

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

164 | octobre-décembre 2002

Histoire, littérature et ethnologie

Tapir Chamane et Grand Collant Céleste

Une figure clivée de la mythologie tatuyo (Nord-Ouest amazonien)

Bernard Juillerat



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/lhomme/14512>

DOI : [10.4000/lhomme.14512](https://doi.org/10.4000/lhomme.14512)

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2002

Pagination : 125-134

ISBN : 2-7132-1775-X

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Bernard Juillerat, « Tapir Chamane et Grand Collant Céleste », *L'Homme* [En ligne], 164 | octobre-décembre 2002, mis en ligne le 27 mars 2008, consulté le 24 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/14512> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.14512>

Tapir Chamane et Grand Collant Céleste

Une figure clivée de la mythologie tatuyo
(Nord-Ouest amazonien)

Bernard Juillerat

*Au commencement, toutes les convoitises étaient satisfaites,
et la vie pulsionnelle, comme un dieu antique et tyrannique,
régnait en maître (S. Freud 49).*

VOICI un livre dense, concis et audacieux qui certainement fâchera certains lecteurs, en plongera d'autres dans le doute le plus profond, mais peut-être aussi réanimera chez quelques-uns une réflexion sur le mythe, amazonien en l'occurrence, demeurée en suspens après quelques décennies de structuralisme. La lecture que nous propose Patrice Bidou d'un complexe mythique tatuyo de l'est colombien nous est présentée à la fois dans l'ordre chronologique des récits et, paradigmatiquement, en miroir avec des fragments de littérature orale des sociétés voisines, principalement de langue tucano. La documentation tatuyo provient du travail de terrain qu'a accompli l'auteur, alors que les éléments desana, barasana, tucano et curripaco (arawak) sont tirés de la littérature ethnographique. L'ouvrage s'ouvre par une introduction générale sur la mythologie, le langage, le rêve, la sexualité, suivie d'un premier chapitre intitulé « Une mythologie amazonienne entre Lévi-Strauss et Freud ».

Comment pénétrer dans l'univers des mythes d'Amérique du Sud sans se référer aux *Mythologiques* de Claude Lévi-Strauss ? Et donc sans se positionner par rapport au structuralisme ? La première distance prise est objective puisqu'elle concerne la région du nord-ouest amazonien dont la mythologie, particulièrement riche, n'avait pas été explorée dans les *Mythologiques*, Lévi-Strauss l'ayant considérée d'un genre différent qui ne se serait pas accordé avec les autres textes analysés par lui¹. Une seconde distanciation, plus méthodologique, porte sur l'opposition lévi-straussienne entre continu et discontinu. S'inspirant de la pensée amérindienne elle-même, Lévi-Strauss définit le mythe comme « une histoire du temps où les hommes et les animaux n'étaient pas encore distincts »². Entre l'indistinct et le

1. Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques II. Du miel aux cendres*, Paris, Plon, 1966.

2. Claude Lévi-Strauss & Didier Éribon, *De près et de loin*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1988 : 193.

À propos de Patrice Bidou, *Tapir Chamane. Essai d'anthropologie psychanalytique*. Paris, Éditions Odile Jacob, 2001, 261 p., index, gloss., bibl., fig., cartes.

distinct se développe précisément le récit dont le centre est le passage d'un état à un autre. Pour Bidou, tout l'intérêt du mythe est dans ce passage qui n'est, dans la représentation structuraliste, qu'une ligne de partage abrupte entre le « continu » du début du récit et le « discontinu » de son terme correspondant à la réalité d'aujourd'hui : « ... du passage, le structuraliste n'a rien à dire, sinon qu'il a eu lieu [...]. Du même coup, c'est le mythe tout entier qui s'effondre... » (pp. 35-36). Car le mythe *est* le récit de ce franchissement.

Loin de se résumer à un ensemble d'oppositions binaires, cette transformation ontologique à laquelle le sujet (incarné en différents personnages) est soumis dans le récit, conduit l'auteur à concevoir le mythe comme le développement d'une maladie et de son traitement, le processus de la guérison étant « synonyme dans ce cas de naissance du sujet et de la civilisation » (p. 24). C'est Freud qui met Bidou sur cette voie par quatre de ses *Cinq psychanalyses*, mais c'est aussi le chamane tatuyoqui, tout au long de la narration d'un mythe, décrit l'origine des maladies et la façon de les guérir. Le lien entre la clinique freudienne et la mythologie du nord-ouest amazonien, tiendrait, selon l'auteur, au fait que le début du mythe renvoie à la maladie comme un état d'indistinction entre le pulsionnel et la réalité, alors que le récit proprement dit raconterait le traitement de cette maladie, c'est-à-dire la domestication du pulsionnel et l'entrée dans le social. Dans son inconscient, le petit Hans superposait à l'image de son père celle du cheval au grand pénis³ : à l'*indistinction* lévi-straussienne se substitue l'*identification* freudienne. Le travail du traitement a consisté à aider l'enfant à opérer la différenciation nécessaire. De même, écrit Bidou, « le mythe est d'entrée de jeu [la mise en scène d'une] défaite du pulsionnel » (p. 51). « Mise en scène du pulsionnel » (p. 22) plutôt que mise en acte, mise en récit qui n'est pas l'équivalent du rêve, mais qui utilise les éléments du langage du rêve : « la négation, l'oubli, l'acte manqué, l'avant-coup et l'après-coup, et d'autres dispositifs scéniques complexes, bâtis sur des jeux de miroir, reflet, ombre, coupure de champ, juxtaposition, chute, fixité, lacune dans la narration, etc. » (p. 23). Le début du mythe central de cette étude, l'histoire de Tapir Chamane, est construit de la même manière : le père ancestral pêche sur un lac calme, mais les poissons seraient ses propres enfants qu'il dévore.

Fidèle à son style narratif personnel, Patrice Bidou choisit ce moment précis dans son analyse pour en suspendre le développement et ramener le lecteur aux Tatuyo, société de quelque 300 individus de langue tucano occupant le cours supérieur du Pira-parana dans le bassin du Vaupés. Ho rtilculteurs et chasseurs-cueilleurs, les Tucano (organisés en groupes patrilinéaires) ont pour aliment de base le manioc spécialement traité pour le débarrasser de ses composantes toxiques, et dont la partie la plus raffinée, l'amidon, est le symbole de la semence masculine. C'est par le biais de la nourriture et des itinéraires de peuplement du Vaupés par les groupes tucano que Bidou nous ramène aussitôt à la mythologie, plus précisément au bestiaire mythique, essentiellement Anaconda Céleste et Tapir Chamane, les « deux grandes figures de l'ancestralité » présentes

3. Sigmund Freud, « Analyse d'une phobie chez un petit garçon de 5 ans (le petit Hans) », in *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1992 [1922].

dès le commencement du monde. En remontant la rivière, l'anaconda marque les étapes du peuplement primitif à partir de la Porte d'Eau jusqu'au rapide Ananas où commence le destin du tapir.

Tapir Chamane est le « maître de la nourriture » (chap. III), c'est-à-dire du manioc. Ce double nom est un paradoxe. D'une part il renvoie au mammifère de l'Amazonie « doté des plus gros organes génitaux », prototype phallique du séducteur, mais aussi personnage anal dont les excréments, qu'il dépose dans l'eau, sont à l'origine du poison de pêche ; d'autre part son qualificatif *kumu*, littéralement « homme assis », c'est-à-dire sage, penseur et guérisseur, connote l'humain et le social. Cette « chimère conceptuelle », reprend Patrice Bidou, évoque une maladie (Max Müller aurait dit une maladie du langage) dont le récit mythique raconte la guérison, c'est-à-dire la dissociation de ces notions contradictoires par refoulement de la première, l'animalité, et exhaussement de la seconde, le chamane, comme figure suprême de l'humanité. C'est la première facette du personnage qui est liée à la féculé de manioc, comme le précisent explicitement plusieurs mythes tucano : « [l]es œufs de son scrotum étaient des boules d'amidon, et son pénis la tige du manioc » (mythe desana), ou encore « [s]on vêtement était entièrement fait d'amidon de manioc » (mythe tucano). Les Tatuyo situent Tapir Chamane en son lieu d'origine, le rapide Ananas, où il nourrit les gens avec de l'amidon de manioc qu'il conserve dans une jarre et des calebasses, à interpréter comme son pénis et ses bourses. À l'aide d'autres extraits mythiques, Bidou définit Tapir Chamane comme le père primordial « en érection-jouissance » permanente, état auquel il ne saurait renoncer facilement mais qui, une fois abandonné, ouvrira la voie à l'avènement de la société par la transmission du pouvoir et du savoir chamanique, par la transformation de la puissance sexuelle sauvage en culture. Comme dans la mythologie des flûtes rituelles des cultures amazoniennes ou mélanésiennes, la semence de Tapir Chamane est aussi l'objet d'un vol par la femme, en l'occurrence (dans un mythe desana) par la bru qui médiate la relation entre le père et son fils, ce dernier étant l'héritier légitime du pouvoir procréateur paternel. Maître de la nourriture, Tapir Chamane est donc aussi « l'ancêtre qui ne voulait pas partir » (chap. IV) ; c'est sur ce refus que le début du mythe trouve son assise, son amorce, fondée sur l'énoncé d'une période d'éternité où, jusqu'alors, rien ne se passait, sinon toujours la même chose : tel Kronos, Tapir Chamane sous sa forme fantasmagorique de Grand Collant Céleste dévorait ses propres enfants afin de ne pas être détrôné.

À partir de ce chapitre et jusqu'à l'épilogue, l'auteur analyse les quatre versions du mythe qu'il a recueillies : respectivement de deux hommes de prestige, d'un jeune homme célibataire et d'une femme. La conclusion de toutes ces versions annonce l'instauration de la société, rendue possible par la démission du père originaire et le démarrage de la généalogie des Tatuyo. Patrice Bidou nous donne les versions complètes de ces variantes, mais il s'attarde plus particulièrement sur quatre épisodes : « Le rêve du lac », « La maison de Tapir Chamane », « Le fils, la mère et la bru » et enfin « Le départ de l'ancêtre et l'avènement du héros ». Voyons quels sont leurs contenus respectifs.

« Tapir Chamane était sur le lac en train de pêcher »,
 L'éternité n'a pas assez de substance pour former l'énoncé complet d'une idée,
 « quand un objet venu d'en haut tomba sur le lac »,
 elle est subordonnée à l'événement qui, après coup,
 la fait surgir comme éternité... » (p. 119).

Raconter le mythe encore une fois, mais en le fragmentant en éléments souvent minimes pour l'analyser au fur et à mesure à l'aide de commentaires ethnographiques ou psychanalytiques, telle est la méthode de Patrice Bidou. Parfois on reste dubitatif, mais c'est la méthode analytique telle qu'elle peut être appliquée au mythe, avec le recours risqué à cette liberté que suppose le processus d'interprétation. Ni l'anthropologie ni la psychanalyse ne sont des sciences exactes...

Tapir Chamane pêche donc de toute éternité sur l'eau immobile du lac. En recourant à une analyse sémantique des termes tatuyo et en faisant intervenir un mythe sur l'origine du poison de pêche, l'auteur en déduit que l'ancêtre pêche au poison ichtiotoxique dont l'origine est associée aux fientes du tapir : Tapir Chamane empoisonne donc ses enfants en les nourrissant de ses fèces, alors qu'ailleurs dans la mythologie il nourrit « les gens » avec le manioc issu de son sperme. Bidou en conclut qu'au temps primordial, la fonction génitale et la fonction anale n'étaient pas encore différenciées :

« ...l'éternité est l'histoire d'un homme qui nourrissait-empoisonnait ses enfants au fur et à mesure de leur naissance avec les productions mêlées de sa jouissance polymorphe. Mais l'histoire même de la jouissance est très courte, elle est aussitôt après son début remplacée par l'histoire de son interruption, liée à la chute d'un objet à la surface du lac » (p. 128).

L'événement ponctuel brise la continuité du temps primordial. Mais quel est cet objet et d'où vient-il ? Le mythe suggère d'abord que cela ressemblait à une pagaie, métaphore du pénis, ou à des pendentifs de danse en cuivre. Mais à chaque fois la chose est retirée vers le ciel par celui qui l'a lancée, Grand Collant Céleste, personnage sur lequel le chapitre suivant reviendra. Le second objet – qui jouera un rôle central dans la suite du mythe – va servir à Bidou de clé symbolique pour introduire sa théorie de la différenciation sexuelle et de la castration liée à la vision. Portés par les danseurs dans les fêtes de boisson, ces pendentifs sont des plaquettes de cuivre jaune polies « attachées à une ficelle suspendue à l'extrémité d'un bâtonnet, dont l'autre extrémité est coincée derrière l'oreille comme une branche de lunettes. Quand ce petit appareil est en place, la plaquette de cuivre vient pendre au bord extérieur de l'œil, comme un duplicata de l'œil » (p. 133). L'un des noms donnés par les Tatuyo à cette parure est précisément « pupille » – mot à mot « fils-de-l'œil » –, alors que le cordon qui les fixe est qualifié de « nerf optique ». Elle est fréquemment attestée dans la mythologie, « en liaison toujours avec le regard, les organes génitaux et l'excitation sexuelle » (p. 134). Le rapport avec la pagaie se fait plus clair : la chute et la remontée des objets renvoient, selon l'auteur, à la détumescence et à l'érection de Grand Collant Céleste. Mais le pendentif brillant est en même temps un appât auquel se laisse prendre l'anaconda subaquatique, tout premier ancêtre des Tatuyo, qui,

sous les yeux de Tapir Chamane, se tort de douleur tout en étant hissé au ciel, englué à la corde que retire Grand Collant, pêcheur céleste, double cannibale de Tapir Chamane.

La suite du mythe nous ramène à la maison de Tapir Chamane (chap. VI) :

« À l'aube d'une fête de boisson, après les dernières danses, les gens finissaient de ranger les plumes d'ara dans leur boîte, quand un garçon dit qu'il descendait se baigner à la rivière. [...] Plus tard, une femme de la maison arriva à la porte de la maloca et dit : "Au port, j'ai vu par terre des pendentifs de danse. Je me suis demandé ce qu'ils faisaient là. J'ai pensé qu'ils devaient appartenir à un de mes frères." L'un d'eux pensa aussitôt : "Ce sont les miens", et il sortit de la maloca en courant pour les ramasser, en vain » (pp. 146-147).

De cet épisode apparemment trivial, Patrice Bidou reconstruit, tel un funambule de l'interprétation, ce qu'il appelle « l'espace silencieux d'une perte » que le mythe découpe entre le moment où le garçon va se baigner et celui où sa sœur, remontant elle aussi de la rivière, signale la présence des pendentifs perdus sur la berge. La continuité du scénario est en effet interrompue par une « scène du port » virtuelle dont le mythe ne dit mot. Se fondant sur un commentaire de Freud dans *L'Interprétation des rêves*⁴, l'auteur signale que « la lacune dans la narration est une des formes typiques du langage des mythes empruntées aux rêves » (p. 149). Ce manque connoterait « l'orifice génital de la femme », alors que la scène se passe au port où l'on amarre les pirogues, endroit privilégié des rencontres illicites. Bidou imagine plusieurs scénarios possibles que le mythe (ou le narrateur) aurait refoulés, notamment l'inceste père/fille auquel le héros assisterait ou l'inceste frère/sœur dont il serait l'acteur. Ces interprétations sont confortées par des extraits de mythes desana publiés par Gerardo Reichel-Dolmatoff⁵ sur l'inceste du Soleil avec sa fille et la perte de ses pendentifs. Pour Patrice Bidou, la scène commencerait déjà avec la découverte par le garçon de l'absence de pénis chez sa sœur, épisode de la sexualité infantile décrit par Freud qui en tira sa théorie du complexe de castration. Stupéfait par sa découverte, le héros en aurait perdu ses pendentifs, c'est-à-dire ses yeux primordiaux – les yeux de sa petite enfance –, et c'est habité par le déni qu'il rentrerait à la maloca pour s'endormir dans son hamac, avant d'être réveillé par le récit de sa sœur. Le mythe précise grammaticalement que la perte est irrévocable, la particule tatuyo *baá*, « en vain » (« il sortit de la maloca en courant pour les ramasser, en vain »), ayant la fonction d'un frustratif affixé au verbe qui annonce par anticipation l'échec de l'action, ici la récupération par le garçon de son regard enfantin.

Y a-t-il une relation entre cet événement narratif en creux et le fait qu'une fois réunis dans la maison avec leur père Tapir Chamane, les fils et leur sœur cadette vont être victimes de Grand Collant Céleste, qui encore une fois lance sa corde collante pour les y agglutiner, les hisser à lui et les dévorer ? Tous, sauf la sœur qui avait ses règles et était donc considérée comme non consommable par le père céleste, figure

4. Sigmund Freud, *L'Interprétation des rêves*. Paris, PUF, 1971 [1900-1928] : chap. VI, section V.

5. Gerardo Reichel-Dolmatoff, « Desana Texts and Contexts », *Acta Ethnologica et Linguistica*, 1989, 62.

clivée de Tapir Chamane resté sur terre, indemne. La femme feindra de prolonger son état pour échapper à la pulsion orale du mauvais père... C'est donc l'effroi de celui-ci devant le sang féminin qui est à l'origine de son renoncement.

Alors que le lecteur se sent quelque peu déconcerté par l'allure imprévisible du récit manifeste et par le sens tel que le reconstitue Patrice Bidou avec hardiesse, l'ouvrage offre soudain quelques pages (chap. VII) à la réflexion rationnelle, ici historique, que l'ethnologue peut parfois porter sur le mythe ou certains de ses éléments. Il s'agit toujours, en l'occurrence, des pendentifs de danse propres à cette région du Vaupés qui fut autrefois parcourue par des Andins à la recherche de plumes qu'ils échangeaient contre un peu d'or, puis par des voyageurs de tout acabit qui recherchaient l'or ainsi acquis par les Amazoniens. On retrouve dans l'une des versions tatuyo la référence à des êtres hybrides nommés « les Têtes Aplaties de la Montagne du Fils de l'Anaconda Os » qui venaient « casser la tête des gens » et « envoyèrent Grand Collant Céleste qui pêcha et mangea les gens ». La proposition de Bidou est intéressante et semble plausible, pour le moins au non-spécialiste que je suis : les Têtes Aplaties seraient bel et bien des Andins (qui déformaient la tête de leurs bébés et attaquaient leurs ennemis à l'aide de casse-tête). Se référant à la littérature des voyageurs espagnols et portugais qui sillonnèrent l'Amazonie au XVIII^e siècle, Bidou fait l'hypothèse que les pendentifs des Indiens de la région furent d'abord en or, or remplacé ensuite par des ailes colorées de coléoptères (signalées par un géographe portugais dans sa *relação* de 1785), avant de redevenir un faux or sous la forme de plaquettes de cuivre jaune fabriquées vraisemblablement à partir de douilles de cartouches. Quant à Grand Collant Céleste, la comparaison des versions le fait tantôt habiter une maison aérienne au-dessus de celle de Tapir Chamane, tantôt descendre de la montagne des Têtes Aplaties. La verticalité andine serait-elle à l'origine de la verticalité mythique ?

Mais si la mythologie conduit parfois à l'histoire, l'histoire peut ramener à la psychanalyse. « L'intérêt d'une interprétation psychanalytique des mythes est qu'elle fonde la signification des matériaux au-delà ou en deçà de leur immanence historique, sans dénier à l'histoire sa prégnance spécifique » (p. 170). En effet, dans la quatrième version recueillie par Bidou, le leurre utilisé par Grand Collant Céleste est une grande pièce de monnaie : inspiré par le rapprochement que Freud fait entre l'argent et l'excrémentiel, l'auteur se demande si l'argent ne serait pas le commun dénominateur liant entre eux les appâts variés permettant au père ancestral de tuer ses enfants, y compris le poison de pêche de Tapir Chamane dont on a vu qu'il provenait de ses fèces. Je dirais plutôt que ce dénominateur commun est l'analité... Ce parallélisme tend de toute manière à confirmer l'identité clivée des deux figures paternelles du mythe.

Mais revenons à Grand Collant Céleste qui avait peur du sang menstruel de la fille de Tapir Chamane (donc de sa propre fille) et lui demandait chaque jour si elle était toujours inconsommable (chap. VIII). Un détour par le mythe tatuyo des flûtes yurupari nous informe de l'origine des menstrues, un châtimeut infligé par les hommes aux femmes pour avoir tenté de leur voler les flûtes. Rabaisées et honteuses, mais acquérant ainsi leur fécondité, celles-ci n'en deviennent que

plus femmes. À la différenciation anatomique des sexes, nous dit Bidou, s'ajoute cet écart physiologique qui interdit dès lors le déni de la castration ; et c'est grâce à la peur que ce sang impur inspire à Grand Collant Céleste que le cycle de la dévoration compulsive de l'ancêtre prend fin. En ce sens, la femme féconde est « l'initiatrice du procès civilisateur ». Prenant soudain conscience de sa responsabilité, Grand Collant Céleste renonce en effet à sa pulsion archaïque en allant ouvrir un jardin. Or, « chez les Tatuyo, le déboisement par un homme d'un carré de forêt pour faire un essart est le signe manifeste de l'instauration d'une relation conjugale féconde... » (p. 182). Bidou en déduit que la fille porte l'enfant de son propre père.

C'est à ce moment que surgit de la maison de Grand Collant Céleste un personnage jusque-là insoupçonné : sa mère. L'ancêtre cannibale tout-puissant n'était-il donc qu'un petit garçon encore « collé » au corps maternel, un enfant vorace gouverné par ses seules pulsions orales ? C'est ce que semble confirmer la mère elle-même qui, en rendant à sa bru les ossements de ses frères dévorés par Grand Collant, qualifie son propre fils d'un terme signifiant « idiot, demeuré » et que l'auteur traduit dans ce contexte par « archaïque, primordial » ou, mieux encore, « infantile ». Malgré cette dépréciation du fils par sa mère, une concurrence s'établit entre les deux femmes. Chez les Tatuyo, « le face à face entre la belle-mère et la bru est sans doute la relation la plus détestable au sein de la maison » (p. 188) et les histoires d'esprits *wati* ne se privent pas de mettre en scène ces deux personnages antinomiques, la belle-mère prenant parfois une connotation phallique. Chargée des ossements de ses frères, la jeune femme est renvoyée sur terre par sa belle-mère à l'aide de la même corde engluée dont s'était servi son fils pour capturer ses proies, image du « cordon ombilical collant et incassable de l'inceste » (p. 194). La fille apporte le paquet d'ossements à Tapir Chamane, son père terrestre.

L'auteur me pardonnera de sauter (par manque de place) par dessus son chapitre IX, où il analyse en position d'anthropo-psychanalyste la version d'un jeune homme célibataire dont les lacunes narratives seraient symptomatiques de représentations inconscientes personnelles. C'est ici l'énonciation du mythe qui révèle quelque chose du refoulé du narrateur. Le dixième et dernier chapitre est logiquement consacré au départ de Tapir Chamane qui retourne dans sa maison souterraine, et à l'établissement de la société par son petit-fils (ou son fils, selon les versions), ancêtre humain des Tatuyo d'aujourd'hui ayant hérité du savoir chamanique de son grand-père (la deuxième version en narre les circonstances). Simultanément, c'est le principe de réalité qui est instauré : Tapir Chamane a emporté avec lui les nourritures dont il était le maître, le temps de l'abondance s'est achevé, Grand Collant Céleste disparaît du récit, alors que le petit-fils est donné non plus comme tapir mais comme chamane, non plus comme un être mi-animal mi-homme, mais comme le héros civilisateur, fondateur de la lignée humaine et maître du savoir chamanique.

La version d'une femme tatuyo, donnée *in extenso* et commentée dans l'épilogue, permet au lecteur de reconstituer en un récit d'un seul tenant les fragments

égrenés tout au long de l'analyse, de redonner au mythe de Tapir Chamane son unité narrative et sémantique.



On sait que la technique freudienne d'analyse des rêves se fonde sur l'association libre du rêveur et non, comme certains le pensent encore, sur « la traduction en symboles qui n'intervient qu'à titre auxiliaire »⁶. Mais l'ethnologue sur le terrain ou penché sur la transcription des mythes qu'il en a rapportés n'est évidemment pas dans la même situation que le psychanalyste écoutant son patient. Et le rêve individuel n'est pas le mythe transmis de génération en génération. Néanmoins, le mythe fait abondamment usage des processus inconscients que Freud a identifiés dans le rêve, tels le déplacement ou la condensation, mais aussi le clivage. Le mythe de Tapir Chamane est en soi une condensation. Et la figure paternelle ancestrale se clive en deux, voire en plusieurs personnages du récit.

« Entre le mythe et le rêve, la relation est moins de gémellité que d'instrumentalisation. Le mythe instrumentalise le rêve, il le copie, l'utilise, lui emprunte ses procédés, son efficace. [...] À l'instar d'une herminette de pierre ou d'une pirogue monoxyle dont le poli, l'équilibre, ont été façonnés par des années de fabrication et d'usage, le mythe est un outil de la culture d'une société. Pas une production sauvage comme le rêve, ou à demi sauvage comme le rêve raconté. [...] Disons encore, pour bien mettre les points sur les *i*, qu'il n'y a pas de refoulement dans les mythes, mais des scénarios de refoulement qui servent à mettre en évidence la nature sexuelle des matériaux en question » (pp. 20-21).

Mais alors, que deviennent les associations dans l'étude des mythes ? Les narrateurs ou autres « informateurs » peuvent faire quelques associations personnelles, mais pour l'essentiel leurs associations, loin d'être « libres », sont normalisées par la culture. Quant à l'ethnologue, il peut recourir « à titre auxiliaire » au symbolisme universel (sexuel), mais en même temps il doit, sinon s'interdire, du moins maîtriser les associations « sauvages » qui lui viendraient de ses motions inconscientes. L'interprétation ressemble alors à un jeu d'équilibrisme sur le fil de la narration mythique au-dessus du gouffre béant de l'association libre. Mais par ailleurs, en particulier dans ce domaine, interpréter signifie oser, prendre le risque de l'hypothèse, s'aventurer dans des chemins de traverse, mettre à l'épreuve des propositions théoriques ou des postulats, tout en veillant à ne pas lâcher son balancier. Dans l'ouvrage qui nous occupe, les chemins de traverse sont fournis à l'auteur par l'immense corpus de la mythologie nord-ouest amazonienne d'une part, par les concepts de la psychanalyse freudienne d'autre part. Or, ces deux registres sont apparemment faits pour se rencontrer, non pas terme à terme, mais par enchaînements entiers portant sur la formation tant du sujet que de la société. Cela permet la transformation de la dimension strictement narrative du mythe (son contenu manifeste) en un sens latent (la pensée du mythe, pour reprendre l'expression dont Freud usait pour le rêve) qui, selon Bidou, échappe par définition au narratif (p. 52).

6. Sigmund Freud, *L'Interprétation des rêves*, op. cit. : 300 sq.

On aura compris que Patrice Bidou rapporte ce sens latent principalement à la sexualité, et plus particulièrement à deux principes de la doctrine freudienne : d'une part le travail de la culture sur la pulsion libre telle qu'on la trouve dans la libido infantile (toute-puissance, attachement à la mère, sexualité prégénitale...), d'autre part la découverte et le déni inconscient de la différence des sexes par le sujet masculin, c'est-à-dire le refus du féminin. Sur ce dernier point, on reprochera à l'auteur de partir de la théorie freudienne sans pouvoir l'étayer dans le mythe par un épisode narratif qui nous convaincrat de sa validité pour la pensée tatuyo ; le déni du sexe de la femme est ici uniquement fondé sur un scénario imaginé par Bidou et qu'il introduit dans le mythe en lieu et place d'un blanc narratif, la « scène du port ». Bien sûr, il appuie son hypothèse sur des éléments ethnographiques, notamment le symbolisme des pendentifs de danse qui servent de pièce à conviction de l'interprétation, et sur le parallélisme avec d'autres mythes de la région. Toujours est-il qu'un doute s'installe à ce moment dans l'assentiment du lecteur. Mais peut-être s'agit-il de l'un de ces passages du livre qu'il faut reprendre et méditer... En revanche, l'analyse garde son pouvoir persuasif en ce qui concerne la domestication progressive des pulsions archaïques au long du mythe, le refoulement et le retour de l'infantile, le thème de « l'ancêtre qui ne voulait pas partir » et dévorait ses enfants pour finalement se retirer et permettre le démarrage de la société au prix d'une perte de l'abondance (dans sa duplicité nutritionnelle et sexuelle), le clivage de la figure ancestrale, ou encore le rôle de la fécondité féminine dans la rupture de cette « éternité » que l'ancêtre entretient pour sa seule jouissance.

Une autre notion freudienne chère à l'auteur est celle de (dé)négaration (*Verneinung*)⁷ qui me paraît ici plus légitime que celle, mentionnée plus haut, de déni du féminin. Les figurations iconiques du mythe sont en effet inscrites dans la narration, dans la construction temporelle du récit, selon un ordre fondé sur la dénégation de l'existence actuelle des monstres psychiques que le mythe met en scène. Le récit relie l'homme à son origine (en déguisant son ontogenèse en phylogenèse) comme à un temps révolu : c'était « au commencement », « autrefois », aujourd'hui cela n'existe plus. Mais on sait que l'adulte porte en lui le petit enfant qu'il fut et que le « il était une fois » des contes et des mythes renvoie à l'inconscient.

« La négation permet ainsi de transposer dans le temps présent, sous une forme désamorcée, des motions pulsionnelles et des conduites incompatibles avec la vie des gens sur terre. Pendant ce temps-là, en quelque sorte, les monstres cadennés dans les mots du mythe ne sont pas ailleurs, quelque part, en liberté. De ce point de vue, les mythes sont des sortes de dioramas permettant de contempler derrière les mots, comme derrière une vitre, les corps naturalisés des monstres du passé » (pp. 100-101).

Concluons. *Le Mythe de Tapir Chamane* est un livre à lire par tous ceux, anthropologues ou psychanalystes, qui s'intéressent aux mythes. Personnellement, c'est à la seconde lecture que j'ai commencé à recoller les morceaux des récits et à

7. Sigmund Freud, « La négation », in *Résultats, idées, problèmes*, II, Paris, PUF, 1992 [1925].

assimiler véritablement les interprétations de Patrice Bidou, en dépit des réserves faites plus haut et aussi du fait qu'il évoque souvent *le mythe*, au singulier, comme si tous les mythes étaient construits sur le même modèle et avaient le même contenu latent. Que le lecteur qui connaît la doctrine freudienne y exerce sa réflexion critique et que celui qui ignore la psychanalyse ne se cabre pas trop vite devant l'obstacle, mais tente au contraire de l'intégrer peu à peu, quitte à y mettre les bémols de son choix. Qu'est-ce que la recherche dans le domaine du fantasme symbolisé sinon l'exploration de chemins non encore défrichés? C'est pourquoi cette incursion psychanalytique dans la mythologie tatuyo vaut mieux que le détour, elle mérite le voyage.

MOTS CLÉS/KEYWORDS: mythe/*myth* – psychanalyse/*psychoanalysis* – père/*father* – héros/*hero* – Amazonie/*Amazonia*.