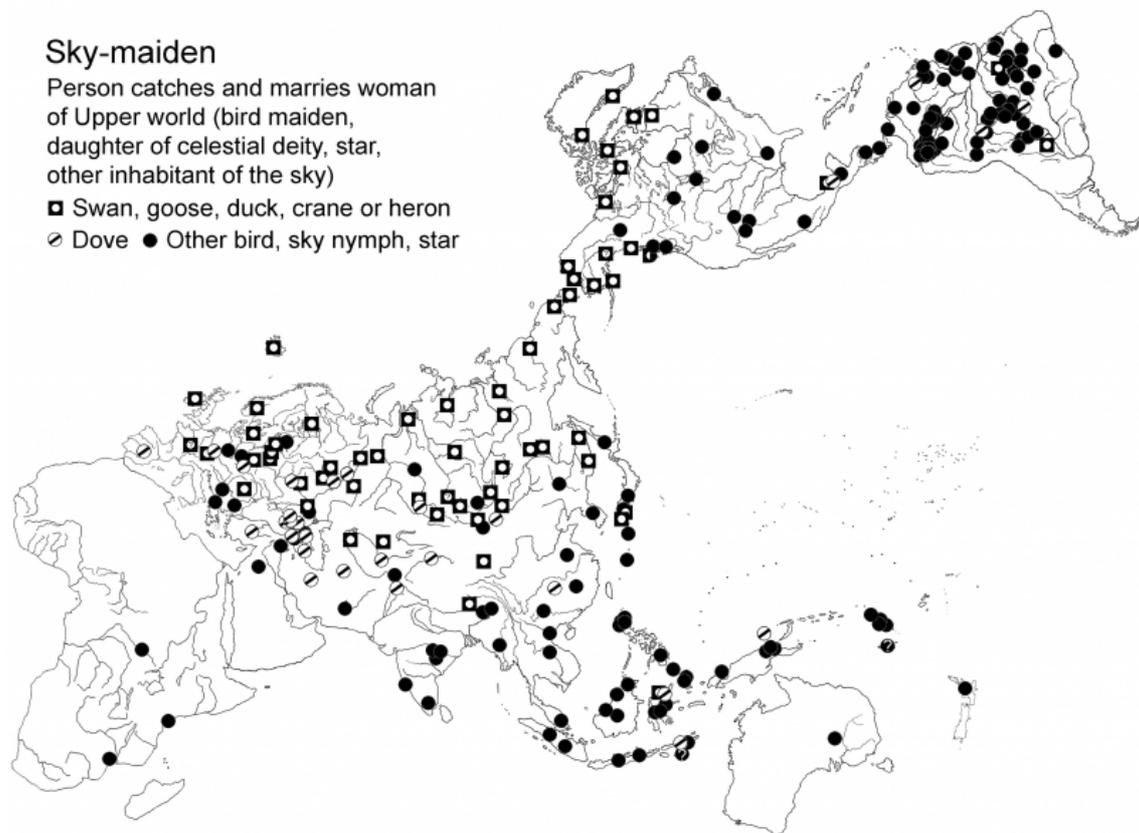
12 The most responsible part of our hypothesis is the assumption that ca. 60,000 BP, i.e. before the modern humans began their migration to Asia, their language was developed enough to retell stories about mythical beings, the primeval ancestors. However, the global patterns in distribution of motifs strongly evidence in favor of such a conclusion. The mythology of the first out-of-Africa migrants was not especially developed—seven to nine different explanations of the mortal nature of man, some tales about the Sun and the Moon, possibly some simple ideas about the Milky Way, the Pleiades and the Belt of Orion, the origin of people from under the earth or from the sky, some the animal stories. The cores of all the adventure stories which are widespread in Africa now were probably brought there later from Asia.

- 13 Cluster of motifs related to the image of Magic wife, i.e. of a supernatural female who married a mortal man can be classified under category of “adventure motifs” though sometimes they are incorporated into etiological myths that explain the origin of people in general or of particular ethnic groups, lineages, etc. The Magic wife is one of the most widespread themes of world folklore, but it is only rarely found in sub-Saharan Africa and was probably brought there relatively recently (at least in post LGM times) from Asia. For Australian mythologies the very situation of a marriage between the supernatural and the mortal is irrelevant because in Australian narratives all the participants are neither totally human nor non-human but the “primeval ancestors” of mixed nature. Stories about the marriage of a male from the earth with a female from the sky who eventually abandons him are also rare (practically only one case is recorded (Parker, 1897, pp. 43–6], in all others the male only tries to catch the female but fails). As about the occurrence of the Magic wife in Eurasia, Oceania and America, the areal patterns of particular variants of this theme demonstrate clear tendencies that help to define the place and to a certain degree the time of their emergence.

Sky-maiden variants with a special attention to the Swan-maiden narratives

- 14 Putting together all Magic wife variants in which supernatural marriage partner is connected with upper world is somewhat formal. It's not obvious that Star-wife and Duck-wife have more in common than either of them with e.g. Fish-wife or Elk-wife. However, such a combination works, i.e. as far as we select as a separate category all tales about the marriage of human person with a female from Upper world, there are easily noticed tendencies in the areal distribution of particular variants classified in such a manner (figure 5).

Figure 5. – Areal distribution of motif *Sky-maiden*.



- 15 In folk taxonomies all big or middle-sized birds which swim or live near water and regularly migrate to the south in big wedge-shaped flocks (swans, geese, ducks, cranes) are grouped together (cf. German “Zugvögel” [Toivonen, 1937]). Accordingly, in narratives they are more easily replaced with each other than with images of other kind. We will be naming all narratives with participation of corresponding personages “Swan-maiden” stories even if they are really about Duck-maidens or Crane-maidens. Besides very rare cases in Latin America (Heron-woman in Sierra Popoluca and Shikrin Kayapo and Duck-woman in Mocovi texts) and in Indonesia (Goose-woman in Minahasa text), all Swan-maiden variants of the Magic wife are found across the continuous area of Northern Eurasia and adjacent part of North America. In North America they are known to the Eskimo-speaking, Tlingit and Haida groups. Considering this pattern of distribution, the Swan-maiden must be of North Eurasian origin and be brought to New World after the end of the LGM. Practically no other (i.e. not Swan-maiden) variants of the Sky-maiden are known in areas where

the Swan-maiden is widespread. In Western Siberian Khanty story daughters of the Sun-woman are not named swans but they probably have this appearance because the hero who tries to approach them unrecognized has to put on the swan skin (Lukina, 1990, no. 5, p. 65). The most numerous and elaborate versions of the Swan-maiden which explain the origin of particular groups of people are found among the Buryats of Baikal region, almost exclusively among the Khori group of Buryats (Barannikova, 1973, no. 1, pp. 43–53; Eliasov, 1973, no. 64, pp. 312–7; Khangalov, 1960, no. 99, pp. 105, 109–11, 379–80; Nassen-Bayer and Stuart, 1992, p. 327; Poppe, 1981; Potanin, 1883, pp. 23–5; Rumiantsev, 1962, pp. 146–201; Sharakshinova, 1959, p. 136; Id., 1980, pp. 130–1; Tugutov and Tugutov, 1992, no. 46, 47, 49, pp. 157–63; Zabanov, 1929, pp. 29–31).

- 16 To the south of the area of the Swan-maiden, there is a vast area of a less specified Sky-maiden stories that occupies East and Southeast Asia and western Oceania. Female protagonists of these stories are non-migratory birds (like Cassowary in Papuan myths), Stars, or anthropomorphic sky nymphs that are not directly associated with any particular animals or objects. If the two areas, the Northern Eurasian and the Southeast Asian ones, are historically connected (and the adjacent position of the both zones in respect to each other suggests that they are), which of the variants is the oldest and which is derived from the other?
- 17 Arguments in favor of the priority of the less specified images are twofold, related to the areal distribution of variants and to their content.
- 18 Almost all Latin American Indian versions are of the same kind as the Southeast Asian versions. They too demonstrate great variety of the Sky-maiden identification (Vulture, Parrot and other birds, Star-woman, unspecified sky-nymphs). As it was told above, Latin American Indian mythologies have many correspondences with the mythologies of the Pacific borderlands of Asia and Oceania, probably derived from them and represent the heritage of early groups of migrants into the New World. Unlike the Latin American Indians, the Eskimo are unanimously considered as the latest arrivals to the New World. The fact that the Swan-maiden is widespread just among the Eskimo but known to most of the American Indians means that

before the arriving of the Eskimo-speaking groups into American Arctic (probably ca. 5000 BP [Fitzhugh, 2002, p. 123]), the Swan-maiden in Siberia or at least in the Northeast Asia was unknown. The Tlingit and Haida stories hardly have independent Siberian sources but are related to the Eskimo ones. In all of them (Eskimo, Tlingit and Haida) the Sky-maiden is Goose while in Eastern Siberia it is Crane, Swan or Duck. The only and rather far away from the Bering Strait area case of the Goose-maiden is among the Amur Evenk (Bulatova, 1980, pp. 102–4). The Northwest Coast Indians could borrow the Goose-maiden story from Pacific Eskimo or from the bearers of Kachemak culture that occupied the same territory of Southern Alaska before AD 1000–1200 (Crowell, a.o. 2001; Dumond, 2005; Klein, 1996). The Kachemak tradition is not related directly to the historic Eskimo and can go back to the Ocean Bay culture that appeared on Kodiak and the nearby coast of Alaska Peninsula at about 5500 BC. However, Kachemak is definitely more closely related to the Aleutian and Paleo-Eskimo traditions than to any Amerindian ones.

- 19 The hypothesis of historic priority of the Southeast Asian versions of the Sky-maiden is supported by their usual or at least very often integration into the actual mythological beliefs. Across the southeast borderlands of Asia the motif in question is not used only in adventure stories with anonymous protagonist which is typical for the Northern Eurasian Swan-maiden variants but also into antropogenic myths. These are the cases of Arapesh Papuans, Dayaks of Brunei, Bantic of Sulawesi, Tidore of northern Moluccans, inhabitants of Sangir and Nufoor Islands, Nabaloi of Luzon (Gregor and Tuzin, 2001, pp. 325–6; Knappert, 1999, pp. 299–301; Lessa, 1961, pp. 124, 148–9, 154–6; Moss, 1924, no. 26, pp. 259–61). Other stories do not explain the origin of people but still contain different etiological motifs like the origin of gods, celestial bodies, atmospheric phenomena, human anatomy and culture, etc. (Maori, Gonds, Austronesian people of Borneo, Yava, Sulawesi and the Philippines, the Chinese [Braginski, 1972, pp. 117–21; Elwin, 1949, no. 3, p. 176; Eugenio, 1994, no. 142, pp. 256–7; Gomes, 1949, pp. 278–300; Hatto, 1961, pp. 328–9; Kruyt, 1938, no. 40, pp. 390–1; Lessa, 1961, pp. 148, 153–4; Macdonald, 2005, p. 96; Rassers, 1959, pp. 266–7; Reed, 1999, no. 5, 8, pp. 58–74, 86–90, 210–1; Rybkin, 1975, no. 38, pp. 105–11; Wilhelm, 1921, no. 16, pp. 31–4]). In Latin America, the origin of people is explained in

the Sky-maiden myths of the Lacandons, Cabecar, Maina, Caraja, Tapirape, probably Wayana and other Indians (Baldus, 1952–1953, pp. 210–1; Id., 1970, p. 355; Boremansé, 1986, pp. 242–6; Id., 1989, pp. 91–3; Ehrenreich, 1891, pp. 39–40; Grenand, 1982, no. 5, pp. 69–72; Stone, 1962, pp. 59, 63; Verneau and Rivet, 1912, pp. 34–5; Wagley, 1977, p. 176]. In Northern Eurasia and in North America, however, no other Swan-maiden story besides the Khori-Buryat ones is related to the explanation of the origin of people.

- 20 Narratives in which the Sky-woman is a dove deserve special attention. We can find such an identification in Indonesia, China and Latin America but only as rare and chance variants among other cases of the identification of the sky-woman with a bird. But from the Mediterranean till Xinjiang, i.e. mainly across the area of Islamic influence, the Dove-maiden is a predominant version of the Sky-maiden used in the fairytales. It seems likely that the spread of this version was late and connected with the spread of the fairytale as a particular folklore genre.

Conclusions

- 21 Differences in the areal distribution and content of Northern Eurasian – Arctic American Swan-maiden stories and much more diversified tales from the Southeast and East Asia, Oceania and Latin America can be explained considering the demographic and cultural history of Eurasia and America after the Late Glacial Maximum. I suppose that the plot of Sky-maiden (and possibly of the Magic wife in general but this needs special investigation) developed during the Paleolithic in Pacific borderlands of Asia before LGM. In continental Asia before the LGM it could be unknown. After the end of the LGM there had to be a general population movement to the north as far as ever new areas of Northern Eurasia became suitable for habitation (there are some direct genetic evidence in favor of such a movement but it is a theme apart and we do not address it now). Eventually, the people of Eastern/Southeastern Asian origin entered Beringia and ultimately American mainland. Their heritage has been preserved mainly in Latin America. In Northern Asia one particular version of the Sky-maiden, i.e. the Swan-maiden, was adopted by local populations and spread across Siberia and further into Europe,

mostly into its eastern and northern part. It happened rather late because the Old World ancestors of most of the Northern American Indians had not yet known the Sky-maiden and therefore could not bring it to the New World. Even the less specified Sky-maiden tales are rare among North American Indians. At the time when the Eskimo ancestors became to move into the New World, the Swan-maiden myth was already well developed and it spread with the Eskimo across American Arctic. This way we have approximate dating of the emergence of the plot between 10/12,000 and 5000/6000 years BP. The Sky-maiden remained extremely rare in Africa, the existing cases probably borrowed from Asia through the trade contacts in East Africa. To the south of the forested zone of Eurasia (Mediterranean – Central Asia), the Sky-maiden was probably introduced very late with the fairytale.

BIBLIOGRAPHY

- BALDUS Herbert, "Karaja-Mythen", *Tribus*, vol. 2-3, 1962-1953, pp. 210-7.
- BALDUS Herbert, *Tapirapé – tribo tupí no Brasil Central*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, Editôra da Universidade de São Paulo, 1970.
- BARANNIKOVA Ye.V., *Buriatskie narodnye skazi: volshebno-fantasticheskie* [Buryat Folktales: Magic Tales], vol. 1, Ulan-Ude, Buriatskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1973.
- BEREZKIN Yuri, "Some Results of Comparative Study of American and Siberian Mythologies: Applications for the Peopling of the New World", *Acta Americana* (Stockholm-Uppsala), vol. 10, no. 1, 2002a, pp. 5-28.
- BEREZKIN Yuri, "Review of "Thomas A. Gregor and Donald Tuzin (eds), *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2001, 392 p."", *Latin American Indian Literatures Journal*, vol. 18, no. 1, 2002b, pp. 84-91.
- BEREZKIN Yuri, "Southern Siberian – North American Links in Mythology", *Acta Americana* (Stockholm-Uppsala), vol. 12, no. 1, 2004, pp. 5-27.
- BEREZKIN Yuri, "The Assessment of the Probable Age of Eurasian-American Mythological Links", *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia* (Novosibirsk), no. 1, 2005a, pp. 146-51.
- BEREZKIN Yuri, "Continental Eurasian and Pacific Links in American Mythologies and Their Possible Time-depth", *Latin American Indian Literatures Journal*, vol. 21, no. 2, 2005b, pp. 99-115.

BEREZKIN Yuri, "Folklore-Mythological Parallels among Peoples of Western Siberia, Northeastern Asia, and the Lower Amur – Primorye Region", *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia* (Novosibirsk), no. 3, 2006a, pp. 112–22.

BEREZKIN Yuri, "The Cosmic Hunt: Variants of a Siberian – North-American Myth", *Folklore* (Tartu), no. 31, 2006b, pp. 79–100.

BEREZKIN Yuri, "'Earth-Diver' and 'Emergence from under the Earth': Cosmological Tales as an Evidence in Favor of the Heterogenic Origins of American Indians", *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia* (Novosibirsk), no. 4, 2007a, pp. 110–23.

BEREZKIN Yuri, "Dwarfs and Cranes. Baltic Finnish Mythologies in Eurasian and American Perspective (70 Years after Yriö Toivonen)", *Folklore* (Tartu), no. 36, 2007b, pp. 75–96.

BEREZKIN Yuri, "Out of Africa and Further along the Coast: African – South Asian – Australian Mythological Parallels", *Cosmos*, vol. 23, no. 1, 2009a, pp. 3–28.

BEREZKIN Yuri, "Why Are People Mortal? World Mythology and the 'Out-of-Africa' Scenario", *Ancient Human Migrations: A Multidisciplinary Approach*, ed. by Peter N. Peregrine and Marcus Feldman, Salt Lake City, The University of Utah Press, 2009b.

BOAS Franz, *Indian Myths and Legends from the North Pacific Coast of America*, Vancouver, Talonbooks, 2002.

BOREMANSE Didier, *Contes et mythologie des Indiens Lacandon*, Paris, L'Harmatan, 1986.

BOREMANSE Didier, "Ortogénesis en la literatura maya lacandona", *Mesoamérica*, vol. 10, no. 17, 1989, pp. 61–104.

BRAGINSKI V., *Volshebny zhezl. Skazki narodov Indonezii i Malaizii* [Magic Staff. Folk-Tales of Indonesian and Malaysian Peoples], Moscow, Khudozhestvennaia literatura, 1972.

BULATOVA Nadezhda Ya., "Nekotorye materialy fol'klora amurskih evenkov [Some Materials on Folklore of the Amur Evenk]", in Yuri A. Kim (ed.), *Fol'klor narodov severa SSSR* [The Folklore of the Peoples of the USSR], Leningrad, Leningradski gosudarstvennyi pedagogicheski institut im. A. I. Gertsena, 1980, pp. 84–107.

CROWELL Aron L., STEFFIAN Amy F., and PULLAR Gordon L., *Looking Both Ways. Heritage and Identity of the Alutiiq People*, Fairbanks, University of Alaska Press, 2001.

DUMOND Don E., *A Naknek Chronicle. Ten Thousand Years in a Land of Lake and Rivers and Mountains of Fine Katmai National Park and Preserve*, King Salmon, Alaska, Katmai National Park and Preserve, 2005.

EHRENREICH Paul, *Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens*, Berlin, Königlichem Museum für Völkerkunde, 1891.

ELIASOV Lazar' Ye., *Buryatskie narodnye skazki* [Buryat Folk-Tales], Ulan-Ude, Buryatskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1973.

- ELWIN Verrier, *Myths of Middle India*, Madras, Oxford University Press, 1949.
- EUGENIO Damiana L., *Philippine Folk Literature. The Myths*, Diliman, Quezon City, University of the Philippine Press, 1994.
- FITZHUGH William W., "Yamal to Greenland: Global Connections in Circumpolar Archaeology", *Archaeology. The Widening Debate*, Oxford University Press, 2002, pp. 91-143.
- GREGOR Thomas and TUZIN Donald, *Gender in Amazonia and Melanesia*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2001.
- GRENAND Françoise, *Et l'Homme devint jaguar. L'univers imaginaire et quotidien des Indiens Wayãpi de Guyane*, Paris, L'Harmattan, 1982.
- KHANGALOV Matvei N., *Sobranie sochinenii [Collected Works]*, vol. 3, Ulan-Ude, Buryatskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1960.
- KLEIN Janet R., *Archaeology of Kachemak Bay, Alaska*, Homer, Alaska, Kachemak Country Publications, 1996.
- KROEBER Alfred Luis, "Catch-Words in American Mythology", *Journal of American Folklore*, vol. 21, no. 81-82, 1908, pp. 222-7.
- KRUYT Alb. C., *De West-Toradjas op Midden-Celebes*, Deel II, Amsterdam, N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1938.
- KUZMIN Y. V. and KEATES S. G., "Siberia at the Last Glacial Maximum: Continuity or Discontinuity of Human Populations?", *Severnaia Patsifika – kul'turnye adaptatsii v kontse pleistotsena i golocena [Northern Pacific: Cultural Adaptations in the End of the Pleistocene and Holocene]*, Magadan, Severny Mezhdunarodny Universitet, 2005, pp. 84-7.
- LESSA William A., *Tales from Ulithi Atoll*, Berkeley, University of California Press, 1961.
- LUKINA Nadezhda V., *Mify, predania, skazki khantov i mansi [Myths, Legends, Tales of the Khanty and Mansi]*, Moscow, Nauka, 1990.
- MACDONALD Charles, "Du corps déconstruit au corps reconstruit", *L'Homme*, vol. 174, 2005, pp. 75-102.
- MOSS Claude Russel, "Nabaloi Tales", *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 17, no. 2, 1924, pp. 227-353.
- NASSEN-BAYER and STUART Kevin, "Mongol Creation Stories: Man, Mongol Tribes, the Natural World, and Mongol Deities", *Asian Folklore Studies*, vol. 51, no. 2, 1992, pp. 323-34.
- PARKER K. Langloh, *Australian Legendary Tales*, London, D. Nutt, 1897.
- PAVLOV Pavel Yu., *Paleolit severo-vostoka Yevropy [The Paleolithic of the Northeast of Europe]*. Dissertation for the degree of Doctor of Historical Sciences. Defended at Saint Petersburg, Institute for the History of Material Culture, 25 March 2009.

POPPE Nikolaus, "Die Schwanenjungfrauen in der epischen Dichtung der Mongolen", *Asiatische Forschungen*, vol. 72, 1981, pp. 101–8.

POTANIN Grigori N., *Ocherki severo-zapadnoi Mongolii*, Vypusk IV, Materialy etnograficheskie [Northwest Mongolia Essays, Issue IV, Ethnographic Materials], St Petersburg, tipografia V. Kirshbauma, 1883.

RASSERS Willem H., *Pañji, the Culture Hero. A Structural Study of Religion in Java*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1969.

RUMIANTSEV Georgi N., *Proiskhozhdenie khorinskih buryat* [The Origin of Khori-Buryats], Ulan-Ude, Buriatskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1962.

RYBKIN Rostislav L., *Skazki i mify narodov Filippin* [Tales and Myths of the Peoples of the Philippines], Moscow, Nauka, 1975.

SHARAKSHINOVA Nadezhda O., *Buryatski folklor* [The Buryat Folklore], Irkutsk, Irkutskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1959.

SHARAKSHINOVA Nadezhda O., *Mify buryat* [Myths of the Buryat], Irkutsk, Vostochno-sibirskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1980.

STONE Doris, *The Talamanca Tribes of Costa Rica*, Cambridge, Mass., Harvard University, 1962.

SWANTON John Reed, *Myths and Tales of the Southeastern Indians*, Washington, D.C., Smithsonian Institution, 1929.

THOMPSON Stith, *The Folklore*, New York, The Dryden Press, 1951.

THOMPSON Stith, *Motif-Index of Folk-Literature*, 6 vol., Bloomington, Indiana University Press, 1955–1958.

TOIVONEN Yryö Henrik, "Pygmäen und Zugvögel. Alte kosmologische Vorstellungen", *Finnisch-Ugrische Forschungen*, vol. 24, no. 1–3, 1937, pp. 87–126.

TUGUTOV I. E. and TUGUTOV A. I., *Nebesnaia deva lebed'. Buriatskie skazki, predania i legendy* [Sky Swan-Maiden. Buryat Tales and Legends], Irkutsk, Vostochno-sibirskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1992.

UTHER Hans-Jörg, *The Types of International Folktales*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 2004.

VERNEAU R. and RIVET Paul, *Ethnographie ancienne de l'Équateur*, Paris, Mission du Service géographique de l'Armée pour la mesure d'un arc de méridien équatorial en Amérique du Sud, 1912.

WAGLEY Charles, *Welcome of Tears: The Tapirapé Indians of Central Brazil*, New York, Oxford University Press, 1977.

WILHELM Richard, *Chinesische Volksmärchen*, Jena, Eugen Diederichs, 1921.

YI Seonbok and CLARK Geoffrey, "The 'Dyuktai Culture' and New World Origins", *Current Anthropology*, vol. 26, no. 1, 1985, pp. 1–7.

ZABANOV Mikhail N., *Bytovye cherty v epicheskikh proizvedeniah ekhirit-bulagatov*
[Everyday Life in Ekhirit-Bulagat Epics], Verkhneudinsk, Buryat-mongolski uchenyi
komitet, 1929.

AUTHOR

Yuri Berezkin

Museum of Anthropology and Ethnography,
Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg

Scénarios schématiques de la vie et de la narration

Sergei Iou. Neklioudov

Translated by Denyse Noreau and Alexandre Sadetsky

DOI : 10.35562/iris.2034

Copyright

All rights reserved

ABSTRACT

Français

On peut distinguer trois cas de correspondances différentes entre les « scénarios schématiques » et le domaine narratif folklorico-littéraire :

1. La narration constitue la projection de la « dramaturgie de la vie » (une telle projection n'est évidemment ni directe ni complète) ;
2. La structure de l'univers des personnages et la structure événementielle du narratif influencent la formation des « scénarios de la vie », en conditionnant l'apparence morphologico-compositionnelle de l'un et de l'autre ;
3. La coïncidence de la « dramaturgie de la vie » et de la « dramaturgie de la narration » s'explique par le fait qu'elles ont des sources communes ; ces sources pourraient être les modèles mentaux de la tradition, qui dictent à un homme des « règles de comportement » d'une part, et qui s'incarnent dans la narration folklorico-littéraire d'autre part.

Le « scénario schématique » possède une structure événementielle, situationnelle et actantielle. À cette structure correspond un certain niveau d'interprétation qui souvent la lie directement à la conscience religieuse et mythologique ; une telle conscience – compte tenu du fait qu'une conceptualisation globale de tous les aspects de la vie humaine caractérise le mythe – englobe, par sa nature même, les « blocs interprétatifs » pertinents pour pratiquement tous les précédents événementiels. Le « scénario schématique » est donc lié au domaine des croyances et concepts actuels, lié aussi aux systèmes de valeurs et normes éthiques, etc. ; il est possible de reconstituer nombre de ces croyances, concepts, valeurs et normes à l'aide de l'histoire vécue qui nous occupe. D'ordinaire, ces interprétations ne représentent pas le fond neutre des événements, mais un élément actif et dynamique qui agit directement sur le développement de ces événements.

INDEX

Mots-clés

le « scénario schématique », l'interprétation, le « sujet », la narration, le mythe, la conscience religieuse et mythologique, les croyances et concepts actuels

TEXT

- 1 Les interprétations de la dynamique événementielle d'un texte, définissable à travers des termes comme « sujet », « trame affabulée » et autres, peuvent être extrêmement différentes. Néanmoins, c'est surtout l'élément verbal qui, habituellement, reste prédominant en regard de leur signification. On présuppose généralement, de façon plus ou moins nette, que le sujet est engendré, qu'il vit, qu'il est transmis principalement dans la tradition verbale et surtout par le moyen de cette tradition. C'est pourtant beaucoup moins évident qu'on ne pourrait le croire. Dans ce travail, je tenterai de démontrer que le « sujet » est tout à fait apte à vivre également dans le champ « non verbal », sans qu'il soit directement dépendant des traditions verbales, sans qu'il soit totalement inspiré par ces traditions et même, sans presque utiliser leur « langage ». Il ne s'agit pas ici d'actes de nature rituelle, cérémoniale et théâtrale, ni de la tradition visuelle dont le « sujet », en principe, est aussi de nature tout à fait différente. Je désire plutôt attirer ici l'attention sur des phénomènes d'un tout autre genre.
- 2 Présentons d'abord brièvement deux sujets : voici le premier.
- 3 Il était une fois un couple marié. Pendant de longues années, les époux n'eurent pas d'enfants et on considérait ce fait comme le résultat d'un sort qu'on leur aurait jeté. Une vieille femme, à un moment donné, leur apprit comment déjouer le mauvais sort. Ils commandèrent quatre messes, ensuite les deux époux mangèrent chacun une hostie et une galette cuite spécialement pour cette occasion. La femme devint enceinte très rapidement et donna par la suite naissance à un garçon. Sitôt après la naissance de l'enfant, le mari, suite à une altercation avec son propre père, quitta la maison et

devint soldat. Pendant de longues années, on resta sans nouvelles de lui. Finalement, il revint. Ses proches, son épouse y compris, après certaines réticences, le reconnurent. Plus tard, l'épouse affirma : « C'est mon mari ou bien c'est le diable lui-même qui a pris son apparence. » Et la vie conjugale reprit. Quelques années passèrent encore et l'identité de celui qui était revenu fut mise en doute par la parenté ; deux fois, on porta l'affaire devant des tribunaux de deux instances différentes. Parmi les arguments importants qui jouèrent en faveur de la reconnaissance de l'identité du défendeur, il y eut le fait qu'il avait été reconnu par son épouse, ainsi que celui d'être extrêmement bien informé des affaires familiales, à un point tel qu'il était pratiquement impossible de voir en lui un étranger. À ce moment même, un homme apparut soudain qui prétendait être le mari revenu et l'épouse le reconnut tout de suite. Les deux prétendants s'accusèrent mutuellement devant la cour d'être des imposteurs et de tenter de s'approprier la femme et les biens d'autrui. On apprit, pendant l'enquête, que le premier prétendant savait infiniment plus de choses à propos de circonstances passées et d'épisodes de la vie familiale que le nouveau venu. À ce moment, ce fait fut plutôt perçu comme preuve de l'utilisation de sortilèges et d'une ingérence des forces maléfiques ; à cela s'ajoutait la reconnaissance prolongée et obstinée par la femme du premier prétendant en qualité d'époux absent auparavant. Après quelques confrontations, il fut reconnu comme un imposteur par la cour supérieure et exécuté.

- 4 Voici une autre histoire : un homme part à la guerre. Il revient soudainement à la maison, plus tôt que prévu, expliquant son retour par le fait qu'une trêve a été conclue. Cependant, lorsque la guerre se termine, un autre homme apparaît qui est le sosie du premier et personne, y compris l'épouse, ne peut déterminer lequel est le vrai mari. La rivalité commence entre les prétendants qui veulent s'approprier les biens et la famille ; on apprend alors que le premier connaît beaucoup mieux la généalogie de la famille que le deuxième. Le souverain n'arrive pas à régler cette affaire, malgré le fait qu'il était plutôt porté à donner raison au premier prétendant, et cela justement parce que ses connaissances concernant l'histoire de la famille étaient remarquables. On fit alors appel à un juge extrêmement sage qui proposa comme épreuve à chacun des époux

présumés de s'introduire dans le goulot très étroit d'un vase. Témoignant de sa nature démoniaque, le premier des deux prétendants exécuta l'épreuve avec facilité et tomba ainsi dans le piège. En effet, le goulot de la cruche fut aussitôt scellé et le démon imposteur fut ensuite brûlé dans le vase.

- 5 Il n'est probablement pas nécessaire de tenter de prouver que les deux histoires ont l'air d'être des versions rapprochées d'un même sujet et, qu'en tant que telles, elles auraient pu faire l'objet de recherches comparées dans le domaine de la création verbale traditionnelle. Et même plus : la deuxième histoire, celle que l'on vient de citer, était déjà incluse par A. N. Vesselovski dans le corpus étudié par les comparatistes, il y a plus d'une centaine d'années (Vesselovski, 1921, p. 30-31) ; on peut comprendre alors que l'utilisation de ce matériel assez proche peut permettre d'élargir encore plus notre concept de la distribution géographique de ce « sujet errant », ainsi que le concept de son histoire littéraire.
- 6 Mais, dans le cas qui nous occupe, une telle approche est justement tout à fait exclue. C'est que le premier texte n'est pas, en général, la présentation d'une œuvre littéraire. Il s'agit plutôt de la description d'événements réels qui ont eu lieu dans le village d'Artiga (Comté de Foix, dans le pays basque français) au milieu du XVI^e siècle. C'est l'histoire bien connue d'un riche paysan, Martin Guerre, qui a soudainement abandonné sa famille, pour ne revenir que plusieurs années plus tard, durant le procès d'un imposteur qui était son sosie. De plus, la présentation donnée plus haut des événements n'est pas fondée sur des textes narratifs homogènes (des textes qui seraient parus pratiquement tout de suite après le procès judiciaire qui, à l'époque, avait fait beaucoup de bruit) ; cette présentation est plutôt fondée sur des matériaux documentaires : dossiers d'instruction, témoignages écrits, etc. ; tous ces matériaux ont été étudiés et résumés par une historienne américaine, professeur à l'université de Princeton, N. Z. Davis (1983). Elle n'avait nullement l'intention de présenter une chaîne d'événements qu'elle aurait reconstruite selon tel ou tel schéma littéraire. Elle s'intéressait plutôt aux circonstances de la vie, ainsi qu'aux motifs des actions des gens réels, ayant vécu dans un passé éloigné.

- 7 Notre premier récit ne peut donc aucunement devenir l'objet d'une critique littéraire historico-comparative, ni de par la forme dans laquelle cette histoire a été présentée ici, ni non plus de par la phase de fixation de cette histoire ; ce récit n'a en général rien à voir avec la critique littéraire. Il faut alors parler d'une coïncidence de la « littérature » et de la « vie » et le texte littéraire (notre deuxième récit), d'après le lieu de sa composition et les contrées où il a été narré, n'appartient pas directement à la culture française ou plus largement européenne. Il s'agit d'une nouvelle intégrée au recueil mongol de « prose encadrée » sur le Khan Ardji-Bordji (Rintchen, 1959), dont on retrouve la source lointaine indienne, ancienne, dans les *Trente-deux récits à propos du trône du roi Vikramaditia*. Il faut ajouter qu'il existe dans cette région d'autres variantes très proches d'un semblable sujet. Ainsi, dans sa variante népalaise (*Le Jugement de pantcha*), le pandit Jokhana prend l'apparence d'un certain Tchoukmiba et se met à rivaliser avec lui pour la possession de sa jeune épouse qui, elle, ne peut comprendre lequel des deux est en réalité son mari. Évidemment, l'épreuve commandée par une divinité, c'est-à-dire s'introduire par le goulot très mince d'une cruche, est réussie par l'imposteur magicien et c'est justement ainsi qu'il se trahit (Kharitonov, 1975). La tradition européenne connaît pourtant, elle aussi, un sujet semblable, par exemple dans les légendes au sujet des origines du roi Arthur. Dans le roman de T. Malory, *Le morte Darthur* (Malory, 1897), le père du héros, le roi Uther Pendragon, avec l'aide du magicien Merlin, prend l'apparence du duc de Tintagil et passe la nuit avec l'épouse du duc, Ygerne ; c'est de cette union qu'Arthur est né. Quant au duc, il périt la nuit même dans une bataille contre l'armée du roi. Du point de vue de la trame affabulée, le mythe d'Amphitryon est encore plus proche de l'histoire en question ; ce mythe a eu un destin littéraire beaucoup plus riche. Trois des sources différentes connues concernant ce mythe remontent au II^e siècle avant notre ère (Pausanias, Apollodore, Plaute). Pausanias (1926-1939), interprétant l'image peinte sur un coffret, écrit : « Il s'agit d'une illustration pour une légende hellénique, où Zeus s'unit à Alcène en prenant l'apparence d'Amphitryon. » À ce sujet, une coupe offerte par Zeus/Jupiter (« dans sa main droite, il tient une coupe, dans la gauche, un collier ; Alcène se les approprie ») sert de preuve en regard de l'authenticité de « l'époux » Jupiter (et cette coupe ne peut être présentée par le

vrai Amphitryon) ; la coupe peut être comparée à un récipient qui servirait à prouver l'identité ou l'imposture des doubles dans les légendes de l'Asie centrale. Dans la version d'Apollodore (1921), Amphitryon revient d'une expédition militaire contre les Téléboens mais, avant qu'il n'arrive à Thèbes,

Zeus, ayant pris son apparence, est venu durant la nuit chez Alcmène, a partagé sa couche, et là, lui a raconté toutes ses aventures avec les Téléboens. Lorsqu'Amphitryon arrive à son tour chez son épouse, il s'aperçoit qu'elle ne manifeste pas un élan ardent envers lui et il demande la raison de son attitude. Elle répond qu'il est déjà venu chez elle la nuit précédente et qu'elle a partagé sa couche. Alors, s'adressant à Tyrèse, Amphitryon apprend l'intimité de Zeus et d'Alcmène.

La comédie de Plaute (1974) inclut des épisodes essentiels de la légende racontée par Apollodore, mais avec évidemment une plus grande quantité de détails et de personnages et dans une version humoristique. Tyrèse en est absent, mais en revanche, apparaît un personnage qui n'est pas mentionné dans les autres sources (il appartient probablement totalement à la tradition de l'écriture comique), c'est le serviteur d'Amphitryon, nommé Sosie ; Mercure accompagnant Jupiter a pris son apparence. Le malentendu avec Amphitryon, qu'on ne reconnaît pas comme le véritable époux, continue jusqu'à la naissance des jumeaux, après quoi Jupiter lui-même explique au héros le sens de l'événement. Plus tard, la comédie de Plaute fut retravaillée par Molière qui a conservé tous les méandres de la trame. Il faut ajouter qu'on retrouve également des motifs comparables dans des versions différentes d'œuvres consacrées à Don Juan. Comme l'a remarqué J. Rousset (1976, p. 144), Don Juan de Tirso de Molina (dans la pièce *Le Trompeur de Séville* ou *Le Convive de pierre*) ressemble au personnage de Jupiter de l'*Amphitryon* de Molière, car il séduit Isabelle et Anna sous l'apparence de leurs bien-aimés : celle du duc Octavio, lors du rendez-vous avec Isabelle, et celle du marquis de la Motte, au rendez-vous avec Donna Anna.

- 8 Mais, malgré le fait que, dans ce cas, les parallèles littéraires (même s'ils sont moins évidents que ceux qui ont été mentionnés au début de ce travail) appartiennent à des traditions qui sont historiquement

et géographiquement très proches des événements mentionnés auparavant, il n'existe aucune chance de déterminer si l'hypothèse concernant l'influence des modèles littéraires sur l'évolution de ces événements correspond à la vérité. Et ce n'est pas simplement à cause du fait que le sujet de l'œuvre racontant l'histoire d'Amphitryon pouvait être connu dans des strates tout à fait différentes de la société de l'époque en question. Une telle influence est impensable, surtout à cause du fait que « l'histoire » comme telle a duré plus de dix ans, si l'on calcule à partir du départ de Martin Guerre jusqu'à son retour ; elle a duré plus de vingt ans, si l'on calcule à partir du moment de la noce ; le procès judiciaire, dont les matériaux nous donnent tous les renseignements au sujet de cette histoire, a duré une année entière. Pendant tout ce temps, les participants se comportaient selon les circonstances fluctuantes, selon leurs propres opinions, leurs désirs et leurs sentiments. Il est impossible d'imaginer que, tout ce temps, ils tenaient compte, ne serait-ce qu'inconsciemment, comme peut le faire une troupe de théâtre bien rodée, du déroulement d'un certain « dessin littéraire ». Et cependant, une coïncidence si exacte ne peut être fortuite. Il doit exister une explication, qui repose probablement sur un plan tout à fait différent, excluant l'influence réciproque des deux « scénarios », dont l'un appartient à la « vie » et l'autre à la « littérature » ; une telle influence réciproque, en général, ne présupposerait aucune interprétation sauf celle de la reconnaissance du sujet traditionnel donné en tant que reflet littéraire de l'histoire de Martin Guerre ; cela est tout à fait impossible ; une autre hypothèse, également absolument impossible, serait la reconnaissance de l'histoire même comme une histoire inventée.

9 Pour résoudre ces doutes, essayons de l'analyser comme un « sujet littéraire » ; en fait, les coïncidences mentionnées auparavant avec des œuvres appartenant à la tradition orale et littéraire nous incitent à agir ainsi. L'histoire de Martin Guerre se compose d'une série d'épisodes, au centre de chacun desquels se trouve un certain événement ou situation. Voici ces épisodes :

1. Le mariage précoce, pratiquement à un âge infantile, l'impuissance prolongée et l'absence d'enfants pour les jeunes époux, ce qui ne pouvait pas ne pas entraîner une forte insatisfaction mutuelle. Cela a

probablement préparé le terrain pour le développement ultérieur des événements qui furent de nature dramatique ;

2. La guérison, la grossesse, la naissance de l'enfant ;
3. La querelle avec le père qui servira de prétexte au départ soudain de Martin ;
4. L'apparition du pseudo-Martin (Arnauld du Tille) et, en préalable à cette apparition, la naissance chez lui de l'idée même d'imposture, la préparation du « masque » et de la « légende », la reconnaissance d'Arnauld comme le Martin authentique et sa vie avec Bertrande, en cette qualité, pendant quelques années ;
5. Les conflits avec la parenté, les doutes qui naissent au sujet de l'authenticité du pseudo-Martin et le début de l'instruction judiciaire ;
6. Le retour du vrai Martin, la constatation de son identité, le verdict final de la cour et l'exécution de l'imposteur.

10 Il est toutefois nécessaire de mentionner que les événements qui ont eu lieu devaient être examinés par les participants à partir de « points de vue » différents et il est tout à fait naturel que ces points de vue ne coïncident pas. On peut distinguer quatre « rôles » centraux, et chacun correspond à une information spécifique concernant les événements, un type particulier de « lecture » et des interprétations différentes concernant cette information :

- le héros (Martin) ;
- le faux-héros (Arnauld) ;
- l'épouse (Bertrande) ;
- le « milieu résonant » (la parenté, les voisins, les juges et l'audience au procès).

11 La recherche de N. Z. Davis est consacrée aux trois premiers personnages, leurs actions, leurs motivations. Mais le schéma d'épisodes présenté plus haut est évidemment celui qui est le plus pertinent pour le quatrième rôle ; et c'est justement ce schéma qui sera ensuite reconnu par la tradition orale et dont les autres textes narratifs hériteront. Évidemment, les impulsions psychologiques et les émotions ressenties par les personnages principaux de cette histoire ne nous seront jamais connues ; leur dévoilement est pratiquement inaccessible pour la science. Par contre, les actions mêmes, qui constituent le « sujet » de la vie examinée ici, nous sont, elles, plus ou moins bien connues. Il faut dire que les héros n'avaient pas une grande liberté de choix. Les recherches de N. Z. Davis nous

indiquent clairement que les possibilités de choix étaient extrêmement limitées. Les collisions biographiques s'arrangeaient conformément à la logique de la vie, une logique relativement rigide ; en fait, ces collisions, malgré le caractère, en général, extraordinaire de l'histoire de Martin Guerre, se composent d'actions et de situations tout à fait stéréotypées, ayant entre elles un nombre non moins limité de liens implicites.

- 12 Examinées de près, les impulsions individuelles, les circonstances plus ou moins aléatoires du déroulement des événements, les raisons immédiates de telles ou telles actions, tout cela engendre un effet de diversité et donne un caractère plurifactoriel aux événements mêmes ; ces événements semblent être couverts par un filet de menus mouvements et détails qui conditionnent les configurations inimitables de chaque moment de la vie réelle et du drame des caractères humains. Cependant, graduellement, on commence à percevoir dans ces événements ce qu'on pourrait appeler « l'idée centrale » ou la « trajectoire fondamentale ». Il nous reste un « scénario schématique » relativement simple ; la réalité d'un tel scénario réside dans sa reproduction permanente.
- 13 On peut noter qu'il existe de nombreux « scénarios schématiques » qui se rencontrent sur des périodes historiques très longues et qui correspondent à un diapason culturel très large, ce qui témoigne de leur caractère universel. C'est à ces schémas qu'appartiennent le départ du jeune homme à la guerre, lorsqu'il quitte sa femme ou sa fiancée, sa longue absence, le retour soudain et certaines conséquences de la situation qui en découle. On peut distinguer trois cas de correspondances différentes entre les « scénarios schématiques » et le domaine narratif folklorico-littéraire :
 - a. La narration constitue la projection de la « dramaturgie de la vie » (une telle projection n'est évidemment ni directe ni complète ;
 - b. La structure de l'univers des personnages et la structure événementielle du narratif influencent la formation des « scénarios de la vie », en conditionnant l'apparence morphologique dans la composition de l'un et de l'autre ;
 - c. La coïncidence de la « dramaturgie de la vie » et de la « dramaturgie de la narration » s'explique par le fait qu'elles ont des sources communes ; ces sources pourraient être les modèles mentaux de la tradition, qui

dictent à un homme des « règles de comportement » d'une part, et qui s'incarnent dans la narration folklorico-littéraire d'autre part.

14 Il n'est donc pas surprenant que nombreux soient les événements, les situations et les épisodes historiques recréés pour lesquels, comme on peut le voir, il existe des parallèles dans les lieux stables de la création verbale narrative ; on trouve pour ces événements, situations et épisodes historiques des analogies nombreuses dans le spectre large des motifs traditionnels. Parmi les exemples cités plus haut, il faut mentionner :

- (1-2) La stérilité prolongée : l'utilisation d'un moyen magique selon la recommandation d'un conseiller dont le savoir dépasse la connaissance ordinaire ; la conception miraculeuse qui en résulte, ce moyen étant souvent de nature culinaire (Propp, 1976) ;
- (3) Le départ du héros loin de sa jeune épouse (ou de sa fiancée) à la guerre et sa longue absence ; s'y ajoute l'ignorance où l'on est maintenu du fait qu'il soit vivant ou mort ;
- (4-5) L'arrivée inopinée chez l'épouse (ou fiancée) languissante du double du héros absent ; ce double peut être une créature démonique quelconque qui a pris l'apparence du héros ou l'esprit du héros lui-même, mort dans des pays lointains – cela apparaît dans de nombreuses légendes, récits de la mythologie inférieure et ballades, du type de *Lénore* de Bürger ; l'identification du nouveau venu se révèle parfois difficile étant donné son « étrangeté » ;
- (6) Le retour du héros qui revient d'expédition après une absence prolongée, son conflit avec le double ou le rival qui prétend prendre sa place (voir AT 974, « Le mari à la noce de sa femme ») ;
- (7) L'instruction judiciaire (souvent en deux étapes) ayant pour objectif l'identification du vrai héros (le double possède une connaissance plus vaste de l'histoire familiale ou ancestrale ce qui, au début, sert de preuve de sa légitimité, mais ensuite trahit son appartenance à l'au-delà ou à l'univers de la sorcellerie) ; le rétablissement de la justice et l'exécution de l'imposteur.

15 Comme cela fut démontré, le « scénario schématique » possède une structure événementielle, situationnelle et actantielle. À cette structure correspond un certain niveau d'interprétation qui souvent la lie directement à la conscience religieuse et mythologique ; une telle conscience, compte tenu du fait qu'une conceptualisation globale de tous les aspects de la vie humaine caractérise le mythe, englobe, par sa nature même, les « blocs interprétatifs » pertinents pour pratiquement tous les précédents événementiels. Le « scénario schématique » est donc lié au domaine des croyances et concepts actuels, lié aussi aux systèmes de valeurs et normes éthiques, etc. ; il

est possible de reconstituer nombre de ces croyances, concepts, valeurs et normes à l'aide de l'histoire vécue qui nous occupe. D'ordinaire, ces interprétations ne représentent pas le fond neutre des événements, mais un élément actif et dynamique qui agit directement sur le développement de ces événements.

- 16 Le caractère stéréotypé de la « dramaturgie de la vie » toujours présent (dans les sociétés de type traditionnel surtout) est reflété dans les modèles de la connaissance de la tradition culturelle. Ces modèles sont dispersés à des niveaux différents (niveau verbal et non verbal : niveau des objets, des actions et autres) ; on les rencontre aussi dans les corrélats cognitifs de la réalité qui surgissent en tant que résultat du travail effectué par la mémoire collective en regard de certaines situations typiques de la vie (Van Dijk, 1987).
- 17 Cependant, la réalité n'est pas hiérarchisée de façon très nette, elle a plutôt la nature d'un continuum peuplé de nombreux personnages. Ce qui se produit reçoit le statut d'événement seulement « après-coup », et ce statut est donné en considérant la signification que cet événement aura pour le développement futur de la vie. Dans la vie quotidienne, les événements et situations (surtout leur manifestation non ritualisée) ne sont pas marqués d'habitude de façon hiérarchique. Leur signification pour le futur n'est pas claire, plusieurs aspects caractérisent les liens qu'ils ont entre eux et cela empêche de reconnaître la signification des phénomènes pertinents pour l'avenir. Enfin, tout ce qui se passe a lieu simultanément pour plusieurs participants de l'événement, événement qui revêt pour chacun de ses participants un sens particulier. Dans la mémoire culturelle collective, le matériel provenant de la vie, avant même qu'il soit reflété dans le narratif historique, passe probablement par une certaine phase de réorganisation qui peut être représentée comme une totalité composée des opérations suivantes :
 - a. Le caractère redondant de la quantité (plus rarement l'insuffisance) est dépassé, ainsi que la non-hiérarchisation des participants réels de l'événement. Cela se présente comme le choix du personnage central, personnage associé à l'axe de l'événement ; le texte narré va se construire autour de ce personnage et les rôles secondaires seront distribués pour la construction de la composition du scénario. Des « scénarios schématiques de vie » apparaissent, auxquels l'homme se

conforme avec un degré différent de prise de conscience ; les structures des rôles de ces scénarios imposent certaines directions de comportement aux partenaires interactifs (Berne, 1972).

- b. La continuité du principe de la réalité est alors dépassée ; les projections de cette continuité dans la mémoire collective acquièrent un caractère autonome. Des « blocs événementiels » pouvant être reproduits et correspondant à des clichés se forment ; ces blocs peuvent devenir l'objet d'une interprétation mythologique et c'est ainsi qu'ils peuvent entrer dans la connaissance générale de la tradition. Ils reçoivent une forme verbale stable en qualité de motifs narratifs.
- c. Les événements acquièrent leur hiérarchie. Une structuration intensive des « scénarios schématiques » spécialement importante pour la culture a lieu ; une telle structuration peut atteindre un niveau de ritualisation. Des liens entre les événements – liens qui dans la vie réelle n'étaient pas très nets, n'étaient pas évidents, ou bien étaient tout simplement absents – sont introduits dans la « dramaturgie de la narration » en devenir.

- 18 Tout cela explique de quelle manière peuvent apparaître des parallèles si frappants entre les « syntagmes événementiels » de l'histoire réelle et les syntagmes événementiels du narratif traditionnel, entre également la « dramaturgie de la vie » et la « dramaturgie de la narration ». La coïncidence des éléments du « scénario schématique » existant dans la vie (qui s'appuie sur les stéréotypes mentaux de la tradition) avec toute une série de motifs narratifs (formés à la base des mêmes stéréotypes) présuppose un caractère relativement uniforme de leur succession et de la nature de leurs liens. Une dernière remarque est nécessaire : la « description de la réalité historique » reconstruite reste inévitablement une sorte de « réalité virtuelle » qui, à tous égards, est plus pauvre que la vie réelle et qui est structurée grâce à des interprétations rétrospectives, y compris mythologiques, absentes de la vie quotidienne.

BIBLIOGRAPHY

APOLLODORE, *Bibliothèque*, trad. par J. G. Frazer, 2 vol., Londres / New York, 1921, livre II, ch. 3 et 8.

