

# Grand-mère, sa fille et ses petits-fils Mythes d'origine iroquois

Yvan Simonis

Le rapport Hommes-Femmes

Volume 1, Number 3, 1977

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/000864ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/000864ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Simonis, Y. (1977). Grand-mère, sa fille et ses petits-fils : mythes d'origine iroquois. *Anthropologie et Sociétés*, 1 (3), 63–78.

<https://doi.org/10.7202/000864ar>

---

# GRAND-MÈRE, SA FILLE ET SES PETITS-FILS

## mythes d'origine iroquois<sup>1</sup>

---

**Yvan Simonis**  
UNIVERSITÉ LAVAL



Celui qui entreprend l'analyse des mythes iroquois est aussitôt frappé par l'abondance des mythes publiés ou inédits, et la rareté des analyses de cet immense corpus. A part quelques remarques éparses d'observateurs peu intéressés par ce qui leur paraissait sottises ou imagination débridée, l'intérêt pour les mythes iroquois ne prend forme qu'au dix-neuvième siècle. La presque totalité des mythes, publiés ensuite ou restés inédits, sont recueillis entre 1880 et 1920. Les grands noms de cette époque sont connus: Hewitt, Curtis, Parker, Waugh et Beauchamp. Parmi ceux-ci, seul Hewitt s'est risqué à des commentaires développés sur les corpus qu'il publiait. Parker a brièvement présenté son corpus (Parker 1923), a commenté la collection de Converse (1908) et écrit deux articles importants sur les mythes (Parker 1910 et 1912). Plusieurs se sont livrés à des commentaires en notes des textes qu'ils publiaient mais il est clair que Hewitt est le seul à l'époque qui propose des commentaires généraux (Hewitt 1928). Il faut ensuite attendre les années cinquante pour trouver les deux articles de Randle (1950 et 1953) sur la collection toujours inédite de Waugh et puis les années soixante pour disposer enfin du premier article analytique détaillé des mythes d'origine iroquois, celui de W.N. Fenton (1962). Malheureusement, Fenton n'a pas cru bon d'aller plus loin et, à ma connaissance, n'a rien publié depuis sur les mythes iroquois. Il faut dire, à ce propos, que la tâche est immense et redoutable. Tooker (1964) a présenté en appendice à son ouvrage sur les hurons une brève mais utile présentation des mythes d'origine iroquois. On citera encore les analyses de Lévi-Strauss qui, sur quelques mythes, a déjà fait sentir sa griffe (Lévi-Strauss 1964, 1968 et 1971) et un article de Chodowiec (1972) sur le cannibalisme historique et mythique des iroquois. Si l'on ne tient pas compte des légendes de Constitution de la Ligue des iroquois ou, plus tard, de la religion de Handsome Lake, on a fait ainsi le bilan rapide de ce qu'il faut retenir d'essentiel des publications des spécialistes sur les mythes iroquois. Si l'on compare le développement remarquable de l'ethno-histoire, de la linguistique et de l'ethnographie des iroquois, le maigre bilan des analyses des mythes apparaît comme une lacune qu'il va falloir combler, lacune en partie excusable puisque l'analyste de mythes doit pouvoir compter sur une ethnographie et une ethno-histoire développée dont il ne dispose en fait que depuis une vingtaine d'années.

## ☐ Introduction

Il s'agit dans cet article de profiter des mythes pour parler des rapports hommes-femmes chez les iroquois. Le risque est considérable d'autant plus qu'on se mêlera ici d'analyse structurale. Qui dit mythe dit imaginaire et qui dit analyse structurale des mythes dit repérage des contraintes propres à l'imaginaire mythique. Nous ne prétendons évidemment pas aller au bout de ce qui peut être dit sur les rapports des hommes et des femmes iroquois ni sur l'analyse structurale, nous indiquerons plutôt une manière d'entrer dans la société iroquoise par le biais de son imagination. On peut déjà dire ce qu'on ne trouvera pas, on ne saurait dire ce qu'on y trouvera. En connaissant, ne fut-ce qu'un peu, les sociétés iroquoises, on peut être sûr que l'analyse de leurs mythes ne produira pas des modèles d'hommes ou de femmes iroquois, ou encore les états-types de leurs relations dans les sociétés iroquoises historiques. Il serait dommage d'en arriver là. Après tout, le mythe n'est pas nécessaire à cela, surtout dans des sociétés qui n'avaient pas de récits canoniques, patrons de la pensée et distributeurs des hérésies. Ici nous sommes en pleine différence, la comparaison des contenus apparents de plusieurs versions du même mythe conduit très vite à l'impossibilité radicale de fonder ce qu'il y a de semblable entre elles sur le thématique apparent, et plus on ajoute de versions, plus les différences s'accumulent. Il n'y a pas d'"idéologie dominante" dans la mesure où, par cette expression, on voudrait signifier le contenu apparent commun à ces versions. Nous sommes contraints à l'analyse des différences pour elles-mêmes, comme réseau formel et groupe de transformation, d'une part, et, d'autre part, à déplacer le contenu pour le trouver ailleurs, dans une problématique commune aux versions au delà de leurs variations. Cette problématique est enracinée dans les sociétés historiques et l'imaginaire expérimente à son gré dans les limites tracées par elle<sup>2</sup>.

Dans nos sociétés, toute connotation sociale a été éliminée de nos discours scientifiques sur le cosmos. Ce que nous pensons de nos environnements naturels, de leurs cycles divers ne nous apprend plus grand chose sur notre société car nos discours scientifiques sont, par définition, dépersonnalisés, désocialisés. A force, au contraire, de personnaliser dans leurs mythes les forces de la nature en jeu dans des cycles divers les iroquois en faisaient véritablement une société. Leurs mythes offrent par le fait même plus d'atouts pour nous parler de leurs sociétés. La stabilité actuelle des cycles naturels (alternance du jour et de la nuit, phases de la lune, cycle des saisons, etc.) est le produit d'intenses conflits sociaux entre acteurs surnaturels qui finirent par se régler. Ces cycles naturels sont présentés comme des relations sociales stabilisées par un équilibre des pouvoirs qui fait suite à des conflits. Le cosmos se présente littéralement comme une organisation sociale, produit de contrats entre pouvoirs répartis, condition essentielle de l'apparition, de la récurrence et du partage des biens. Une cosmologie, une mythologie qui se présente pleine de relations sociales — aussi transformées soient-elles — entre acteurs — aussi transformés soient-ils — a des chances de nous guider vers le

point de rencontre entre problématique sociale et structure des mythes ou, encore, entre expérimentation imaginaire sur la société, pratiques sociales et structure de cette expérimentation.

Il n'y a pas pour les iroquois de *nature*, il y a environnement social partout, ce que nous appelons *nature* est pour eux plein de messages, investi d'acteurs surnaturels variés qui socialisent la *nature* en la supprimant comme *nature* précisément.

Plus le mythe imagine, plus il est social. C'est parce qu'il n'est pas une description empirique de l'environnement naturel ou social que le mythe est social. Si le mythe n'imaginait pas, il serait obligatoirement descriptif, mais en imaginant il projette évidemment le social dans le naturel. *Il faut comprendre que si la nature est ainsi surdéterminée par le social, l'imaginaire qui socialise la nature surdétermine en même temps la société.*

Les mythes ne disent pas dans leurs histoires les rapports multiples qu'ils entretiennent avec les sociétés qui les produisent et, pourtant, ces rapports existent. Comment, dans ce cas, partir du contenu de l'histoire que les mythes racontent pour poser le problème de ces rapports? Ce n'est pas possible à moins d'interpréter le mythe, cette interprétation doit se fonder hors du mythe. Nous appellerons "contenu" des mythes la problématique qu'ils impliquent, c'est-à-dire la manière mythique de traiter des problèmes sociaux. Seule cette problématique peut répondre aux problèmes des rapports entre mythes et sociétés et satisfaire aux exigences qu'entraîne l'élimination du contenu apparent des mythes quand la comparaison entre eux se développe.

Nous mettons donc en relation deux facteurs: le premier est produit par une analyse, le second est le résultat d'une interprétation. En termes plus précis, nous mettons en rapport des différences pour elles-mêmes, différences qui résultent d'une analyse comparative de six versions des mythes d'origine iroquois et où tout contenu commun aux versions tend à disparaître pour ne laisser précisément que les différences, et, d'autre part, une analyse de ces différences qui repose sur une interprétation fondée sur une hypothèse, au départ assez banale, qui veut qu'il y ait des rapports entre mythes et sociétés et que les mythes traitent à leur manière les problèmes sociaux de ces sociétés. Après avoir rejeté toute analyse des contenus apparents, nous revenons vers les textes pour en dégager des contenus aptes à intégrer le fait même des différences et voir dans les mythes l'exposé d'une philosophie sociale. Je connais les risques encourus, il faut produire des hypothèses, nous visons à les soumettre aux spécialistes, rappelons seulement que Lévi-Strauss est contraint de faire la même chose au départ de ses analyses.

Les six versions (on peut aisément en trouver plus de vingt-cinq) des mythes d'origine iroquois que nous aborderons ici sont les suivantes:

- 1) Version **Seneca** de Parker, recueillie probablement vers 1910 à Cattaraugus Reservation (N.Y.) d'un informateur qui n'est pas connu (Parker 1923:59-73). Dans le texte: Sen. (Parker).
- 2) Version **Seneca** éditée par Hewitt, recueillie en 1896 à Cattaraugus Reservation (N.Y.) de John Armstrong et revue ensuite par Andrew John (Hewitt 1903:221-254). Dans le texte: Sen. (21 BAE).
- 3) Version **Mohawk** éditée par Hewitt, recueillie en 1896-1897 à Grand River (Ont.) de Seth Newhouse (Hewitt 1903:255-339). Dans le texte: Mo. (21 BAE).
- 4) Version **Onondaga** éditée par Hewitt, recueillie en 1889 à Grand River (Ont.) de John Buck, revue et augmentée en 1897 par Joshua Buck (Hewitt 1903:141-220). Dans le texte: Onon. (21 BAE).
- 5) Version **Onondaga** éditée par Hewitt, recueillie en 1900 à Grand River (Ont.) de John Arthur Gibson (Hewitt 1928:470-611). Dans le texte: Onon. (43 BAE).
- 6) Version **Onondaga** éditée par Norton, recueillie en 1812 d'un chef Onondaga à Onondaga (Norton 1970:91-97). Dans le texte: Onon. (Norton).

## ▣ Éléments d'analyse

Dans ces six versions, nous visons donc les rapports des hommes aux femmes et des femmes aux hommes. Si nous faisons la liste des acteurs mythiques principaux, nous trouvons le Chef du monde d'en-haut, sa femme, leur fille, les deux garçons jumeaux de celle-ci et leur père. En tout six rôles qui tiennent l'essentiel du débat que les mythes d'origine entretiennent sur ces rapports. L'examen attentif des comportements de ces hommes et femmes conduit aussitôt aux différences et il devient plus qu'hasardeux de camper les figures mythiques de ces femmes et hommes iroquois, nous l'avons dit. L'ampleur des différences est telle que le contenu thématique apparent des six mythes échappe à tout résumé d'ensemble. Quitte à contredire ceci et pour aider le lecteur, il faut résumer succinctement l'histoire que nos versions racontent en rappelant que ce résumé ne fonde en aucune manière les propositions qui suivront. Le lecteur sera donc obligé s'il veut contrôler nos avancés de se reporter aux mythes eux-mêmes.

Tous nos mythes commencent au delà du ciel visible dans le monde d'en-haut où vivent un chef qui possède un arbre chargé des biens essentiels dont la lumière, une foule de personnages surnaturels qui l'entourent et, suivant certaines versions, des villageois loin à l'est du village du chef. Ce chef veut se marier et se marie avec une fille de ce village de l'est après lui avoir fait subir diverses épreuves. Sa femme conçoit une fille, le chef en est jaloux et rêve d'arracher l'arbre aux biens essentiels. L'arbre est arraché et le chef

précipite sa femme et l'enfant dans le trou formé à l'endroit où l'arbre fut déraciné. Cette femme chute donc vers le bas et est accueillie par des animaux aquatiques qui la déposent sur le dos d'une tortue sur laquelle la terre grandira rapidement. Sa fille grandit aussi et se marie avec Vent ou Tortue suivant les versions et conçoit dans tous les cas deux jumeaux mâles dont l'un la tue en naissant par une voie anormale. Leur grand-mère se lie de manière privilégiée à l'un des jumeaux et s'occupe activement avec eux des végétaux, des animaux et surtout de la formation des luminaires, soleil, lune et étoiles. Le monde s'organise sous l'action de quatre acteurs principaux: les jumeaux, leur père et leur grand-mère. Les jumeaux s'affrontent constamment jusqu'à ce que l'un d'eux l'emporte décidément. Le premier couple humain est créé et les acteurs mythiques retournent vers le ciel.

Voilà grossièrement résumé le schéma de ces versions jusqu'à la création du premier couple humain. On peut, par une suite de tableaux, illustrer les différences qui marquent ces mythes, nous n'irons pas si loin ici. Ce serait une manière de résumer version par version en faisant apparaître les différences par comparaison. Le lecteur cependant ne se laissera pas prendre au piège inverse: s'il est convaincu de l'extension des différences entre versions, il ne conclura pas à l'impossibilité des comparaisons par excès de différences, il aura, en effet, immédiatement remarqué que ces six versions traitent à leur manière des relations sociales concrètes communes. S'il est vrai que la différence est partout, il est également vrai que ces mythes produits par les sociétés iroquoises expérimentent tous sur des relations sociales fondamentales. Des relations *simples*, frère/soeur, mère/fille, mère/fils, père/fille, père/fils, frère/frère, oncle maternel/neveu ou nièce, grand-mère maternelle/petit-fils, grand-père paternel/petite-fille, sont exploitées par nos mythes, toutes des relations *simples* fondamentales de la vie quotidienne des iroquois. Si l'on examine chaque version de ce point de vue, les relations retenues ne sont pas exactement les mêmes:

Sen. (Parker)	:	mari/femme, père/fille, mère/fille, mère/fils, grand-mère/petit-fils, frère/frère et père/fils
Sen. (21 BAE)	:	Idem
Onon. (21 BAE)	:	Idem, plus frère/soeur
Mo. (21 BAE)	:	Idem, plus frère/soeur
Onon. (43 BAE)	:	Idem, plus frère/soeur, oncle maternel/neveu ou nièce
Onon. (Norton)	:	Idem, plus grand-père paternel/petite-fille

Ces relations portent la matière première de nos mythes. L'iroquois les reconnaît, il en a l'expérience et le mythe les travaille en quelque sorte, il les utilise à ses fins. Ces relations serviront à tous les enjeux du mythe, leur analyse est fondamentale. C'est pour nous la porte d'entrée de l'analyse structurale même si ce n'est pas son point d'arrivée.

Un premier essai de vie sociale dans le monde d'en-haut avait échoué dans des conditions surprenantes. Contrairement au monde d'en-bas à ses débuts

où les biens essentiels sont en plusieurs mains, dans le monde d'en-haut le chef possède tout en surabondance et les autres rien. Ce chef d'en-haut se marie et prend les précautions nécessaires à un mariage réussi, tout est semble-t-il sous contrôle et les versions non seneca s'amuse à détailler sa méfiance et les tests qu'il fait subir à sa future épouse. Le mariage a lieu mais tout craque lorsque sa femme attend une fille. Il faut dire qu'il ne sait pas ce qu'est se comporter socialement, les iroquois devaient être étonnés par ce genre de chef si opposé à leurs conceptions du chef. En effet, il est beaucoup trop puissant et riche, l'exemple même du suspect de sorcellerie selon les iroquois, il semble cependant savoir ce qu'est l'alliance et les quatre versions non seneca exposent longuement les préparatifs du mariage suivi d'un mariage scellé par des dons au village d'où vient son épouse. Mais il s'y prend très mal à vouloir la distribution à *parts égales* des biens qu'il envoie en surabondance. Ce n'est pas comme cela que cela passe en société où la distribution à parts égales n'existe pas. C'est l'inégalité contrôlée, et non pas annulée, qui fonde les alliances entre individus, entre groupes. Ce chef veut bien s'allier mais pas se lier, il rompra d'avec sa femme quand elle attendra une fille. Ce mari ne se voit pas comme père, la femme est évidemment un risque car elle peut avoir des enfants ce qui entraîne tout le reste: la société. Ce chef ne conçoit pas l'alliance sur base de compromis ouvrant au risque, il ne conçoit que des serviteurs zélés.

Les acteurs surnaturels sont asociaux. Les défauts de ce chef qui possède tout ou distribue en surabondance à *parts égales* se retrouvent chez ses petits-fils les jumeaux, Sapling est généreux et veut un monde d'abondance sans travail, Flint est un stockeur jaloux qui ne veut rien donner. Nous avons là, sur deux modes différents, deux positions extrêmes qui évitent les contraintes propres à toute organisation sociale. Ce qui frappe dans ces mythes, c'est que les alliances et les échanges sont imposés aux acteurs qui s'affrontent, ils ne les prévoient pas et ne les préparent pas, ce seront les retombées des compromis qui suivent leurs affrontements. Nous entrons déjà dans la problématique de ces mythes, on le voit, mais n'allons pas trop vite et attardons-nous d'abord aux différences.

## Des différences

Si l'on excepte le (ou les) couple(s) humain(s) créé(s) par le (ou les) jumeau(x), les six versions mettent en scène:

◆ Sen. (Parker): **3 générations** comprenant **3 femmes** (la première et la deuxième épouse du Chef d'en-haut, la fille de celle-ci qui sera la mère des jumeaux) et **4 hommes** (le Chef d'en-haut; Ga'ha', Vent Doux, mari de la fille de sa seconde épouse et père des jumeaux; les deux jumeaux, Esprit Bon et Esprit Mauvais).

◆ Sen. (21 BAE): **3 générations** comprenant **4 femmes** (l'épouse du Chef d'en-haut, sa fille qui sera la mère des jumeaux et deux filles du

Vent) et **6 hommes** (le Chef d'en-haut; le Vent, père des jumeaux; deux fils du Vent et les deux jumeaux qui n'ont pas de noms dans cette version).

◆ Mo. (21 BAE): **5 générations** comprenant **4 femmes** (la mère de deux confinés, sa fille confinée, la fille des confinés qui sera la femme du Chef d'en-haut, sa fille qui sera la mère des jumeaux) et **5 hommes** (le frère confiné de la soeur confinée; le Chef d'en-haut; Grande Tortue, père des jumeaux et les jumeaux: Sapling et Flint).

◆ Onon. (21 BAE): **5 générations** comprenant **4 femmes** (la mère de deux confinés, sa fille confinée, la fille des deux confinés qui sera la femme du Chef d'en-haut, sa fille qui sera la mère des jumeaux) et **5 hommes** (le frère confiné de sa soeur confinée; le Chef d'en-haut; Tortue, père des jumeaux et les deux jumeaux: Sapling et Flint).

◆ Onon. (43 BAE): **4 générations** comprenant **3 femmes** (la femme du Chef d'en-haut, sa mère, la fille de la femme du Chef d'en-haut qui sera la mère des jumeaux) et **6 hommes** (l'oncle maternel et le frère de la femme du Chef d'en-haut; Grande Tortue, père des jumeaux et les deux jumeaux: De'hae'hiyawa'kho' et O'ha'a).

◆ Onon. (Norton): **5 générations** comprenant **4 femmes** (la femme du Chef d'en-haut, sa mère, sa grand-mère paternelle et sa fille qui sera la mère des jumeaux) et **6 hommes** (le Chef d'en-haut; le père et le grand-père paternel de sa femme; Grande Tortue qui sera le père des jumeaux et les deux jumeaux: Teharonghyawagon et Tawiskaro).

Prenons le cas de la femme du Chef d'en-haut qui tombera du monde céleste, et quelques événements qui lui sont associés.

On ignore tout de la parenté de cette femme dans les versions seneca; dans Onon. (21 BAE) et Mo. (21 BAE) elle est fille d'un frère et d'une soeur tous deux confinés, dans Onon. (43 BAE) elle est elle-même confinée et dans Onon. (Norton) elle est la fille d'une relation entre sa mère et son père qui est *mort* avant même qu'elle soit conçue par sa mère mais revient ensuite la voir.

La fille qu'elle aura de son mariage avec le Chef d'en-haut est là dès le début dans Sen. (21 BAE) et sera jetée avec elle dans le trou; est encore attendue dans Sen. (Parker) au moment de la chute; est née et appelée Zéphyr dans Onon. (21 BAE), redeviendra une avec sa mère dans sa chute et renaîtra sur terre; dans Mo. (21 BAE) on ne fait aucune allusion à un enfant prochain dans le monde d'en-haut; elle est jetée dans le trou avec sa mère dans Onon. (43 BAE); est attendue au moment de la chute dans Onon. (Norton).

Les versions seneca excluent les développements importants des quatre autres versions sur la période qui précède le mariage avec le Chef d'en-haut.



Le caractère de cette femme n'est pas du tout le même suivant les versions. ♦ La grand-mère (versions Mo. et Onon.) est une femme douce, soumise et fidèle avant sa chute et rude et injuste sur terre, alors qu'elle est de caractère fort et tranché avant sa chute et douce et aidante sur terre dans les versions seneca. ♦ Là où le père des jumeaux est Tortue, grand-mère est l'alliée de Flint et s'oppose à Sapling dans les trois versions onondaga et la version mohawk. ♦ Là où le Vent est le père des jumeaux, grand-mère est la collaboratrice d'Esprit Bon et Esprit Mauvais est ignoré dans les versions seneca.

Quelles que soient ces différences, il semble que cette grand-mère soit beaucoup plus intéressée par les animaux et par les lumières que par le végétal, alors que Sapling est toujours proche du végétal quand son père est Tortue et proche de l'animal quand son père est Vent, bref proche de ce que son père lui donne, il est marqué par son père.

Le mari de la mère des jumeaux et père des jumeaux est le Vent Doux, Zéphyr (Sen. Parker), le Vent (Sen. 21 BAE), probablement Tortue (Onon. 21 BAE), Grande Tortue (Onon. 43 BAE, Mo. 21 BAE et Onon. Norton). Dans Sen. (Parker), le père des jumeaux est à l'est et très haut (son lieu est indiqué par la grand-mère des jumeaux à Esprit Bon); dans Sen. (21 BAE), il est "là où le Vent souffle" comme le dit la grand-mère; dans Mo. (21 BAE), il est sous l'eau et attire l'aîné des jumeaux, il en va de même pour Onon. (21 BAE), Onon. (43 BAE) et Onon. (Norton).

Dans les deux versions seneca, l'aîné des jumeaux s'entend bien avec sa grand-mère, ses contacts avec son père ont un aspect marqué de confrontation et il faut que l'aîné des jumeaux fasse la preuve de sa valeur avant de recevoir de son père les animaux (en 4 sacs dans Sen. Parker, en 1 sac dans Sen. 21 BAE). Dans les quatre autres versions, l'opposition de la grand-mère et de l'aîné des jumeaux est vive et prolongée alors que l'accord entre le père et l'aîné des jumeaux est constante et d'un type très différent, le père est ici un conseiller avisé, un sage qui ne donnera pas les animaux mais le maïs et ses conseils.

Les versions seneca donne le Vent comme père des jumeaux, Esprit Bon ira voir son père à l'est sur une position élevée et en recevra les animaux. Ni grand-mère, ni Esprit Mauvais n'emportent dans ces versions les lumières vers l'est.

Les trois versions onondaga et la version mohawk donnent la Tortue comme père des jumeaux, Sapling n'ira pas vers l'est chercher les animaux chez son père, celui-ci est sous l'eau et lui donnera le maïs. Dans ces versions, grand-mère et Flint s'enfuient vers l'est avec les lumières.

Dans toutes les versions, la mère des jumeaux meurt de la naissance du second des jumeaux même si dans Onon. (43 BAE) O'ha'a' s'y prend à deux

fois pour la tuer définitivement. Le corps de la mère défunte subit des sorts divers: ♦ dans Onon. (21 BAE), elle n'est pas enterrée, sa tête aussitôt coupée par sa mère devient le soleil, qu'elle emportera plus tard vers l'est, et le corps de chair devient lune; ♦ dans Mo. (21 BAE), elle n'est pas enterrée, sa tête est aussitôt coupée par sa mère et devient la lune, le corps devient le soleil et sont accrochés à un arbre proche avant d'être emportés plus tard vers l'est par la grand-mère; ♦ dans Onon. (43 BAE), son corps est déposé dans l'entrée de l'abri d'écorce de sa mère et d'O'ha'a, on prévoit sa résurrection dix jours après mais O'ha'a impatient de la voir s'éveiller la transperce d'une flèche et la tue définitivement, la tête est coupée, et sera plus tard emportée par sa mère et O'ha'a et deviendra la lune; ♦ dans Onon. (Norton), sa tête est coupée et enterrée, son corps est jeté en l'air sur la lune; ♦ dans Sen. (Parker), elle est enterrée par l'aîné des jumeaux et sa mère et là où son corps reposait poussent le tabac à la tête, le maïs aux seins, la courge à l'abdomen, les fèves aux doigts et les patates à ses pieds. Esprit Bon lance la tête de sa mère dans le ciel pour faire le soleil et la poitrine pour en faire la lune; ♦ dans Sen. (21 BAE), elle est enterrée par sa mère la tête vers l'ouest, le soleil a déjà été créé par sa mère sans rapport avec le corps de sa fille; ♦ dans la version mohawk et les trois versions onondaga, le maïs reçu de son père par l'aîné des jumeaux perd sa graisse sous l'action de la grand-mère alliée au second des jumeaux. Dans les deux versions seneca, la concertation de la grand-mère avec l'aîné des jumeaux graisse les animaux (qui seront mangeables) reçus du père des jumeaux. Il n'y a pas de dégraissage du maïs dans les versions seneca, il n'y a pas de graissage des animaux ni dans les trois versions onondagas ni dans la version mohawk.

On le voit déjà par ces quelques exemples, les différences sont partout, on dirait même qu'elles sont systématiquement en rapports par des jeux d'inversion continuels.

### **La problématique des mythes**

Nous développerons un exemple pour montrer cette fois qu'au delà des différences, on peut dégager une problématique d'ensemble qui les contrôlent toutes. Nous parlerons de l'organisation des luminaires. Dans les versions non seneca, la grand-mère et Flint veulent non seulement garder pour eux les lumières, refusant leur partage, refusant tout contrat, toute alliance qui suivrait nécessairement un partage mais ils risquaient, en en faisant un stock et non un bien partagé, de bloquer plusieurs des fonctions des lumières qui suivront le compromis. Ils les conservaient comme lumières seulement alors qu'elles deviendront en plus source de chaleur avec effets sur la croissance des végétaux, bien-être supplémentaire pour les hommes, organisateurs de cycles (menstruels, jour-nuit, etc.), computation du temps, etc.<sup>3</sup>

Le stock assure un bien non partagé mais empêche des biens qui ne peuvent advenir que par la circulation des biens stockés et donc par l'organisation de contrats sociaux réglant cette circulation, cette distribution, ce partage.

On retrouve dans nos versions, un thème constant de la mythologie iroquoise: *de la petite quantité à la grande quantité et de la grande quantité à la petite quantité*. Le traitement de ce thème est typique de ce que nous voulons dire ici sur la problématique de nos mythes. Il apparaît plusieurs fois dans le monde d'en-haut comme dans le monde d'en-bas. Le Chef d'en-haut en fait usage pour combler son épouse de biens à remettre à son village d'origine, la grand-mère des jumeaux en use également pour conserver les stocks alimentaires qu'elle contrôle. On passe de la petite à la grande quantité par des coups frappés et c'est la même technique pour réduire la grande quantité à la petite quantité. Voilà la technique d'utilisation des biens dont les mythes parlent. A partir de biens, on les reproduit ainsi sans cesse tant que l'on conserve une parcelle de ces biens. Ce procédé finit toujours par être supprimé dans les mythes et remplacé par des croissances naturelles et l'introduction du travail: les stocks ne sont renouvelables que par le travail. Ce procédé est toujours tenu secret par celui qui le possède et c'est en cachette qu'il l'utilise. Celui qui découvre ce secret l'utilise à son profit sans discernement provoquant la ruine du procédé en l'utilisant avec excès. Il part ensuite en quête du bien perdu que l'on retrouvera mais dans d'autres conditions d'utilisation. La situation de travail entraîne toujours l'alliance par la répartition des tâches et la distribution organisée des biens produits. Le procédé secret d'un possesseur exclusif ne fonde jamais la distribution.

Revenons au partage des lumières qui aboutit à leur organisation dans des cycles qui s'enchevêtrent et s'intersectent. L'alternance du jour et de la nuit se reproduit au travers de l'alternance des saisons et est organisée sur un axe est-ouest, la première alternance transcende la seconde parce qu'elle se maintient inchangée toute l'année. Le soleil et la lune sont présents en toute saison; le printemps, l'été, l'automne et l'hiver ont un rythme d'alternance plus lent par conséquent, les saisons se succèdent comme la nuit au jour certes mais il faut intégrer ici quatre éléments qui se présentent une fois dans l'année, alors que l'alternance du jour et de la nuit en fait intervenir deux à rythme d'alternance beaucoup plus rapide.

La lune par ailleurs a son propre rythme d'alternance, propre à la nuit. La lune et ses rythmes sont liés au cycle menstruel des femmes par l'influence de la première sur le second. L'alternance du soleil et de la lune a des effets divers sur la croissance végétale. La lune, quelle que soit la saison, poursuit le même rythme nocturne, son propre cycle, lié à celui des femmes mais le soleil qui éclaire chaque jour de chaque saison n'est que lumière en hiver et puis lumière plus chaleur et donc croissance des végétaux du printemps à l'automne dans la mesure où les vents du sud l'emportent sur les vents du nord. L'alternance des saisons a donc des effets sur la chaleur du soleil.

Le soleil et la lune se suivent dans un cycle quotidien qui comprend le jour et la nuit. Placés tous les deux hauts et mobiles, et semblables sous ce rapport, le soleil et la lune se différencient par ailleurs: le soleil n'a pas de cycle propre, sa forme reste inchangée, sa lumière est forte, il donne la chaleur quand les vents d'hiver ne l'emportent pas sur les vents du sud, il fait croître les végétaux en se conjuguant avec les pluies apportées par les vents d'ouest en périodes de vents chauds. Astre des hommes.

La lune a, en plus du soleil, son cycle propre, sur plus de 28 jours, elle est lumière faible, n'apporte pas la chaleur, elle disparaît pendant quatre jours et règle le cycle menstruel des femmes qu'elle sépare pendant le temps de la menstruation. Astre des femmes.

La succession des saisons n'est donc pas conçue comme un cycle, comme celui du soleil et de la lune qui se présentent toujours dans le même sens, mais comme un mouvement de flux et de reflux sur un axe nord-sud suivant l'action des vents du nord ou du sud.

Tout donner ou tout garder pour soi sont deux abus, deux états impossibles. Sapling veut tout donner aux hommes mais sa grand-mère et Flint gâchent le projet, c'est une situation de compromis qui finalement s'installe. Grand-mère veut garder pour elle les lumières et ne rien concéder aux autres, Sapling récupère les lumières pour les accorder à tous mais aboutit à des compromis. Les cycles sont toujours le produit de compromis, d'accords concédés ou arrachés mais qui lient les partenaires et qui assurent la distribution, la répartition de biens où les bénéficiaires sont successifs et non simultanément satisfaits. Le cycle a l'avantage d'être organisateur, récurrent, organisateur d'alternances. C'est l'échange, l'alliance même qui est en cause. L'organisation des devoirs assignés à ces lumières prises dans des cycles qui organisent leurs alternances, leurs devoirs limités, fait suite à des compromis qui les différencieront, les hiérarchiseront. Leur stabilité actuelle a fait l'objet d'intenses conflits avant d'être réglée. C'est l'expérience même du risque de l'échange et des compromis nécessaires à son fonctionnement qui met en place leur organisation nécessaire et leur risque constant.

Les cycles naturels sont présentés comme des relations sociales stabilisées par un équilibre des pouvoirs qui fait suite à des règlements de compte. Les ratés mêmes de ces cycles (éclipses, hivers trop longs, etc.) sont interprétés comme la remise en cause par certains pouvoirs du pouvoir des autres dans le cycle et sont vécus comme très dangereux parce qu'on tomberait dans l'inorganisé, l'imprévisible c'est-à-dire la destruction même des règles fixant les relations des pouvoirs.

Bref le cosmos est pensé sur le schéma des relations sociales très concrètement vécues par les iroquois. Le cosmos se présente comme une organisation sociale, produit de contrats.

Si on prend les éléments eau, eaux de pluie, soleil, lune, vents, terre, nuit, on peut expliquer par les différents rapports entre ces éléments les saisons, la croissance des végétaux, etc. Si on prend les acteurs qui contrôlent l'action de ces éléments, on interprétera les saisons, la croissance des végétaux, etc., comme divers types de rapports entre pouvoirs divers.

Que disent les iroquois dans leurs cultes sinon la reconnaissance qu'ils ont de pouvoir compter sur des pouvoirs qui ont su organiser leurs relations ce qui permet aux iroquois d'organiser les leurs. Repérer le caractère invariant de certaines problématiques qui sont illustrées par les variantes et sur lesquelles les variantes ne peuvent rien, est un premier pas. Toutes les variantes apparaissent comme des illustrations variées de problématiques semblables.

## ☐ Conclusion

L'organisation des paramètres essentiels de la vie des iroquois (l'origine de la terre, les hommes, les animaux, les plantes, le cycle des saisons, le soleil, la lune, les étoiles) bref l'ensemble des facteurs fondamentaux de l'environnement quotidien, l'ensemble par conséquent des contraintes de la vie quotidienne, sont présentés comme des bienfaits gérés par des acteurs surnaturels avec lesquels il convient de rester en relation. Il y a toujours relation avec les contraintes de l'environnement, il faut s'adapter à ces contraintes et on ne les change pas, à la rigueur peut-on dans certains cas rétablir leur régularité, leur prévisibilité, l'art des relations avec l'environnement chez les iroquois (comme chez tant d'autres) est de cacher l'aspect contrainte sous l'aspect anthropomorphe. Il s'agit donc ici de relation entre vivants même s'ils ne sont pas de même puissance, il y a plus de recours possibles dans ce cas qu'avec des contraintes sémantiquement neutralisées et socialement étrangères. Certes ces contraintes ne sont pas toutes régulières au point d'être toujours prévisibles et il faut rendre compte des désordres ou des effets variables de ces contraintes sur la vie quotidienne, il faut donc que les acteurs surnaturels porteurs de ces contraintes soient eux-mêmes en relation et que l'état variable de leurs relations explique la variation de l'environnement et les effets variés de ces variations sur la vie quotidienne. Les acteurs surnaturels ont eu et ont encore des relations sociales entre eux et si ces relations se sont stabilisées, il a bien fallu consentir des compromis qui aboutirent à des pouvoirs hiérarchisés mais limités par leur coexistence même. Autrement dit l'état des alliances, l'état du contrat social entre acteurs surnaturels est ce qui explique l'état de l'environnement naturel pour les iroquois.

Il importe peu finalement que les mythes exposent des conceptions variées des relations entre contraintes, des acteurs surnaturels différents pour des rôles différents. Le schéma reste toujours le même au delà de cette variation,

des acteurs surnaturels en relations sociales (les contraintes interreliées) au bout d'un processus social qui a conduit à cet état des relations pour telle et telle version. Il est toujours question d'alliances, de pouvoirs, de compromis, d'échanges, de mariages, de filiations, de conflits, d'échecs, de succès, etc., mettant en jeu les éléments principaux récurrents toujours dans la vie quotidienne des iroquois.

Ce qui frappe chez les amérindiens c'est l'absence de guerres de religions. On pourrait imaginer que chaque société, tenant à ses acteurs surnaturels, utilise toute sa puissance dans ses guerres avec ses voisins, maintienne fermement ses conceptions des acteurs surnaturels en jeu. Nous aurions en ce cas rapidement abouti à des guerres de religions entre sectes. On n'observe rien de cela et les conflits entre amérindiens sont largement profanes, on emprunte à l'envi mythes et rituels voisins, on s'en inspire, on les transforme, les adoptés s'adaptent y compris à la religion de leurs vainqueurs, on n'a pas l'air gêné, on n'observe pas, autrement dit, le phénomène de la canonicité du dogme, c'est la manière de penser qui est commune plutôt que son contenu.

Il n'est pas étonnant, en ce cas, d'observer des mythes variables de sociétés diverses, ni de les mettre en rapport puisqu'ils sont effectivement en rapport d'inspiration mutuelle, la différence entre eux tient aux facteurs divers qu'ils traitent de manières diverses tout en restant tous marqués par des manières de réfléchir très analogues. Les mythes ne s'excluent pas les uns les autres, ils tendent au contraire à s'inclure les uns dans les autres. Ce n'est que lorsque le phénomène des versions canoniques commencent à apparaître que le mécanisme de l'exclusion se développe.

En parlant des rapports mythes-sociétés chez les iroquois, il ne faut donc pas poser le problème en faisant des mythes — après avoir souligné leurs variations — une sorte de charte produite par la société pour lui servir de guide, charte qui serait de toutes façons le retour déguisé aux versions canoniques que nous avons rejetées. Il n'y a pas de charte au sens d'un recueil de valeurs propres aux iroquois et contenues dans leurs mythes, s'il y a une charte c'est plutôt la manière de penser qu'on y retrouve qui en ferait office.

Cette réflexion n'aboutit pas à des chartes, à des résultats que l'on stabiliserait mais à des manières variées de penser des problèmes concrets qui assurent une grande souplesse d'ajustement, ou si l'on veut à des stratégies variées d'ajustement à des problèmes concrets.

Le lecteur à nous lire aura peut-être cherché en vain les rapports des hommes et des femmes. Et pourtant! Il aura compris que les mythes ne présentent pas les figures habituelles des femmes et des hommes iroquois, on ne se comporte pas dans les mythes comme en société. Le mythe se sert des relations sociales connues des iroquois pour les déformer à plaisir ouvrant ainsi le social à l'expérimental. On ne peut extraire beaucoup d'ethnographie

des mythes, on peut par contre en inférer beaucoup sur les manières iroquoises de penser le social. Mais puisque dans nos mythes il ne s'agit pas seulement des hommes et des femmes, on sera très prudent de ne pas séparer le thème de ces rapports aux thèmes auxquels il est constamment associé. Là comme ailleurs, le thème apparent disparaît par excès des différences entre les versions et nous nous retrouvons devant des problématiques générales qui se mettent en formes variées suivant les versions, empêchant toute conclusion hâtive.

Nous aurons sans doute l'occasion de revenir sur le rapport hommes-femmes dans les mythes, nous avons souligné ici la complexité de l'entreprise dès que l'on inclut l'imaginaire dans la compréhension des sociétés.

## NOTES

1. Cet article est, pour une partie, semblable à un texte en anglais préparé pour un volume d'hommages à W.N. Fenton qui paraîtra à la fin de 1978 à la Syracuse University Press.

2. On trouvera les tendances dans lesquelles je m'inscris à ce sujet dans Simonis 1973, 1974 et 1977. Elles me semblent plus proches de celles de J.P. Vernant que de celles de Claude Lévi-Strauss, elles visent à une formulation théorique qui rejoindrait les travaux de G. Bateson (1972) et de A. Wilden (1972).

3. Le mythe met en scène la *disjonction disjonctive* pour ensuite recomposer avec des éléments disjoints de nouveaux assemblages, c'est ainsi que le mythe transformera l'association de la chaleur et de l'odeur, associée dans le tournesol, pour réserver la chaleur au soleil et l'odeur aux végétaux. La disjonction disjonctive prépare de nouvelles conjonctions. On sait assez l'usage constant de ces notions dans les **Mythologiques** de Claude Lévi-Strauss, où l'auteur utilise abondamment les trois notions de disjonction disjonctive, disjonction conjonctive et conjonction disjonctive.

## BIBLIOGRAPHIE

BATESON G.

1972 *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books.

BEAUCHAMP W.M.

1892 *The Iroquois Trail or Foot-Prints of The Six Nations*. New York: Fayetteville.

1922 *Iroquois Folklore gathered from the Six Nations of New-York*. Syracuse: The Dehler Press.

- CHODOWIEC U.  
1950 "La hantise et la pratique. Le cannibalisme iroquois", *Nouvelle revue de psychanalyse* 6:55-69.
- CONVERSE H.M.  
1908 *Myths and Legends of the New-York State Iroquois*. Edited and annotated by A.C. Parker. Albany: New York State Museum, Bulletin 125.
- CURTIN J. et Hewitt J.N.B.  
1918 *Seneca Fiction, Legends and Myths*. 32<sup>nd</sup> Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1910-1911. Washington, D.C.: Government Printing Office.
- CURTIN J.  
1923 *Seneca Indian Myths*. New York: E.P. Dulton and Company.
- DASSONLEVILLE D.  
1973 "Problème d'ethnoconscience seneca: manger de l'homme ou épouser des bêtes", *Recherches amérindiennes au Québec*, III(1-2):97-113.
- FENTON W.N.  
1962 "This Island, the World on the Turtle's Back", *Journal of American Folklore*, 75:283-300.
- HEWITT J.N.B.  
1896 "The Cosmogonic Gods of the Iroquois", *Proceedings of the American Association for the Advancement of Sciences*, XLIV:241-250.  
1903 *Iroquoian Cosmology – First Part*. 21<sup>th</sup> Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1899-1900. Washington, D.C.: Government Printing Office.  
1928 *Iroquoian Cosmology – Second Part*, with introduction and notes. 43<sup>rd</sup> Annual Report of the Bureau of American Ethnology 1925-1926. Washington, D.C.: Government Printing Office.
- LÉVI-STRAUSS C.  
1964 *Le cru et le cuit. Mythologiques I*. Paris: Plon.  
1968 *L'origine des manières de table. Mythologiques III*. Paris: Plon.  
1971 *L'homme nu. Mythologiques IV*. Paris: Plon.
- NORTON Major J.  
1816 *The Journal of Major John Norton 1816*. Reprinted: The Champlain Society, Toronto, 1970.
- PARKER A.C.  
1910 "Iroquois Sun Myths", *Journal of American Folklore*, 23:473-478.  
1912 "Certain Iroquois Tree Myths and Symbols", *American Anthropologist*, XIV:608-620.  
1923 *Seneca Myths and Folktales*. Buffalo Historical Society, Publication 27.
- RANDLE M.C.  
1950 "Psychological Types of Iroquois Folktales", *Journal of American Folklore*, 65:13-21.  
1953 "The Waugh Collection of Iroquois Folktales", *Proceedings of the American Philosophical Society* 97, 5:611-633.



SIMONIS Y.

- 1973 "Éléments d'analyse structurale d'un récit cannibale seneca", *Recherches amérindiennes au Québec*, III, 1-2:87-96.
- 1974 "A propos de mythologie", *Recherches amérindiennes au Québec*, IV, 2:12-13.
- 1977 "Le cannibalisme des iroquois. Comportement social, environnements, structures de l'esprit", *Anthropologie et Sociétés* 1, 2:107-122.

TOOKER E.

- 1964 *An Ethnography of the Huron Indians, 1615-1649*. Bureau of American Ethnology, Bulletin 190. Washington, D.C.: Government Printing Office.

WILDEN A.

- 1972 *System and Structure. Essays in communication and exchange*. London: Tavistock Publications.