

**MYTHE ET RITUEL CHEZ LES INDIENS
KAINGANG
DU BRÉSIL MÉRIDIONAL**

Robert R. Crépeau¹

Dans un livre récent consacré à l'examen critique de l'œuvre de trois auteurs français ayant contribué de façon majeure au cours du XX^e à l'étude de la mythologie (Durkheim, Lévi-Strauss et Eliade), Dubuisson (1993) montre que les axiomatiques sous-jacentes à ces contributions prennent des allures de cosmologies en nous renvoyant à une «instance que chacun de ces savants a placée au centre de son propre dispositif». Étrange aboutissement pour des œuvres contemporaines qui se pensaient et se voulaient différentes de leur objet, et qui questionne quiconque s'attaque aujourd'hui à réfléchir sur un objet qui, n'en déplaise à certains qui voudraient l'abolir, demeure bien actuel. En quoi effectivement un abordage du mythe pourrait-il échapper à ce que Dubuisson décrit pour les œuvres les plus prégnantes de ce siècle? Lévi-Strauss (1971, 1985) n'a-t-il pas lui-même placé son analyse des mythes amérindiens au même niveau que ceux-ci, en soulignant qu'il produisait de chacun une nouvelle version à joindre à celle qu'il analysait? L'analyse des mythes est-elle condamnée à ne déboucher que sur d'autres mythes, scientifiques ou autres, peu importe? L'analyse de Dubuisson montre un point commun à ces trois démarches: elles présupposent un ordre sous-jacent qui préexiste à l'activité constructive du chercheur qui, finalement, doit en rendre compte mais ne le crée pas. Cet ordre *a priori* est celui qui, à la fois, pré-existe à l'analyse et s'en dégage, et qui se révèle être la clé de

¹ Robert R. Crépeau est professeur au département d'anthropologie de l'Université de Montréal.

l'origine et de l'interprétation des mythes. Dumézil avait placé au centre de son dispositif la Société. Lévi-Strauss invoque l'Esprit humain alors que Mircea Eliade nous renvoyait au Sacré. Autant de noyaux originels d'un Ordre et d'une finalité qui se dégagent de l'analyse des mythes par ces auteurs:

(...) toutes ces œuvres (même les plus érudites et les plus rationnelles) semblent obéir à une espèce d'engagement ontologique qui, parce qu'il renvoie tacitement à l'existence d'une réalité ordonnée et centralisée autour d'un noyau primordial, exclut, tout aussi tacitement, de reconnaître la pluralité, la diversité et l'hétérogénéité au cœur de l'univers ou de l'homme. Ces œuvres se referment sur elles-mêmes et ne s'ouvrent prudemment à la réalité tumultueuse que dans la stricte mesure ou celle-ci renforce et parachève leur monumentalité. (Dubuisson, 1993: 329)

Il n'est bien sûr pas question d'explorer dans le cadre de cet article toutes les conséquences découlant de cette épistémologie comparative de Dubuisson. Ce dernier nous laisse avec des questions fondamentales auxquelles il n'apporte pas de réponses claires. On pourrait les formuler de la façon suivante: quelle allure prendrait une analyse du mythe qui ne ferait pas appel à une ontologie primitive et qui prendrait comme point de départ cette pluralité, cette diversité et cette hétérogénéité qui, justement, selon la plupart des analystes contemporains, caractérisent le contexte social d'énonciation des mythes? La mythicité, pour reprendre le néologisme de Roland Barthes, qui caractérise les diverses théories récentes du mythe n'échappe certainement pas aux idéologies contemporaines, mais ces théories peuvent-elles être formulées de façon à échapper aux ontologies, les transformant derechef en cosmologie? Bref, à quoi pourrait ressembler une théorie du mythe en cette fin du vingtième siècle?

Les Indiens Kaingang du Brésil Méridional²

Les Indiens Kaingang du Brésil méridional sont en apparence très loin de ces préoccupations d'ouverture. Les mythes kaingang ont laissés progressivement place à des récits se référant à l'ontologie de traditions différentes: catholique, laïque ou, plus récemment, protestante. En fait, on connaît très mal la mythologie que l'on pourrait dire proprement kaingang, et la littérature anthropologique ne rapporte que quelques textes. À ce chapitre, un texte de l'ethnologue brésilien Herbert Baldus (1937), que certains qualifieraient aujourd'hui de dialogique, mérite d'être signalé. Baldus nous introduit à la société et à la mythologie kaingang de façon originale en ne nous rapportant pas directement un mythe, mais plutôt une conversation ayant pour sujet un motif mythique, entre l'ethnologue Baldus, ouvertement rationaliste, et le Kaingang Kōikāng, que Baldus qualifie de «vieux chef». Avant de passer au texte lui-même, il est indispensable de donner au lecteur quelques indications ethnologiques concernant les Kaingang.

Éléments d'ethnologie kaingang

Les Kaingang habitent le Brésil méridional et, plus précisément, les États de São Paulo, Parana, Santa Catarina et Rio Grande do Sul. Ils font partie de la vaste famille linguistique Gé qui inclut également les Timbira, les Kayapo, les Suya, les Xerente, les Xavante et les Xokleng. On associe également aux Gé les Bororo, rendus célèbres notamment par un livre de Claude Lévi-Strauss: *Tristes tropiques*. Les Kaingang sont maintenant confinés dans des réserves sous la gouverne de la Funai (Fundação Nacional do Índio), un organisme du gouvernement fédéral du Brésil. L'organisation sociale kaingang se caractérise par l'existence de *moitiés* exogamiques, nommées *Kamé* et *Kayru*, entretenant entre elles une relation complémentaire et asymétrique, la moitié Kamé étant considérée

² La recherche de terrain chez les Kaingang a été financée par le fonds FCAR et par le CRSH.

comme première parce qu'ayant «plus de force» que la moitié Kayru. Un enfant appartient automatiquement à la moitié de son père et devait en principe épouser un partenaire de l'autre moitié bien que cette règle d'exogamie soit de moins en moins respectée aujourd'hui. Chaque moitié comporte une subdivision relative à des fonctions rituelles: les Penk et les Votôro, associés respectivement aux Kamé et aux Kayru, ont comme caractéristiques de pouvoir passer du feu d'une moitié à celui de l'autre lors du *Kiki*, un important rituel annuel connu également sous l'expression «fête des morts» dans la littérature anthropologique, et de réaliser plusieurs tâches spécifiques au cours de ce rituel où ils agissent en tant qu'intermédiaires entre les moitiés. Le *Kiki*, conçu par les Kaingang eux-mêmes comme leur plus important rituel, constitue le lieu privilégié de la mise en scène de la complémentarité et de l'asymétrie présidant aux relations entre les moitiés, chacune étant appelée à traiter avec les esprits des morts de l'autre moitié afin de les libérer et de leur permettre enfin de quitter le cimetière où ils étaient confinés depuis leur décès. Le dualisme kaingang s'exprime également dans plusieurs autres aspects de la vie, notamment au sein des nomenclatures animales où plusieurs animaux sont conçus comme appartenant à l'une ou l'autre moitié (Nimuendajú, 1993).

Conversation autour d'un motif mythologique

Voici maintenant cette conversation entre Kōikāng, un Kaingang de Palmas, dans l'État de Paraná, et l'ethnologue brésilien Herbert Baldus, qui se déroula en 1933 et fut retranscrite par ce dernier dans un article consacré au culte des morts et publié en 1937:

Un jour j'ai conversé avec le vieux chef
Kōikāng au sujet des astres.
"Le soleil est Votôro ou Kaydnyerú ou Kamé
ou Aniky?" demandai-je.

"Le soleil est Kamé" répondit-il "ou peut-être Aniky, parce ce dernier est plus fort que Kamé."

Je me suis rappelé que Kōikāng lui-même était Aniky et qu'également les Kamé appartiennent à sa "moitié". "Et la lune?", continuai-je à demander. "Est-elle par hasard Kaydnyerú ou Votôro?"

Kōikāng eut une expression admirative et répondit: "Si le soleil est Aniky, la lune aussi est Aniky. Vous ne savez pas que le soleil et la lune sont la même chose? Le soleil et la lune sont le même, n'est-ce pas?"

J'affirmai: "Oui naturellement, le soleil et la lune sont la même chose".

Kōikāng dit satisfait et avec énergie: "Le soleil et la lune sont la même chose. Le soleil est de jour et la lune est de nuit".

Je demandai: "Le soleil est homme ou femme?"

"Le soleil est homme ceci est certain. Le soleil a plus de force. La lune est la femme parce qu'elle est plus faible".

Je dis au bon vieux: "Mais si le soleil est homme et la lune femme, ils ne peuvent être la même chose".

"Pourquoi pas? Ils sont la même chose. Le soleil est de jour et la lune de nuit".

Je regardai vers le ciel. C'était un après-midi magnifique. "Regarde, m'exclamai-je, ici il y a la lune. Et il y a aussi le soleil."

Kōikāng sourit avec supériorité: "Celle-ci n'est pas la même lune", dit-il aimablement. "Celle-ci n'est pas la grande lune. Celle-ci est la petite lune qui naît. Elle est vue en même temps que le soleil parce qu'elle est enfant. Le soleil est son père et la grande lune est sa mère. La

petite lune est aussi femme. Et plus tard, la petite lune deviendra grande".

"Et elle devient ainsi la femme du soleil?", demandai-je.

"Oui, c'est ainsi."

"Par conséquent la fille du soleil est aussi la femme du soleil."

"Ça doit être ainsi."

"Mais la lune, étant la femme du soleil, n'est-elle pas pour cela Kadnyerú ou Votôro? Un homme comme le soleil qui est Aniky ou Kamé, peut se marier seulement avec une Kadnyerú ou Votôro?"

Il est aussi nécessaire de rappeler, à ce respect, que la lune, d'un autre côté, devait appartenir à la "moitié" de son père.

Kōikāng répondit avec un air réfléchi: "Cela serait vrai? Oui, ça doit être ainsi. Alors la lune serait Kadnyerú, parce qu'elle n'est pas Votôro, cela j'en suis certain".

"Une fois, un homme me dit que tous les Kamé seraient gens du soleil, et que tous les Kadnyerú seraient gens de la lune."

Il me répondit: "Ceci n'est pas vrai. Le père peint ses fils. Le soleil et la lune n'ont rien à voir avec cela".

(...) "Qui a peint le soleil et la lune?"

"Nos premiers ancêtres le firent lorsqu'ils sortirent de la terre. Le soleil et la lune et tout était déjà dans le monde lorsque les premiers ancêtres surgirent."

"A cette époque, le soleil et la lune étaient-ils sur la terre pour que les gens puissent les peindre?"

"Ça devait être comme cela. Sinon, comment les gens auraient-ils pu les peindre!"

L'intérêt de ce dialogue entre un ethnologue et son informateur est multiple. Il reproduit une situation de terrain courante où se confronte des points de vue concernant des motifs mythologiques, ici la relation existant entre le soleil, la lune et l'organisation sociale dualiste des Kaingang. Les divergences d'interprétation que laisse transparaître cette conversation entre un ethnologue, tentant ici de toute évidence de recouper logiquement une information qu'il tient de d'autres informateurs, et un Kaingang appartenant à la moitié Kamé, impliquent d'autres textes: le mythe du soleil et de la lune, le mythe d'origine des moitiés Kamé et Kayru (Baldus désigne cette dernière comme Kadnyerú dans son texte; les catégories Votôro et Aniky sont des classes rituelles associées respectivement à Kayru et Kamé) qui sont sous-jacents à cette conversation. Que se passe-t-il si on les invoque pour régler le différend entre nos deux interlocuteurs? Différend que l'on pourrait traduire ici en disant que l'ethnologue s'attarde à la structure du mythe via l'association logique du motif à un contenu sociologique et mythologique (le lien entre schème et contenu) alors que l'informateur kaingang se situe à un niveau pragmatique en réfléchissant à la sémantique et à l'association du motif en termes pratiques.

Voici deux textes à l'appui du débat. Le premier est un récit portant sur l'origine de la lune de Monsieur Vicente Fokâê, un Kaingang de la moitié *Kayru* résidant à Xapécó dans l'État de Santa Catarina, que j'ai enregistré sur bande vidéo en juillet 1994:

Dans le premier monde, au moment où Dieu fit le monde, il fit premièrement la terre, l'eau et ensuite le ciel, le monde devient monde. Alors Dieu fit le soleil. Dans ce temps, il y avait deux soleils, seulement il n'y avait pas de lune. Ils firent une assemblée de Dieu et ils décidèrent d'affaiblir les yeux de la lune et la lune resta faible et pour la nuit.

À cette époque, quand il y avait deux soleils, il n'y avait pas de nuit. Les plantes ne poussaient pas, l'eau se faisait rare, la forêt aussi ne se formait pas bien, elle était très basse, et les gens aussi n'augmentaient pas. Alors ils affaiblirent la lune pour qu'il y ait de la rosée, pour que les plantes poussent et qu'augmentent les eaux et la forêt. Ainsi la lune est seulement de nuit pour donner la rosée. Le soleil est un seul. Alors se forma le vent pour affaiblir, refroidir le soleil.

En réponse à mes questions, Vicente Fokâê affirma que le soleil est *Kamé* et que la lune est *Kayru*. À ma question voulant que la lune et le soleil soit des époux ou un couple, il me répondit par la négative: «Ils ne sont pas un couple parce qu'ils sont séparés et parce que le soleil ne se forme pas de nouveau. La lune se forme de nouveau; quand se termine le mois, elle se renouvelle».

Si on compare les propos de l'informateur de Baldus et ceux de Vicente Fokâê, on note que les deux s'entendent sur un point: le soleil est *Kamé* (ou *Aniky* qui correspond probablement à une catégorie cérémonielle, associée à la moitié *Kamé*). Ils divergent sur le reste. Selon *Kōikāng*, la lune n'est pas *Kayru* mais la même chose que le soleil. Le soleil est masculin et la lune féminine et ils forment un couple. Bousculé par la question de Baldus voulant que s'ils forment un couple, soleil et lune doivent nécessairement appartenir à des moitiés différentes selon la règle d'exogamie obligeant un *Kamé* à se marier avec un *Kayru*, *Kōikāng* admit la possibilité que la lune soit *Kayru* (*Kadnyerú*) en précisant sa certitude qu'elle ne peut être *Votôro*.

Vicente Fokâê affirme de son côté que le soleil est *Kamé* et la lune *Kayru* mais qu'ils ne forment pas un couple étant séparés par le jour et la nuit et se différenciant par les capacités de transformation que possède la lune. Il est intéressant de noter ici qu'il explique sa réponse en termes pratiques en invoquant les

transformations que subit la lune au cours du mois alors que Kōikāng fait référence au fait que soleil a «plus de force» que lune lorsqu'il affirme qu'il formait un couple. Le récit de Vicente Fokâê permet de comprendre pourquoi Kōikāng affirma à Baldus que le soleil et la lune sont la même chose en précisant qu'à une certaine époque la lune était un soleil dont on a affaibli les yeux. On pourrait penser qu'à l'origine, ils y avait deux Kamé et que Kōikāng maintient cette interprétation pour lune dans son dialogue avec Baldus alors que Vicente, se référant à son propre récit, associe lune à la moitié Kayru qui est considérée comme étant «moins forte» que la moitié Kamé. On serait ainsi face à deux lectures différentes et complémentaires du motif: 1- celle de Kōikāng se référant à l'origine de lune et insistant sur le fait que lune était un soleil; 2- celle de Vicente Fokâê partant du mythe d'origine mais insistant sur la transformation subie par soleil devenu lune par diminution de sa force lumineuse le situant logiquement par rapport au soleil Kamé dans la position Kayru.

À ce point de l'enquête, le lecteur est en droit de se demander s'il n'y aurait pas d'autres textes manquant au dossier qui permettraient de trancher de façon décisive le débat. En voici un qui ajoute quelques éléments utiles. Il fut rapporté par Schaden (1953: 140-141) qui l'a recueilli au Paraná en 1947 auprès de João Xê Coelho:

Xê me raconta aussi le mythe du déluge universel. Beaucoup d'Indiens moururent suite à une grande inondation qui eut lieu par ici. Seul survécut un couple, un frère et sa sœur encore très jeunes. Ils étaient du groupe *Kamé*. Le couple nagea, nagea jusqu'à une montagne très élevée qui se nomme *Krim-Takré*. Les deux montèrent en haut de la montagne et s'agrippèrent aux feuilles des arbres. Quand l'eau se retira, ils descendirent sur la terre. Les deux se marièrent, le frère avec la sœur, et les Indiens commencèrent à se multiplier. Ils

firent le feu, puisqu'ils connaissaient déjà la liane qui donne le feu. Après avoir eu plusieurs enfants, le couple, avant de mourir, rétablit la division en deux groupes: les Kamé sont plus forts et les Kayru sont moins forts. Ils nous divisèrent pour arranger les mariages entre eux. Après s'être multipliés les Indiens réinstaurèrent aussi la division en Votôro et Venhiky. Les Votôro possèdent la force des Kayru et les Venhiky celle des Kamé.

Le terme Venhiky correspond très probablement à une catégorie rituelle et au terme Aniky employé par Baldus. L'intérêt de ce mythe est de poser la moitié Kamé comme étant première et à l'origine de la moitié Kayru qui, elle, résulte d'une division instaurée par les Kamé ayant survécu au déluge. Ce mythe d'origine rattache la division Kamé/Kayru à un acte sociologique fondateur qui permet d'instaurer les mariages tels qu'ils se réalisent entre les moitiés. Ce mythe transpose le thème du mythe d'origine de la lune qui pose qu'au départ il y avait deux soleils, donc deux Kamé, et que la lune résulte d'une transformation d'un Kamé affaibli.

Ce mythe permet de suggérer un point d'entente entre Kōikāng et Fokâê: la priorité accordée à la moitié Kamé, priorité qui constitue en quelque sorte un axiome qui organise ensuite la construction des textes sans, en apparence, les contraindre outre mesure en ce qui concerne les autres aspects. Il suffit de poser l'existence de la moitié Kamé dans un texte pour implicitement suggérer l'existence de la moitié Kayru. Mais que soleil soit Kamé n'implique pas nécessaire que lune soit Kayru puisqu'elle peut également être pensée comme étant d'origine Kamé. Si on poursuit cette logique, elle peut ou non être épouse de soleil indépendamment du fait qu'elle soit définie comme Kamé ou Kayru, les textes permettant de penser, sans contradiction, à une union primordiale entre Kamé ou à une union exogamique entre membres de moitiés différentes.

Une autre référence est sous-jacente à cette conversation entre l'ethnologue Baldus et son informateur Kōikāng. Il s'agit du rituel appelé *Kiki*, ou fête des morts, auquel Baldus consacre une bonne partie de son article, et que mentionne explicitement Kōikāng lorsqu'il affirme que «le père peint ses fils». Les peintures faciales indiquent en effet l'appartenance à une moitié (Kamé ou Kayru) ou une fonction rituelle (Penk ou Votôro) et apparaissent seulement lors du *Kiki*. Baldus (1937: 44) semble prendre l'affirmation de Kōikāng au sens littéral en laissant entendre que le père doit peindre lui-même ses enfants lors du rituel ou, qu'en son absence, il doit s'agir d'un membre de sa moitié et non pas d'un membre de l'autre moitié, par exemple, la mère. Mes observations lors de la réalisation du *Kiki* au Poste indigène Xapecó, État de Santa Catarina, en mai 1994, contredisent cette lecture littérale des propos de Kōikāng. En effet, ce n'est pas le père qui peint le visage de ses enfants. Deux *Penk* sont responsables respectivement pour une moitié de dessiner à l'aide du charbon d'un arbre, le *pinheiro* (*Araucaria brasiliensis*) pour les Kamé ou le *sete sangria* (*Simplocos parviflora*) pour les Kayru, les motifs distinctifs des moitiés et de chaque classe rituelle. Kōikāng voulait sans doute signifier à Baldus que l'appartenance à une moitié se détermine en ligne patrilinéaire, bref qu'un enfant appartient à la moitié ou à la classe rituelle de son père et arborera la même peinture faciale que celui-ci et non pas celle de sa mère qui appartient, selon la règle exogamique, à l'autre moitié. Cette référence au *Kiki* au cours d'une conversation portant sur l'origine de la lune est révélatrice de la pensée de Kōikāng qui se réfère à un rituel pour argumenter avec Baldus qui vient d'affirmer qu'un homme lui avait un jour dit que «tous les Kamé seraient gens du soleil et que tous les Kadnyerú seraient gens de la lune.» Pourquoi invoquer un rituel au cours d'une conversation portant sur un motif mythologique? Et à quelle stratégie rhétorique fait appel Kōikāng à ce moment du dialogue? Pourquoi nie-t-il l'affirmation énoncée par Baldus alors qu'il vient tout juste d'accepter la possibilité que la lune soit Kayru? Il semble que Kōikāng refuse la filiation que suppose l'affirmation de Baldus «les Kamé seraient gens du soleil...» et que n'énonce jamais

explicitement la mythologie kaingang. En d'autres termes, pour Kōikāng, le soleil est Kamé, la lune peut être Kayru mais il n'y a pas pour autant un lien de filiation entre soleil et la moitié Kamé ou entre lune et la moitié Kayru car, comme il le précise, lorsque les ancêtres émergèrent de la terre, le soleil et la lune existaient déjà. Baldus, de son côté, applique un raisonnement qui ne tient pas compte du fait que, souvent, les mythes amérindiens ne se donnent pas comme tâche d'expliquer l'origine de toute chose comme la *Genèse*, par exemple, mais présupposent l'existence préalable de plusieurs éléments du monde à ceux qu'ils entendent discuter. Ainsi le mythe kaingang de l'origine de la lune affirme l'existence de deux soleils mais ne l'explique pas.

La signification que donnera un acteur social à un mythe est donc affaire de position (Pouillon, 1993: 52) et relative à son accès à divers textes qu'il situera dans le cadre des pratiques qu'il connaît et peut invoquer à l'appui de son interprétation. L'ethnologue qui a accès aux mythes de plusieurs populations voisines pourra fort bien, comme l'a illustré abondamment Claude Lévi-Strauss, situer un motif dans une suite, lui assigner une origine, illustrer ses transformations et, ce faisant, échapper aux écueils de la signification pour accéder au sens, c'est-à-dire à une intertextualité sans frontière, libérée des exigences pragmatiques locales auxquelles sont confrontés les informateurs de l'ethnologue.

Mythe, ordre et rituel

Pourquoi fait-on appel à un ordre sous-jacent comme le souligne Dubuisson (1993) cité en introduction? La raison en est simple: c'est que, pour ces auteurs, le sens origine de cette totalité qui lui pré-existe. Affirmer le contraire serait dévoiler, mettre à nu, l'activité constructive du chercheur, en révéler la pragmatique en ayant alors comme tâche de montrer comment et pourquoi elle se substitue à celle des utilisateurs des mythes analysés, bref de ramener le sens à la signification. Pour Kōikāng, l'ordre sous-jacent invoqué n'est pas le mythe lui-même ou une inter-textualité impliquant d'autres mythes mais un rituel: le *Kiki* qui, justement, donne à voir, met en scène l'asymétrie et la complémentarité qui caractérisent les rapports entre les moitiés Kamé et Kayru et qu'il illustre en relation au traitement des morts. Comme Lévi-Strauss (1971) l'a souligné, le mythe instaure la discontinuité, mais celle-ci prend appui sur un ordre sous-jacent, un continu, que le mythe décrit pour aussitôt l'abolir. En se référant au rituel du *Kiki*, Kōikāng fait appel à cet ordre sous-jacent qui permet de réduire la signification au sens en abolissant le contexte pragmatique instauré par le mythe et en lui substituant l'espace et le temps rituels comme lieu d'énonciation discursive et d'évocation non discursive. Les mythes kaingang s'appuient sur une distinction et une asymétrie (la dualité Kamé/Kayru) qu'ils réitèrent et énoncent à la fois en les situant par rapport à un originaire degré zéro de l'alliance où disparaît la dualité sociologique Kayru/Kamé.

Un mythe inédit relatant l'origine du *Kiki*, recueilli à Xapecó en juin 1994 auprès de Vicente Fokâê, me permettra d'illustrer ces propos. En voici une version résumée pour les besoins de cet article:

Le déluge fut annoncé. Joseph, le père de Jésus-Christ, construisit un bateau où on réunit un couple de chaque nation, de chaque animal et un couple Kayru et Kamé. Les Noirs ne

purent monter à bord; on amena seulement une femme. L'eau monta durant un jour complet. Elle commença ensuite à baisser et se retira en trois jours. Il n'y avait plus de gens, ni d'animaux sur terre; les Noirs échappèrent en montant sur les plus hauts arbres des plus hautes montagnes. Pic-bois, qui est Kamé, vola le feu et le distribua aux Kayru et aux Kamé. On fit ensuite une fête, appelée *Kiki*, pour ceux qui périrent. Le premier à se présenter à son feu fut caïman, Yamuyé yāgrè, qui est Kamé; parce que le Kamé arrive premier au feu. Ensuite le singe Kāyer, qui est Kayru, alla à son feu. Vinrent ensuite Fenenk, le tatou qui est Kayru et ensuite Föyin, le hérisson, qui est aussi Kayru. Les Kaingang apprirent les chants du *Kiki* de ces animaux.

Contrairement à la première version du mythe citée plus haut, où seuls un frère et une sœur kamé survivaient au déluge, cette version indique que la division en moitiés Kamé et Kayru se maintient. Le mythe souligne qu'un couple, Kamé et Kayru, est amené à bord du bateau construit par Joseph. (On notera ici l'intéressant usage d'éléments empruntés à la *Genèse*.) Qu'il soit possible de rencontrer deux versions s'opposant sur ce point — une version maintenant la division et une autre l'abolissant tout en la réinstaurant par la suite — indique que le mythe du Déluge s'adresse à un point plus fondamental qu'il faut comprendre si on veut saisir ici ses liens avec le rituel dont il décrit l'origine. Ce point peut être formulé comme suit: en éliminant tous les humains sauf un couple, le déluge abolit le cycle des échanges matrimoniaux et les obligations dues à la réciprocité et fonde la société sur une unité fondamentale: un couple incestueux constitué d'un frère et sa sœur de la même moitié ou un couple kamé/kayru dont les descendants seront nécessairement incestueux. En effet, bien que le couple ait échappé au Déluge en maintenant la division Kamé/Kayru, leurs enfants se retrouveront dans la même position que le frère et la sœur

incestueux de la version précédente; l'assignation à une moitié étant patrilinéaire chez les Kaingang comme on l'a vu, ils appartiennent par définition à la même moitié. De cette unité fondamentale, libérée de ses obligations de réciprocité, sera engendrée une nouvelle humanité issue d'ancêtres consanguins qui auront instauré, par un acte sociologique, les divisions Kamé/Kayru comme l'explique la première version du mythe. À la discontinuité des moitiés, le mythe substitue le continu de la consanguinité en abolissant l'une d'elles. Ainsi, la moitié kayru est issue de la moitié kamé, comme lune est issue de soleil.

*

Une autre version du mythe du Déluge, rapportée par Borba (1908), antérieure à celles citées jusqu'ici, traite le sujet de façon intéressante et complémentaire en indiquant qu'au moment du Déluge co-existaient trois groupes: les Kaingang, les Kayru et les Kamé. Seuls les Kaingang échappèrent à la noyade et survécurent. Ce n'est que plus tard que les âmes des Kayru et des Kamé tués par l'inondation, et qui s'en étaient allés au centre de la montagne, émergèrent du sol à tour de rôle et qu'on réinstaura les mariages entre Kayru, Kamé et Kaingang. Il est intéressant de noter ici que, selon cette version, ce qui subsiste à l'anéantissement des moitiés Kayru et Kamé, c'est l'unité tribale kaingang que viendra briser le retour des âmes des Kamé et des Kayru.

La deuxième version du mythe du déluge introduit l'origine d'un rituel, le *Kiki*, dont elle attribue la première réalisation à certains animaux. Le lecteur pourra se rapporter utilement aux descriptions de Nimuendajú (1913) et Baldus (1937). Abandonné pendant environ vingt-cinq ans, le *Kiki* a repris forme en 1976 et est aujourd'hui réalisé annuellement au Poste indigène Xapecó. Il n'est pas étonnant de constater que le *Kiki* est considéré par plusieurs comme le nœud de l'identité kaingang qui, par rapport à une société régionale et nationale envahissante, cherche à affirmer explicitement son unité. Le rituel donne à voir l'asymétrie et la complémentarité des moitiés Kamé et Kayru s'exprimant à travers un traitement réciproque des morts

de la moitié opposée. Procédant à rebours du mythe qui instaure au départ une unité qu'il scinde ensuite, le *Kiki* met d'abord en scène le dualisme social, l'asymétrie et la complémentarité des moitiés, pour se terminer par une fusion de ces dernières lors d'une danse clôturant le rite où elles ne forment qu'un seul groupe. Le rituel travaille à partir des divisions sociologiques concrètes et instaure une unité sociale qui résulte d'une pragmatique rituelle permettant d'oblitérer celles-ci au moment de la phase finale du *Kiki*. En ce sens, le rituel donne à voir les divisions sociales, par exemple, à travers les peintures faciales auxquelles se référait Kōikāng, ou de la procession vers le cimetière que les Kamé entreprennent toujours devant les Kayru. En travaillant un donné sociologique concret qu'il situe causalement par rapport à un autre domaine sémantique ou cosmologique, en l'occurrence le monde des morts ou des ancêtres, le *Kiki* fait appel à une causalité efficiente s'opposant à la causalité antécédente du mythe qui invoque un état chronologiquement antérieur à un phénomène social ou naturel. En d'autres termes, le rite travaille un état social initial qu'il s'attache à transformer en un état d'arrivée, transformation qui découlera du succès d'une pratique pleinement humaine quoique toujours conçue comme entretenant une relation causale avec un autre domaine n'ayant par ailleurs pas de capacité déterminante mais plutôt contraignante. De son côté, le mythe se situe dans un autre domaine, historique ou cosmologique, et fait appel à des phénomènes d'une autre nature que les pratiques qu'il situe par rapport à l'ordre sous-jacent qu'il énonce. En invoquant le *Kiki* face au propos de l'ethnologue Baldus, Kōikāng ramenait l'argumentation au sujet d'un motif mythologique au domaine sociologique du rituel qui permet d'énoncer les problèmes en fonction d'une cause efficiente: «C'est le père qui peint ses enfants donc ils ne sont pas gens du soleil». Le rite et, au-delà, les pratiques devenaient ainsi, pour Kōikāng, le lieu où se situaient l'ordre sous-jacent permettant d'organiser l'interprétation et de trancher une question mettant en jeu la signification d'un énoncé mythologique et la face, au sens où Goffman (1974) emploie ce terme, des interlocuteurs en

présence. Ceci nous permet d'entrevoir pourquoi une société peut se passer d'une mythologie explicite mais pas de rites.

Références

- BALDUS, H.
1937 *Ensaio de Etnologia Brasileira*, São Paulo, Companhia Editorial Nacional.
- BORBA, T.
1908 *Atualidade Indígena*, Curitiba, Imprensa Paranaense.
- DUBUISSON, D.
1993 *Mythologie du XX^e siècle*, Paris, Lille, Presses Universitaires de Lille.
- GOFFMAN, E.
1974 *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit.
- LÉVI-STRAUSS, C.
1971 *L'homme nu*, Paris, Plon.
1985 *La potière jalouse*, Paris, Plon.
- NIMUENDAJÚ, C.
1993 [1913] *Ethnografia e Indigenismo*, Campinas, Unicamp.
- POUILLON, J.
1993 *Le cru et le su*, Paris, Seuil.
- SCHADEN, E.
1953 «A origem dos homens, o dilúvio e outros mitos Kaingang», dans *Revista de Antropologia*, 1 (2), pp. 139-141.

